

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

TOMAŽEVA PROSLAVA 2020

Katarina Lia Kompan Erzar *Bog je mlad*

RAZPRAVE

Bogoljub Šijaković *Logos and Agnosiology*

Bogdan Lubardić *St Justin Popović*

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

Porfirije Perić *Svetopisemska eksegeza in psihologija*

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

Boris Golec *Prispevek k cerkvenoupravni sloveniki 17. stoletja*

Dejan Pacek *Lex specialis*

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

Boštjan Udovič *»Mass for the Homeland«*

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

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

Urška Kranjc Jakša *Bioetična vprašanja v neonatologiji*

Piotr Morchiniec *Futile Therapy versus Worthy Dying*

Tjaša Stepišnik Perdih *Pomen uglašnih odnosov*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 80

2020 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 80
Leto 2020**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2020

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

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

RAZPRAVE / ARTICLES

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

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

OCENI / REVIEWS

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

POROČILO / REPORT

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

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Jan Dominik BOGATAJ

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

Roman GLOBOKAR

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

Boris GOLEC

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

Tea GOLOB

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

Maria A. KHVATOVA

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

Katarina Lia KOMPAN ERZAR

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

Urška KRANJC JAKŠA

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

Jože KRAŠOVEC

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

Bogdan LUBARDIĆ

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

Matej MAKAROVIĆ

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

Piotr MORCHINIEC

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

Thuc Thi NGUYEN

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

Mari Jože OSREDKAR

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

Dejan PACEK

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

Porfirije PERIĆ

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

Barbara RIMAN

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

Tjaša STEPIŠNIK PERDIH

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

Bogoljub ŠIJAKOVIĆ

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

Matevž TOMŠIČ

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

Quy Thi Thanh TRUONG

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

Andrey A. TYAZHELNIKOV

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

Boštjan UDOVIČ

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

Michal VALČO

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

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

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

UDK/UDC: 159.922.8

DOI: 10.34291/BV2020/01/Kompan



Katarina Lia Kompan Erzar

Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževega razmišljanja o mladih

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

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

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

V okrožnici *Bog je mlad* papež Frančišek pravi:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Potencial mladostniškega obdobja v človekovem razvoju

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

čijo bogate odnose in bolj polno življenje za vso odraslost.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Medgeneracijsko povezovanje in sodelovanje

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

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

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

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

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

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

4.1 Razvoj modrostnega mišljenja pri mladostnikih

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

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

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

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

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

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

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

4.2 Medgeneracijski odnosi kot dejavniki tveganja v razvoju mladostniškega potenciala

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

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

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

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

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

Takole pravi o stari drži:

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

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

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

4.3 Sodelovanje med generacijami kot pogoj za razvoj mladostniškega potenciala

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

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

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

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

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

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

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

5. Sklep

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

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

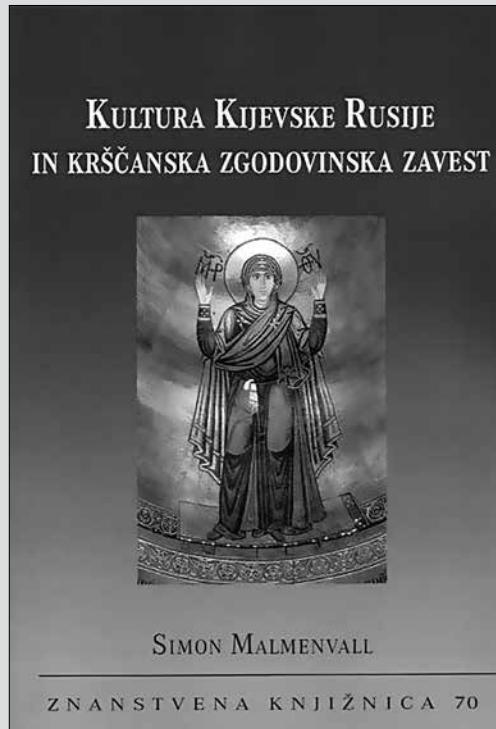
Pritrjuje mu tudi sodobna znanost. »Če ravnamo premišljeno, lahko otrokom pomagamo vzpostaviti integracijo, dajemo jim varnost, ko se začnejo odmikati od nas in vstopajo v svet mladostništva, saj bodo od nas prevzeli najboljše namere in povezave, ki jim jih lahko ponudimo. To je naš dar otrokom in dar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

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

Reference

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

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



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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

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

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

UDK/UDC: 165:111

DOI: 10.34291/BV2020/01/Sijakovic



Bogoljub Šijaković

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

Logos in nespoznavno: drobci za teorijo ne-spoznanja

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

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

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

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

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

1. Greek and Christian logos

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

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

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

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

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

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

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

2. Rationality and unknowability

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Contingency, religion, anthropodicy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abbreviations

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

References

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

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

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

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

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



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

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

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

UDK/UDC: 271.2-1Popović J.:273.4

DOI: 10.34291/BV2020/01/Lubardic



Bogdan Lubardić

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

References

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

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

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

UDK/UDC: 27-27-185.52

DOI: 10.34291/BV2020/01/Krasovec



Jože Krašovec

Od simbola besede v Svetem pismu do teologije o opravičenju

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

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

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

2. Razsežnosti pojma beseda v Svetem pismu in smeri hermenevtike

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

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

¹ Za angleško verzijo tega članka gl. Krašovec 2017.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Temeljni verski simboli in ekumenska teologija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Razsežnosti božje pravičnosti in opravičenje po veri

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Sklep

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

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

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

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

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

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

Reference

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



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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

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

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

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

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

UDK/UDC: 27-277.2:159.9

DOI: 10.34291/BV2020/01/Peric



Porfirije Perić

Svetopisemska eksegeza in psihologija: možnosti ustvarjalne sinergije

Biblical Exegesis and Psychology: Perspectives of Creative Synergy

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

2. Teoretične podlage

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

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

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

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

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

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

Odnosa med eksegezo in psihologijo ni mogoče pojasniti brez upoštevanja okvira

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

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

3. Zgled

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Sklep

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

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

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

Kratika

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

Reference

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

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

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

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

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

UDK/UDC: 27-1Lafon G.

DOI: 10.34291/BV2020/01/Osredkar



Mari Jože Osredkar

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

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

2. Biografija¹

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

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

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

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

3. Kronološka analiza razvoja misli Guyja Lafona²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Lafonovi učenci

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

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

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

5. Guy Lafon in Slovenci

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

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

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

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

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

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

6. Sklep

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

Reference

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

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

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

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

DOI: 10.34291/BV2020/01/Golec



Boris Golec

Prispevek k cerkvenoupravni sloveniki 17. stoletja

A Contribution to Church-Administrative Slovenica of the Seventeenth Century

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Besedilo umestitve Matija Prešerna
[pag. 204]

Inftallatio Sclavonica ad Parochiam

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

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

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

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

Lubi moÿ Farmani

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

[pag. 213]

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

Resp:[ondet] oblubim

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

R.[espondet] oblubim

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

R[espondet] oblubim

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

R[espondet] oblubim

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

R[espondet] oblubim

[pag. 214]

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

R[espondet] oblubim

His promijsis

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

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

*Facta vero profefsione fidei proceditur ad installationem
sequenti modo*

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

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

Vicarius Generalis.

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

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

4. Sklep

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

Kratice

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

Reference

Arhivski viri

ABP, OA, B 41.

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

NŠAL 572, Zapuščina Franc Pokorn, šk. 377.

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

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

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

Druge reference

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

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

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

UDK/UDC: 322:272(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/01/Pacek



Dejan Pacek

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

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

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

2. Omejitev vere in Cerkve na »zakristijsko krščanstvo«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

potrebno dovoljenje obeh roditeljev oziroma skrbnikov in pristanek mladoletnika.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1 Priprava in sprejetje zakona

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tako je zatrdil Košir in nadaljeval:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Vsebina zakona

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

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

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

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

¹³ »V SR Sloveniji je zagotovljena svoboda izpovedovanja vere.

Izpovedovanje vere je človekova zasebna stvar.

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

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

¹⁵ »Verske skupnosti so ločene od države.

Verske skupnosti so ločene od šole in varstvenih zavodov.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) z denarno kaznijo do 10.000 dinarjev:

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

č) z denarno kaznijo do 1000 dinarjev:

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

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

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

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

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

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

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

4. Namesto sklepa

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

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

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

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

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

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

Kratice

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

Reference

Arhivski vir

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

Časopisni in tiskani viri

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

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

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

Službeni list FNRJ. 1953. Št. 22.

Uradni list LRS. 1961. Št. 20.

Uradni list RS. 1991. Št. 22.

–. 2007. Št. 14.

Uradni list SFRJ. 1965. Št. 15.

–. 1974. Št. 9.

Uradni list SRS. 1976. Št. 15.

–. 1986. Št. 42.

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

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

Spletna vira

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

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

Druge reference

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

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

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

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

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

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

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

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

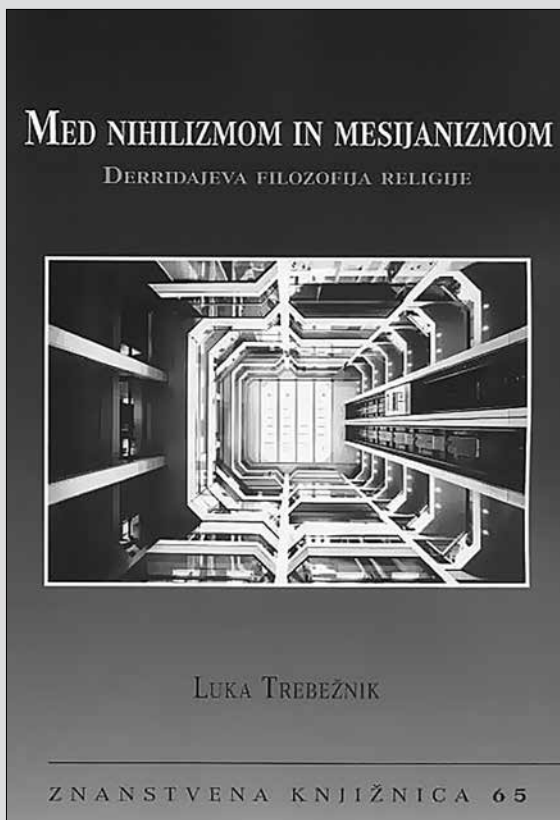
Pacek, Dejan. 2016. Nekateri bistveni vidiki odnosa med Svetim sedežem in Jugoslavijo v obdobju 1953–1970. V: Bogdan Kolar, ur. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 38, 361–383. Ljubljana: Teološka fakulteta.

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

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

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

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



Luka Trebežnik

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

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

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

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

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

DOI: 10.34291/BV2020/01/Riman



Barbara Riman

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

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

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

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

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

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

Keywords: Slovenes, Croatia, Slovene priests, Slovene associations

1. Slovenci na Hrvaškem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Cerkev in slovenska skupnost zunaj Slovenije

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Slovenski duhovniki med Slovenci na Hrvaškem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Sklep

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

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

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

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

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

Reference

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

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

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

UDK/UDC: 322:272

DOI: 10.34291/BV2020/01/Udovic



Boštjan Udovič

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

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

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

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

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

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

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

1. Introduction

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

The research combines quantitative and qualitative methods. Part of the analysis will employ historical analysis, another part the method of in-depth semi-structured interviews with people preparing homeland masses, while yet another part will use the empirical method of a survey conducted among students.

2. The theoretical framework of masses for the homeland

The 1992 Slovenian version of the Roman Missal (still in use) offers formulas for state- or nation-related opportunities for which a special mass can be celebrated. Under Masses and Prayers for Various Needs and Intentions, section II (For Civil Needs), we can find formulas for the following needs and intentions: For the Nation or State (17), For those in Public Office (18), For a Governing Assembly (19), For the Head of State or Ruler (20), For the Progress of Peoples (21), For Peace and Justice (22 A, B), For Reconciliation (22.a) and In Time of War or Civil Disturbance (23). The formulas differ in content, some include an Entrance Antiphon, a Collect, a Prayer over the Offerings, a Communion Antiphon and a Prayer after Communion, while others only include a Collect (see Table 1 for details).

INTENTION	Entrance Antiphon	Collect	Prayer over the Offerings	Communion Antiphon	Prayer after Communion
For the Nation or State	YES	YES	YES	YES	YES
For those in Public Office	NO	YES	NO	NO	NO
For a Governing Assembly	NO	YES	NO	NO	NO
For the Head of State or Ruler	NO	YES	NO	NO	NO
For the Progress of Peoples	YES	YES	YES	YES	YES
For Peace and Justice	YES	YES	YES	YES	YES
For Reconciliation	YES	YES	YES	YES	YES
In Time of War or Civil Disturbance	YES	YES	YES	YES	YES

Table 1: *Structure of content according to intention of mass (civil needs). Source: Own analysis based on the Roman Missal (Rimski misal 1992, 792–799).*

The table shows that the Roman Missal in use in Slovenia features full specific liturgical formulas for the masses for the nation or state and masses referring to the development of peoples and the future of a nation/state, while it only has a specific Collect when it comes to masses for state leaders or political assemblies, that is for personalised masses (referring to a specific person or group).

However, when it comes to masses for the homeland, we must also look at the intersection of the secular and religious elements, like performing the national anthem, flying the national flag in church, collaboration with protocol officials, etc. All these are state-related or political elements that merge with the religious in a mass for the homeland.

When it comes to music, masses for the homeland are still a religious ceremony, so the religious aspect prevails over the political one. Consequently, masses for the homeland must observe canon 1210 of the Code of Canon Law that »only those things which serve the exercise or promotion of worship, piety, or religion are permitted in a sacred place; anything not consonant with the holiness of the place is forbidden«. This canon also underlies all ordinances on church music issued in the last century, as well as all instructions derived from this ordinance. A ground-breaking document in the area of church music was *Tra le Sollecitudini*, a Motu Proprio promulgated by Pope Pius X in 1903. Under General Principles on church music, he wrote (1903):

»Sacred music should consequently possess, in the highest degree, the qualities proper to the liturgy, and in particular sanctity and goodness of form, which will spontaneously produce the final quality of universality. It must be holy, and must, therefore, exclude all profanity not only in itself, but in the manner in which it is presented by those who execute it.«

A similar view on the role of church music is reflected in the encyclical *Musicae sacrae disciplina* by Pope Pius XII (1955), where paragraph 31 states:

»The dignity and lofty purpose of sacred music consist in the fact that its lovely melodies and splendor beautify and embellish the voices of the priest who offers Mass and of the Christian people who praise the Sovereign God. Its special power and excellence should lift up to God the minds of the faithful who are present. It should make the liturgical prayers of the Christian community more alive and fervent so that everyone can praise and beseech the Triune God more powerfully, more intently and more effectively.«

The connection between church music and liturgy can further be found in many other analyses and sources. Current Pope Emeritus Benedict XVI wrote in a 1980 treatise (Ratzinger 2005, 166), when he was still the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, that music may only be part of liturgy if it is sacred. This means that in church only such activities should be performed that are related to services, and music should only be performed in the context of its purity and sanctity.

3. Masses for the homeland in Slovenia

A mass for the homeland is celebrated in the Ljubljana Cathedral, the informal *Mater et Caput* of church life in Slovenia, twice a year.¹⁸ Ahead of Statehood Day,

¹⁸ Masses for the homeland are also celebrated in other churches, but for our analysis the one in the Cathedral of St Nicholas in Ljubljana is the most important because it is attended by political figures and members of the diplomatic corps.

celebrated on 25 June, the mass is organised by the Slovenian Bishops' Conference, and the one marking Independence and Unity Day (26 December) is prepared by the Archdiocese of Ljubljana. The main celebrant is usually the president of the Slovenian Bishop's Conference, but it can also be another diocesan bishop or the apostolic nuncio.¹⁹ Representatives of the social and political life and members of the diplomatic corps are invited to attend the mass, high state officials, members of the European and Slovenian parliaments, representatives of the Slovenian Armed Forces and the Slovenian Police, court presidents and representatives of other religious communities in Slovenia (Orthodox, Evangelical and Muslim). The invited guests are seated in accordance with the rules of protocol, although this may be much more difficult than with the usual meeting halls due to the specifics of the liturgical setting (Petrič 2019; Kraner 2019).

In terms of structure, the mass for the homeland is divided into two parts: the pre-mass part and the mass part. The pre-mass part normally starts with an *Entrata Festiva*, usually performed on the organ, and a ceremonial procession to the altar. When the main celebrant reaches the altar, the *Entrata festiva* closes. This is followed by Slovenian and European anthems performed by the Brass Quintet of the Slovenian Armed Forces, after which the main celebrant kisses the altar and the mass itself begins with the entrance chant.

The first part of the mass, the Liturgy of the Word, is prepared by the main celebrant (who chooses the reading, usually the one regularly foreseen for that particular day)²⁰ and the members of the Military Vicariate.²¹ The latter prepare the Universal Prayer, incorporating the following intentions: (1) for the needs of the Church, (2) for public authorities and the salvation of the whole world, (3) for those burdened by any kind of difficulty, (4) for the local community or the homeland, and (5) for all the departed who contributed to independent Slovenia (Kraner 2019; Petrič 2019). The Liturgy of the Eucharist follows the prescriptions of the Roman Missal, and the only variation is in terms of music, where at least one hymn is to be sung by the assembled during this part of the mass.

Turning more closely to the music performed at masses for the homeland, we can see that the aspect of the state in music can be identified in the performance of both anthems (the Slovenian and the European one), while the music in the liturgical part is mainly religious, and only rarely bears any reference to the state/nation.²² This can be confirmed by analysing the musical programmes of (June) masses for the homeland, performed by the Slovenian Philharmonic Choir since

¹⁹ In 2019, marking the centenary of the reunification of Prekmurje with the rest of Slovene ethnic territory, it was celebrated by Dr Peter Štumpf, the Bishop of Murska Sobota.

²⁰ Normally there is only one reading.

²¹ Interviews with the people involved have confirmed there have never been any problems in the cooperation with members of the Slovenian Armed Forces, the Slovenian Police, the Protocol of the Republic of Slovenia, etc.

²² The choice of music is prepared by the conductor of the choir singing at the mass but needs to be approved by the Slovenian Bishops' Conference (for the mass in June) or the archbishop's secretary (for the mass in December).

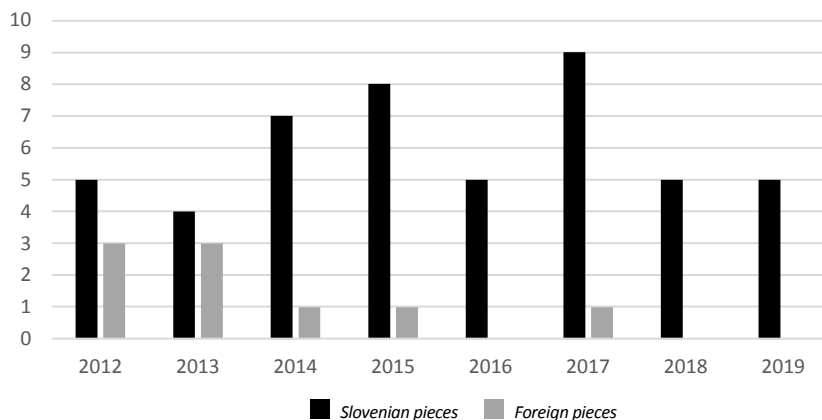


Figure 1: Performed musical pieces by origin. Source: Analysis based on programmes of *Zbor Slovenske filharmonije* (2019).

2012. This analysis shows that:

- the choir performed mostly works by Slovenian composers, while the foreign composers performed in this period were Rachmaninov, Bach, Elgar, Mendelssohn Bartholdy and Mozart (Figure 1);
- the programme changed every year, so the musical pieces did not repeat (with the exception of Alojzij Mav's *Bodi nam pozdravljena* and Hugolin Sattner's *Marija, če gledam tvoj mili obraz*);
- the choir also performed works by contemporary authors, including Damijan Močnik, Andrej Makor, Ivan Florjanc and Andrej Misson.

As for the masses the Slovenian Philharmonic Choir performed, in 2012 *Missa canonica* by Iacobus Gallus, in 2013 *Slovenska maša v čast sv. Cirilu in Metodu* by Matija Tomc, in 2014 *Slovenska maša v B-duru* by Ubald Vrabec, in 2015 *Missa brevis et simplicita* by Damijan Močnik, in 2016 *Tisoč let je že minilo* also by Močnik, in 2017 Mozart's *Orgelsolo messe*, in 2018 Močnik's *Maša v čast sv. Martinu Tourskemu*,²³ and in 2019 *Missa III. In honorem Sacratissimi Corporis Christi* by Stanko Premrl (Table 1).

	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Latin	YES	NO	NO	NO	YES	YES	YES	YES
Slovene	NO	YES	YES	YES	NO	NO	NO	NO

Table 2: Language of the sung mass Source: Analysis based on programmes of the Slovenian Philharmonic Choir (2019).

²³ This mass won a Slovenian competition marking 1700 years of birth of St Martin of Tours.

Table 2 above shows that in the analysed period 37.5 % of the masses were sung in the Slovene language and 62.5 % in Latin. When it comes to hymns and other songs, we can observe a reverse trend, as more than 90 % of them are sung in Slovene. But it is also important to consider whether these songs are in any way related to Slovenhood, the state or nation, or whether they are merely religious. Based on the programmes of the Slovenian Philharmonic Choir, we can see that they are mostly religious. Of all the hymns and songs that have been performed, three could be ascribed a partly mixed religious and state/nation-related character: Premrl's *Pozdravljena, Mati dobrega sveta* and *Poglej na nas z višave*, and *Marija skozi življenje* by Ignacij Hladnik. The latter has a national aspect because it has gained the status of an »unofficial national religious anthem« among Slovene Catholics rather than due to its text. Here, conductors could be bolder in including more songs that include a national/state-related aspect along with the religious one, such as Mav's *V tvojo hvalo, Priprošnjica, Kako te proslavljajo naše planine* by Mav or Ciril Vremšak, *Odprta so sveta nebesa* by Franc Kimovec, *Ovenčana je naša Kraljica* by Anton Jobst and *Slovenska zemlja* by Jakob Aljaž.

4. Do we need masses for the homeland at all?: a survey among social sciences and humanities students

4.1 Introduction and methods

The survey on the practice of holding masses for the homeland,²⁴ consisting of two parts (one with closed-ended and one with open-ended questions),²⁵ was created in the online survey system 1ka on 30 November 2018, and after a testing period was open to students between 30 December 2018 and 31 March 2019. The total number of respondents was 412 (N=412), of which 36 % were men and 64 % were women. The average age of the respondents was 24 years ($\sigma=7.47$). According to the field of study, the largest group were students of economics and business (48 %), followed by theology (20 %), translation and interpreting (9 %), political science (8 %) and musicology (5 %). As for the areas where the respondents come from, 19 % of them live in Ljubljana, 33 % live in other urban areas, 16 % in the suburbs and 33 % in rural areas. Since parts of the survey were related to the worldview, we asked the respondents to position themselves on the political scale between left and right, where the methodological scale was adapted to the characteristics of the Slovenian political system (i.e. which political parties or values they represent do respondents identify with). The average value was 49.2 ($\sigma=24.10$), which puts the average respondent in the political centre. This is similar to the results of Slovenian pollsters Modus and Mediana, which are exactly at 50.²⁶

²⁴ The content of this survey was close to one conducted by David Kraner, although he focused on the social representation of the Catholic Church. For more: Kraner (2018).

²⁵ The survey included a total of 31 questions, dealing mostly with respondents' view on the music performed at state ceremonies, masses for the homeland and party meetings.

²⁶ A statistical data analysis also showed that this was an almost perfect normal generational distribution.

On this basis, we also wanted to analyse the worldview tendencies according to the field of study. The structure of the respondents does not indicate great differences that could be symptomatic for the Slovenian political space. On the left–right scale, students of political sciences and those at the Faculty of Arts tend to be more to the left and theology students more to the right, while students of economics and business are in the centre (Table 3).

Field of study	Arithmetic mean	N	Standard deviation
International relations/European studies	34.93	28	23.382
Translation and interpreting	35.71	31	21.715
Political science	36.67	6	12.111
Musicology	41.05	21	29.867
Other	46.78	23	21.067
Economics and business	52.04	142	23.163
Theology	60.88	60	20.497

Table 3: *Political position according to faculty/field of study (0=extreme left, 100=extreme right). Source: Own calculations.*

4.2 Review of empirical results

In Q27 and Q28, the respondents were asked whether they think masses for the homeland are needed and make sense. For 47 % of the respondents, the answer was affirmative, and 53 % said no. As expected, the practice of celebrating masses for the homeland was widely supported by theology students (83.6 % said yes), while they had the least support among translation and interpreting students at the Faculty of Arts (78.1 % said no). The practice is also mostly seen as unnecessary by students of economics and business, as well as international relations and European studies, but it is supported by a majority of musicology students. There was also a roughly even split in support by gender. Male respondents were split quite closely along the middle (49.6 % yes, 50.4 % no), but a slightly larger share of female respondents saw masses for the homeland as unnecessary (45.2 % yes, 54.8 % no). As expected, masses for the homeland have more support among the respondents from rural areas, and less among those who come from Ljubljana and other urban areas, with Ljubljana showing the lowest support (Figure 2).

In general, we can establish that students do not oppose the practice of masses for the homeland, but they do not see them as a potential source of statehood-building. In this respect, most of the respondents see masses for the homeland as a merely religious ceremony that is in the domain of the Catholic or Evangelical Churches and has no effect on the work of the state or its functions of political statehood-building. Those who do oppose the practice, mostly do so because of personal reasons/views or based on their interpretation of Article 7 of the Constitution of the Republic of Slovenia (»I see no reason for mixing the Church in state business.« »In Slovenia we have a separation of the religious and secular.« »A modern state is a secular one.« »The Church should be separated from the state and state ceremonies.«).

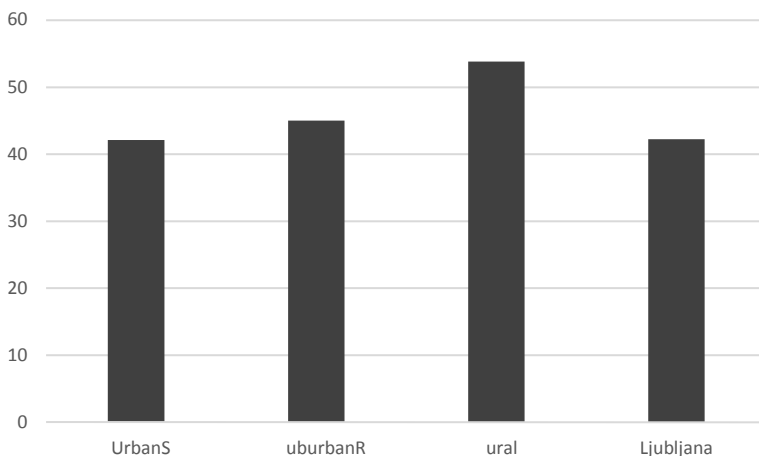


Figure 2: Support for masses for the homeland according to area of residence (in %). Source: Own depiction.

Some did not even know masses for the homeland exist («I'm not religious, and I didn't know this exists.»), while some are indifferent to the practice («Let them pray if they want to.» «Praying never hurts.» «Why not? If people are convinced it helps and it's not hurting anyone?»). But on the other side, the supporters of this practice also base their support on their personal views («I'm religious, so I want to pray for my homeland.» «Everyone has the right to support their country and homeland in their own way, and religious people also do this through prayer and worship services.» «Such things [the homeland] should be laid before God too.»). The answers to the open-ended questions that are interesting from the perspective of statehood and its strengthening include those highlighting that masses for the homeland are not necessarily understood as a merely religious ceremony, but can also serve as an element of national cohesion, of building and reinforcing statehood or a common identity, and a source of internal and external soft power. This shone through particularly in the statements that made a connection between masses for the homeland and the nation/state («Religion is also part of the Slovene culture, and this is part of the Slovene nation.» «Even though I'm not religious myself and stand firmly behind the secular concept, I believe masses for the homeland make sense for those who believe in God.» «Catholics and Lutherans make up a large portion of the Slovene nation (and culture), so we also need to respect this way of fostering Slovenehood.» «Patriotism is a binding element among believers too.» «[Masses for the homeland] encourage a sense of connection. Everyone can contribute to a good atmosphere in the country in their own way. Believers do it with prayer.» «They are important to the community of people who belong to a particular Church, so they should also be respected by those of us who don't attend them.»). However, some of the respondents are also of the opinion that masses for the homeland are harmful for the state and statehood, since «the Church shouldn't be bolstering nationalistic sentiments in

the country,« »masses for the homeland divide citizens, believers and non-believers,« »the Church is manipulating with masses for the homeland,« »I don't relate nationality with religion, that's why they are harmful.« Nevertheless, there were many more respondents who actively or passively support the practice of masses for the homeland than those who actively oppose it.

5. Conclusion

At the beginning of this discussion, we set two research questions, which we attempted to answer with this research. The first research question focused especially on the presence of religious and state/statehood-related elements in masses for the homeland. We have established that the structure of masses for the homeland separates completely the secular and the religious parts. The secular takes place before the main celebrant kisses the altar (the main celebrant waits at the altar until both anthems are finished), and the religious part starts with the kissing of the altar and the entrance chant. Although the two spheres are separated, a partial mix of state-building and religious aspects can be observed in the sermon, the Universal Prayer (prepared by the Military Vicariate) and in the choice of music performed during the mass. For the most part, the music is mainly religious, but occasionally the conductor also chooses hymns/songs that include a particular nation-related topic. In general, we can conclude that masses for the homeland do not diverge in any way from the prescriptions on the use of music in the Catholic Church, or from the instructions on liturgy.

The second research question referred to the statehood-building aspect of masses for the homeland. Here, we should point out that masses for the homeland are a combination of religious and state-related elements, despite being mainly a worship service. This notwithstanding, the prayers are dedicated to an organisation (the state) that is outside the jurisdiction of the Church, which by definition makes masses for the homeland a mix of state-linked and religious aspects. This is also evident from the list of invited attendants, which includes not only the highest political decision makers but also members of the diplomatic corps, who report on this event back to their own capitals. Masses for the homeland are thus an activity that strengthens the state's political statehood externally. Finally, the fact that masses are not merely a matter of religion is confirmed by the answers from the survey presented here. The respondents largely see masses for the homeland as related to the state, although their value judgements on this relationship depend on their worldview and attitude to the Church.

All this leads to the conclusion that masses for the homeland have the potential to foster statehood if they were developed and directed in coordination between the state and the Catholic Church. However, this can hardly be expected, at least in the near future. In the heated political atmosphere that has not been tempered for years, the state and the Catholic Church are growing further and further apart. The state does not deal with masses for the homeland, or simply

takes a passive stance towards them, while the Catholic Church places them too little in the sphere of statehood-building and keeps them in the sphere of religion. Therefore, this is a missed opportunity for fostering statehood, both internally and externally, which would have been beneficial for both actors.

References

- Agreement between the Republic of Slovenia and the Holy See on Legal Issues.** 2004. Official Gazette of the Republic of Slovenia 13/2004.
- Alešovec, Jakob.** 1879. Rešpehtarjova kuharica. *Brencelj* 11, no. 23–24, n.p.
- Aljaž, Jakob.** 1880. V obrambo pravega cerkvenega petja in g. Forsterja. *Slovenski narod* 13, no. 18–23 (January), n.p.
- Ambrožič, Matjaž.** 2006. Prvi stiki med novo Jugoslavijo in Svetim sedežem. *Bogoslovni vestnik* 66, no. 2:261–291.
- Arbeiter, Jana.** Symbolic importance of diplomatic protocol: common heritage and order of precedence of seven countries of former Yugoslavia. *Revista româneza de științe politice* 19, no. 2:157–174.
- Catechism of the Catholic Church.** 1993. [Http://www.vatican.va/archive/ENGO015/_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENGO015/_INDEX.HTM) (Accessed April 13, 2019).
- Codex Iuris Canonici.** 1983. [Http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html) (Accessed April 13, 2019).
- Gabrič, Aleš.** 2003. Izključevanje Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 63, no. 2:255–280.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2015. Anton Strle na zatožni klopi. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 3:569–579.
- . 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:423–437.
- Hančič, Damjan.** 2015. Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 4:649–657.
- Jamnik, Anton.** 2011. Nadškof Šuštar in slovenska samostojnost. Ljubljana: RTVSLO, 14 July. <https://www.rtvsl.si/osamosvojitve/novica/65> (Accessed April 13, 2019).
- Kajfež, Darja.** 1998. Foerster na Slovenskem. In: Edo Škulj, ed. *Foersterjev zbornik*, 33–47. Ljubljana: Družina.
- Kraner, David.** 2018. Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:611–624.
- . 2019. Interview on masses for the homeland. Ljubljana, June 2019.
- Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and mission. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 3:435–448.
- Lampret, Urška, and Peter Rožič.** 2017. Braniteljica življenja: Cerkev in človekove pravice med komunistično revolucijo. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:311–324.
- Macuh, Bojan, and Andrej Raspor.** 2018. Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:641–660.
- Martinjak Ratej, Ana.** 2016. Totalitarizem kot politična religija. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:51–62.
- Mihelič, Rok.** 2015. Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 1:129–142.
- Mlakar, Boris.** 2003. *Slovensko domobranstvo*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Mozetič, Iztok.** 2012. Kongresi Osvobodilne fronte in katoliška Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 72, no. 1:101–112.
- Nguyen, Quang Hung, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina and Olga V. Popova.** 2019. The Relationship between the State and the Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:521–533.
- Pacek, Dejan.** 2017. Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 1:53–65.
- . 2018. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975. 1. del. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:745–766.
- . 2019. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975. 2. del. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:153–179.
- Petkovšek, Robert.** 2019a. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31.
- . 2019b. Vloga teološkega študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:473–490.

- Petrič, Iztok.** 2019. *Interview on masses for the homeland*. Ljubljana, June 2019.
- Pirc, Joško.** 1990. Rimski katolik in ločitev duhov. In: Edo Škulj, ed. *Mahničev simpozij v Rimu*, 109–126. Celje: Mohorjeva družba.
- Pius X.** 1903. Tra le sollecitudini. Motu proprio. <http://liturgyoffice.org.uk/Resources/Music/PiusX-Tra-le-sollecitudini.pdf>. (Accessed April 13, 2019).
- Pius XII.** 1955. *Musicae Sacrae Disciplina*. Encyclical. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_25121955_musicae-sacrae.html (Accessed April 13, 2019).
- Ramšak, Jure.** 2019. *(Samo)upravljanje intelekta: družbena kritika v poznosocialistični Sloveniji*. Ljubljana: Modrijan.
- Ratzinger, Joseph.** 2005. Teološki problemi cerkvene glasbe. *Communio* 15:161–172.
- Rimski misal.** 1992. Ljubljana: Gorenjski tisk.
- Roter, Zdenko.** 1996. Država in cerkev – kako naprej?. *Teorija in praksa* 33, no. 1:73–85.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:269–278.
- Svetlič, Rok.** 2016. Religija kot »le podlaga« države. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:37–49.
- Škrabec, Stanislav.** 1884. Opombe glede obrednika tretjega reda. *Cvetje z vertov svetega Frančiška* 5, no. 12:357–366.
- Urad za stike z javnostjo SŠK.** N.d. No. 1079/13. Information available with the author.
- Vaupot, Sonia.** 2019. The Relationship between the State and the Church in Vietnam through the History of the Society of Foreign Missions of Paris. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:825–836.
- Vrtovec, Jernej.** 2016. *Vloga nadškofa Šuštarja pri osamosvojitvi Slovenije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Zbor Slovenske filharmonije.** 2019. Non-public data.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 161–175

Besedilo prejeto/Received:05/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 316.74:2

DOI:10.34291/BV2020/01/Golob



Tea Golob, Matej Makarovič in Matevž Tomšič

Pomen religioznosti za evropsko identiteto mladih

The Significance of Religiousness for European Youth's Identity

Povzetek: Članek obravnava pomen in razumevanje evropske identitete med mladimi in prikazuje njeno vlogo v konstrukciji in ohranitvi skupnega prostora vrednot in pripadnosti. Zgodovinski, kulturni in duhovni vidiki evropskega prostora so tako postavljeni na stičišče ambivalentnih družbenih procesov in njihovih večplastnih razumevanj pri posameznikih. Članek – na podlagi razlikovanja med različnimi razsežnostmi evropske identitete – predstavi stališča mladih do skupnih evropskih pripadnosti, ki odsevajo kompleksnost sodobnega družbenega reda in odslikavajo obstoj različnih dimenzij evropskega prostora. Pri tem pa na podlagi empiričnih podatkov poudarja, da je duhovna dimenzija Evrope, posebno njen religiozni vidik, kljub eroziji tradicionalnih družbenih spon še vedno ključni dejavnik pri ohranjanju občutij skupne pripadnosti Evropejcev.

Ključne besede: Evropa, identiteta, religija, mladi, linearna regresija

Abstract: The article discusses the significance and understanding of European identity among the youth and demonstrates its role in the construction and maintenance of the common space of values and belongings. Historical, cultural and spiritual aspects of European space are thus placed in the centre of ambivalent social processes and their multi-layer understandings by the individuals. Based on the distinction between different dimensions of European identity, the article shows the attitudes of youth towards common European belongings, which indicate the complexity of contemporary social order and reflect the existence of various dimensions of European space. Based on the empirical data, it underlines that – despite the erosion of traditional social bonds, the spiritual dimension of Europe, especially its religious aspect, remains a crucial factor in the maintenance of common belongings of the Europeans.

Keywords: Europe, identity, religion, youth, linear regression

1. Uvod¹

Evropa kot ekonomski, politični in kulturni prostor je v današnjem družbenem kontekstu izpostavljena hitrim spremembam, specifičnim geopolitičnim situacijam in kulturni raznovrstnosti. V času večjih individualnih izbir, ki vplivajo na posameznikovo dožemanje družbenih prostorov in na izgrajevanje identitet in občutkov pripadnosti (prim. Giddens 1991), pa njena duhovna dimenzija nikakor ni zbledela. Tako ima religija pomembno vlogo tudi v dobi, ko so identitete postale bolj fleksibilne in fluidne in so predmet nenehne konstrukcije in imaginacije (Appadurai 1996). Identitete se izoblikujejo skozi proces oblikovanja pomenov in občutkov pripadnosti, ki niso vnaprej določena in nespremenljiva kategorija (Jenkins 1996; Delanty in Rumford 2005, 66–67). Pomembno vlogo pri tem igra tudi narativna dimenzija, ki poudarja vlogo skupnih naracij in spominov pri dožemanju kontinuitete skupnosti in njene prihodnosti. Kljub sodobni ambivalentnosti, hibridnosti in večplastnosti identitet kot odsevu globalne povezanosti, pospešene mobilnosti in tehnološkega razvoja (Budd idr. 2017; Fric idr. 2019; Rek 2019) pa ne smemo pozabiti, da so vse identitete vedno tudi družbene in nastajajo v odnosu do skupnosti (Jenkins 1996, 11) na različnih ravneh, torej na lokalni, nacionalni, evropski in morda tudi na globalni ravni. Nikakor ne smemo zanemariti tistih elementov, kakor so odnos do naroda, etnije in religije, ki sodijo v polje »globoke zakoreninjene« kulture (Mishler in Pollack 2003, Pye 2003) kot nečesa relativno trajnega, esencialnega in koherentnega. Ti elementi igrajo zelo pomembno vlogo pri ohranjanju in dolgoročnem vzdrževanju različnih identitet.

Raziskovanje sodobnih procesov oblikovanja identitet in odnosa do kolektivnih občutkov pripadnosti je zlasti zanimivo, če se osredotočimo na mlade. Procesi individualizacije, tehnološka ekspanzija in razvoj komunikacijskih orodij in kanalov so to populacijo še posebej zaznamovali. Kakor so že prikazale prejšnje raziskave (Ule 2008), so mlajše generacije intenzivneje izkoreninjene iz tradicionalnega družbenega konteksta kakor starejše generacije, ki so bolj rigidno umeščene v rutine, pričakovanja in navade. Adolescenca pomeni težavno obdobje tveganih in nepredvidenih situacij, ki označujejo prehod iz otroštva v odraslo dobo, v kateri je posameznik sposoben prevzeti vloge in odgovornosti odraslih. V obdobju znatnih strukturnih sprememb in novih vidikov tveganja (Beck 2003) je prehod v odraslost postal še zahtevnejši. Od mladih se pričakuje, da prevzamejo odgovornosti za svoja dejanja v nestabilnem in nepredvidljivem okolju in konstruirajo občutek individualne identitete v odnosu s fluidnim družbenim kontekstom in omajanimi sidrišči družbene semantike. V svetu, ki je izgubil ontološko varnost (Giddens 1991), so konstrukcija identitete, izgrajevanje položaja v družbi in aspiracija prihodnjih ciljev neizpodbitno zahtevne naloge. Vprašanje, ki si ga ob tem zastavljamo, je, kakšna je vloga skupnega evropskega prostora v tem procesu in kakšne identitete se v tem kontekstu ustvarjajo. Zanima nas tudi, kakšna je vloga globlje zakoreninjenih ele-

¹ Empirični podatki, ki so uporabljeni v članku, so bili zbrani v okviru projekta Creative Europe Culture programme (<https://www.glej.si/en/programmes/id-babylon>), ki ga je finančno podprla Evropska komisija.

mentov kulture pri občutenju evropske identitete med mlado populacijo. To omogoča vpogled v prihodnje izzive skupnih evropskih temeljev in družbe.

Namen tega članka je trojen. Na podlagi analize podatkov iz raziskave o odnosu slovenske mladine do Evrope želimo najprej pokazati, katere so glavne razsežnosti evropske identitete, in ugotoviti, kako se te razsežnosti izražajo med mladimi v Sloveniji. V drugem koraku bomo preverili, v kolikšni meri bi lahko z religiozno identiteto in z drugimi potencialno pomembnimi dejavniki pojasnili navzočnost (oziroma odsotnost) posameznih vidikov evropske identitete med slovensko mladino. Nazadnje pa bomo preverili, ali je mogoče govoriti o evropski identiteti kot o celovitem konceptu, ki združuje vse ključne razsežnosti, in kako bi lahko njevgo navzočnost oziroma odsotnost povezali z religijo in z drugimi dejavniki. Naša ključna hipoteza je, da instrumentalni razlogi, povezani z višjo ravno kvalitete življenja, niso dovolj, da bi posameznik čutil identifikacijo z Evropo, ampak je za to pomembna kulturna dimenzija, pripadnost skupni duhovni in s tem tudi religijski tradiciji. V evropskem kontekstu seveda govorimo o dediščini krščanstva, ki kljub sekularizaciji in tezam o zatonu religije še vedno pomeni pomemben temelj vrednot in moralno-etičnih orientacij ljudi na »stari celinik«.

2. Konceptualizacija evropske identitete

Koncept evropske identitete je navdihnil paleto akademskih, strokovnih in političnih premislekov in raziskav, ki odsevajo njeno kompleksnost in nejasnost v odnosu do ambivalentnih percepcij evropskega prostora. Ta prostor je po eni strani razumljen kot geografski in zamišljeni teritorij, po drugi strani pa kot politična in družbena entiteta.

V članku obravnavamo evropsko identiteto širše od zgolj pripadnosti Evropski uniji. Tega ne smemo enačiti z Evropo, klub temu da se oba pojma v vsakdanji rabi pogosto zamenjujeta. Evropa je precej širši pojem kakor Evropska unija, saj se občutek evropejstva ne nujno povezuje s podporo politični uniji (prim. Buecker, 2006). Kakor pravijo Immerfal idr. (2009, 326), je treba konceptualno ločiti med identiteto in mnenji o sami evropski integraciji. Podobe Evrope so zgrajene na kulturnih in humanističnih temeljih, vezanih na demokracijo, človeške pravice in strpnost, ki ne nujno korelira pozitivno z odobravanjem Evropske unije.

Na razumevanje Evrope vplivajo različni zgodovinski, ekonomski, politični in družbeni konteksti. Temelje različnih pojmovanj lahko poiščemo v nastanku Evrope kot politične entitete v kontekstu islamske grožnje krščanstvu, ki je v širokem smislu vezan na ideje, vrednote in ideale evropske civilizacije (Delanty in Rumford 2005). V ruševinah druge svetovne vojne in kot posledica tega ameriške intervencije so se te podobe okrušile. Politična in družbena nestabilnost je vodila v nastanek novih konceptualnih temeljev. Potreba po ekonomskem sodelovanju med evropskimi državami je spodbudila nove politične intervencije, ki so vodile v današnjo Evropsko unijo. Od samega začetka pa je bil projekt integracije močno povezan z vlogo skupne evropske zgodovine in kulture.

Še danes močno odmevna izjava enega od tako imenovanih ustanovnih očetov Evropske unije, Jeana Monneta: »Če bi moral začeti znova, bi začel s kulturo.« To je vezano na predpostavko, da je ideja Evrope ključ do legitimacije Evropske unije. Ne glede na to, ali je Monnet dejansko izrekel te besede (Mokre 2007), je kultura zavzela pomembno mesto v integracijskih procesih. Politična skupnost, ki je demokratsko organizirana, potrebuje suveren demos, neka določena stopnja lojalnosti in pripadnosti politični skupnosti pa je njen prvi pogoj. Samo če se nekdo prepozna kot del družbe, lahko sprejema kolektivne odločitve, ki niso neposredno vezane na osebno korist (prav tam). Kultura je tako esencialni element evropskih integracij. Prav tako je v ospredje prišlo spoznanje, da gre evropska identiteta pravzaprav za roko v roki z nacionalno identiteto (glej Bruter in Harrison 2012).

Kljub številnim naporom Evropske komisije prek različnih projektov in iniciativ pa bi težko rekli, da obstaja močna kolektivna evropska pripadnost. Kakor pravita Checkel in Katzenstein (2009), je treba ločevati med evropsko identiteto kot političnim projektom in kot družbenim procesom. Pri tem igrajo pomembno vlogo nekateri družbeni procesi na transnacionalni ravni, ki lahko vplivajo na formacijo identitet. Transnacionalnost ne pomeni odmika od nacionalnosti, ampak nadgradnjo nacionalnih sentimentov. Sodobne identitete odsevajo vpliv nacionalnih okvirov in zakoreninjenih kulturnih pomenov, hkrati pa opozarjajo na instrumentalne in fluidne identitetne plasti.

3. Operacionalizacija razsežnosti evropske identitete

Različni vidiki in koncepti evropske identitete vodijo tudi v različne pristope k njeni operacionalizaciji, ki je razpeta med poplavo različnih definicij in dostopa do podatkov. Kakor je že bilo poudarjeno (Kaina in Karolewski 2009, 18; Pichler idr. 2012), je na splošno med raziskovalci mogoče opaziti pomanjkanje primernih podatkov, ki bi bili standardizirani, longitudinalni, zanesljivi in veljavni, pa tudi primanjkljaj primernih merskih instrumentov. Ti instrumenti odsevajo različna razumevanja o tem, kaj Evropa sploh je in kaj pomeni biti Evropejec, in nesposobnost zadostne utemeljitve razlik med kulturnim občutkom pripadnosti in politično definicijo vključenosti. Prav tako je treba poleg stopnje identifikacije posameznikov z Evropo upoštevati, ali se jim koncept Evrope in evropejstva sploh zdi relevanten. Na tej podlagi so Pichler idr. razvili konceptualno ogrodje, na katero se navezujejo tudi v naši lastni raziskavi (Pichler idr. 2012, 9). V tem kontekstu je treba v prvi vrsti ločiti med kategorizacijo, pomeni, identifikacijo in pomembnostjo.

	Ključni koncept	Podrejeni koncepti
Evropska identiteta	Kategorizacija (kognitivna)	Kategorija prepoznave Kategorija jasnosti Kategorija pomembnosti
	Pomeni	Kulturni Politični Kozmopolitski Moralni Pragmatični
	Identifikacije (evalvirane)	Navezanost Pripadnost Ponos
	Pomembnost	Pogostost aktivacije Pomembnost Specifičnost/splošnost

Tabela 1: *Konceptualizacija evropske identitete. Vir: Prilagojeno po Pichler idr. 2012, 9.*

Indikatorji kategorizacije zadevajo kognitivni aspekt evropske identitete in odgovarjajo na ključna vprašanja, ali ima za nekoga ideja Evrope in biti Evropejec sploh smisel v vsakdanjih situacijah. Indikatorji pomena ponujajo poglobljeno znanje o tem, kako ljudje sploh dojemajo Evropo in evropejstvo. Tretji koncept zadeva proces identifikacije kot emocionalne absorpcije Evrope in biti Evropejec v konceptualizacijo samega sebe. Zadnji koncept pa obravnava, kako pogosto in v katerih situacijah ljudje vidijo Evropo kot bistveno v vsakdanjem življenju (po Pichler idr. 2012).

Omenjeno konceptualizacijo vidimo kot celovit miselni okvir obravnave evropske identitete, ki pa je preveč kompleksen, da bi ga lahko neposredno preslikali v anketni vprašalnik. Uveljavljene raziskave, kakor je Eurobarometer, ki so na to tematiko resda precej pozorne, navadno operirajo le z manjšim delom te konceptualizacije oziroma so v tem smislu večinoma precej pomanjkljive. A čeprav ne moremo neposredno prenesti vse kompleksnosti v vprašalnik, smo skušali v okviru naše raziskave zajeti vse ključne vsebine Pichlerjevega modela, tako da smo jih preslikali v šest trditvev in merili stopnjo strinjanja z njimi na šeststopenjskih Likertovih lestvicah od 0 (»Nikakor se ne strinjam«) do 5 (»Popolnoma se strinjam«).

Tako smo s posameznimi trditvami merili:

1. Kulturni pomen evropske identitete kot navezanosti: »Počutim se močno navezanega na Evropsko unijo, ker predstavlja našo skupno kulturo in civilizacijo.«
2. Politični pomen evropske identitete kot navezanosti: »Počutim se močno nave-

zanega na Evropsko unijo, saj mi omogoča izvajati moje politične pravice.«

3. Kozmopolitski pomen evropske identitete kot navezanosti: »Počutim se močno navezanega na Evropo, ker omogoča kozmopolitansko, mednacionalno in medčloveško povezovanje prek meja.«
4. Pragmatični pomen evropske identitete kot navezanosti: »Počutim se močno navezanega na Evropo, ker omogoča svobodno prečkanje državnih meja, pocepi uporabo telefona zunaj Slovenije in druge praktične prednosti.«
5. Evropsko identifikacijo v smislu čustvene pripadnosti: »Vesel(-a) sem, ker sem Evropejec (Evropejka).«
6. Evropsko identifikacijo v smislu ponosa: »Ponosen(-sna) sem, da sem Evropejec (Evropejka).«

Tako smo prek zgornjih trditev zajeli evropske identifikacije v smislu *navezanosti* (prve štiri trditve), čustvene *pripadnosti* (peta trditev) in *ponosa* (šesta trditev). Hkrati smo prek prvih štirih trditev zajeli evropsko identiteto v *kulturnem*, *političnem*, *kozmpolitskem* in v *pragmatičnem* smislu. Prek uporabe Likertovih lestvic za vsako od trditev smo zajeli tudi *pomembnost* posamezne kategorije oziroma njeno izrazitost. Idealno bi bilo seveda, če bi lahko vsako posamezno razsežnost evropske identitete merili z več kakor enim samim vprašanjem, vendar zaradi razumljivih omejitev v obsegu vprašalnika to v okviru te raziskave ni bilo mogoče. Kljub temu je naš nabor vprašanj o evropski identiteti temeljitejši kakor v večini drugih anketnih raziskav na temo evropske identitete.

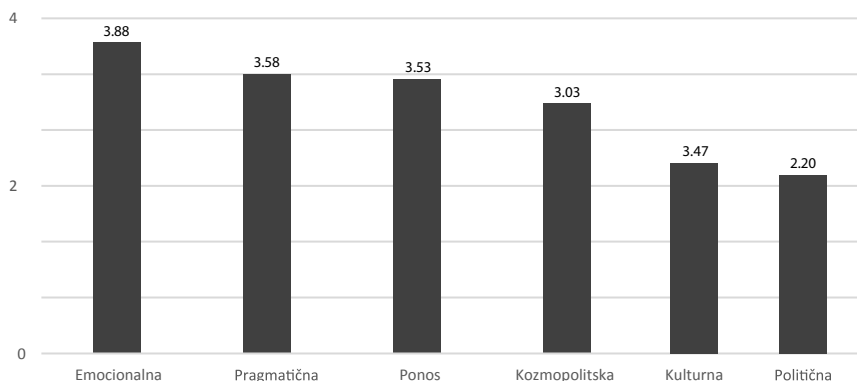
Sestava vprašalnika in anketiranje sta potekala v okviru projekta ID Babylon.² Vprašalnik je bil v Sloveniji realiziran prek spleta od 30. novembra 2018 do 17. januarja 2019 z uporabo spletnega portala 1ka³ na vzorcu 149 mladih v starosti od 15 do 22 let, torej v obdobju, ki se tipično pokriva s srednjo šolo s in prvo stopnjo bolonjskega študija. Glede na naravo izvedbe anketiranja lahko v strogem smislu govorimo o priložnostnem vzorčenju, zato je treba statistična sklepanja, ki jih na vzorcu izvajamo, razumeti z ustreznimi zadržki, anketni del naše raziskave pa kot pilotnega. Kljub tej nedvomni omejitvi pa ocenjujemo, da je raziskava prinesla pomembne vpogleda, ki bodo relevantni za nadaljnje kvantitativno raziskovanje evropske identitete v Sloveniji in v drugih evropskih državah.

4. Vpliv religiozne identitete na evropsko identiteto in njene posamezne razsežnosti

Glede na stopnjo strinjanja s posamezno trditvijo je med našimi anketiranci najizrazitejša emocionalna evropska identiteta. Povprečna raven strinjanja na lestvici

² European Commission, Creative Europe Culture programme (<https://www.glej.si/en/programmes/id-babylon>).

³ 1KA (Verzija 17.05.02) [programska oprema] (2017). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede. Dostopno prek <https://www.1ka.si>.



Graf 1: Razsežnosti evropske identitete med mladimi. Vir: Naša lastna raziskava in izračuni.

od 0 do 5 s trditvijo, ki jo je izražala, je bila tako kar 3,88. Dokaj očitno je torej izraženo veselje nad dejstvom, da so anketiranci »Evropejci«. Na drugem in na tretjem mestu sledita z zanemarljivo majhno medsebojno razliko pragmatična identiteta (3,58) in ponos (3,53). Prva izraža dokaj velik poudarek na navezanosti na Evropo v povezavi s konkretnimi praktičnimi koristmi, ki jih prinaša Evropska unija. Druga je v smislu posameznikovega ponosa, da je Evropejka oziroma Evropejec, abstraktnjša, a zelo podobno intenzivna. Na četrto mesto so anketiranci s povprečno stopnjo strinjanja 3,03 umestili kozmopolitski pomen evropske identitete, ki poudarja predvsem nadnacionalno in medčloveško povezovanje, segajoče prek meja. Nasproti kozmopolitski lahko v nekem določenem smislu postavimo evropsko kulturno identiteto, ki izpostavlja evropsko kulturo in civilizacijo. Čeprav obe poudarjata preseganje meja znotraj Evrope, ta kljub vsemu hkrati implicira kulturno-civilizacijske razlike med skupnim evropskim prostorom in preostalim svetom. Izraženo povprečno strinjanje s trditvijo o kulturni evropski identiteti je znašalo 2,47. Relativno najnižje se je uvrstila politična evropska identiteta kot navezanost na Evropsko unijo v smislu izvajanja političnih pravic: povprečna ocena je bila le 2,2. Rezultate grafično povzemamo v grafikonu 1.

V naslednjem koraku nas zanima, ali in v kolikšni meri religija kot vidik posameznikove identitete vpliva na vsako od teh razsežnosti evropske identitete. Izrazitost religiozne identitete smo pri tem merili prek stopnje strinjanja s trditvijo: »Religija je ključni del moje identitete«.

Pri tem pa lahko resnični učinek religiozne identitete pravilno izmerimo samo, če ob tem upoštevamo tudi druge možne dejavnike, ki bi utegnili vplivati na navzočnost oziroma odsotnost posameznih razsežnosti evropske identitete. V ta namen uporabljamo statistično metodo linearne regresije, tako da za vsako od razsežnosti evropske identitete postavimo linearni regresijski model, ki vsebuje posamezno razsežnost evropske identitete kot odvisno spremenljivko (posledico), religiozno identiteto in druge hipotetične dejavnike te razsežnosti evropske identitete pa kot neodvisne spremenljivke oziroma morebitne vzroke.

Na demografski in strukturni ravni preverjamo učinek spola, starosti in samo-ocenjenega materialnega stanja (»Imam dovolj denarja, da pokrijem svoje osnovne potrebe«). K temu smo dodali tudi vprašanja, ki preverjata, koliko je posameznik v svojem življenju prebival v Sloveniji oziroma zunaj nje. Tako razlikujemo na eni strani med tistimi, ki so več kakor tri mesece prebivali v tujini, in preostalimi, na drugi strani pa med tistimi, ki so večino svojega življenja preživel v Sloveniji, in tistimi, ki so večino življenja preživel drugje.

Kot potencialno zanimivo v odnosu do evropske identitete smo vključili tudi nacionalno identiteto, ki smo jo opredelili v odnosu do države – torej ne v etničnem smislu, ampak bolj v smislu pripadnosti državi – prek stopnje soglašanja s trditvijo »Slovenijo vidim kot svojo deželo«. Konkretna praksa ljudi, ki bi prav tako utegnile vplivati na različne vidike evropske identitete, pa so vključevale ocenjeno stopnjo pogostosti posameznega ravnanja v letu 2018 na lestvici od 0 (»Nikoli«) do 5 (»Zelo pogosto«):

- druženje z ljudmi iz drugačnih kulturnih okolij (kakor je anketirančevo),
- druženje z ljudmi iz drugih evropskih držav prek socialnih omrežij,
- druženje z ljudmi iz drugih evropskih držav osebno/v živo.

V preliminarni analizi smo ugotovili, da spol in starost ne vplivata na nobeno razsežnost evropske identitete, zato sta iz nadaljnjih analiz izpuščena. Končne rezultate prikazujemo v tabeli 2, v kateri so prikazani standardizirani regresijski koeficienti za vse tiste neodvisne spremenljivke, ki vplivajo na posamezne razsežnosti evropske identitete. Višje vrednosti pomenijo večji učinek posameznega dejavnika, negativne vrednosti negativni učinek, prazna celica v tabeli pa pomeni, da konkretni dejavnik nima statistično dokazljivega učinka na posamezno razsežnost evropske identitete.⁴

⁴ Zaradi narave našega vzorca ne moremo uporabljati testov statistične pomembnosti v strogem smislu, vendar smo zaradi preglednosti vključili le tiste koeficiente, ki bi bili statistično zanesljivi ob manj kakor 10-odstotni stopnji tveganja. Za vsakega od regresijskih modelov smo izračunali tudi determinacijski koeficient (R^2), to je: skupni delež variance odvisne spremenljivke, ki jo model pojasnjuje – oziroma z drugimi besedami, v kolikšni meri nam upoštevani nabor neodvisnih spremenljivk oziroma hipotetičnih dejavnikov pojasnjuje posamezno razsežnost evropske identitete. Ta razsežnost znaša od komaj 14 odstotkov za emocionalno identiteto pa vse do kar 32 odstotkov za kulturno.

	Neodvisne spremenljivke (hipotetični dejavniki evropske identitete)	Odvise spremenljivke (razsežnosti evropske identitete)					
		Kulturna	Politična	Kozmo-politska	Pragmatična	Emocionalna	Ponos
	»Religija je ključni del moje identitete« (lestvica 0–5)	0,44	0,19		0,14		0,22
Standardizirani koeficienti (beta)	»Imam dovolj denarja, da pokrijem svoje osnovne potrebe« (lestvica 0–5)			0,28	0,23	0,16	
	»Bili v tujini več kakor tri mesece«	–0,19		–0,14	–0,14		
	»Večino svojega življenja smo živeli v Sloveniji«		–0,19	–0,15			
	»Slovenijo vidim kot svojo deželo« (lestvica 0–5)		0,18			0,23	0,28
	Kako pogosto ... ste se [v letu 2018] družili z ljudmi iz drugačnih kulturnih okolij, kakor je vaše (lestvica 0–5)						
	Kako pogosto ... ste se [v letu 2018] družili z ljudmi iz drugih evropskih držav prek socialnih omrežij (lestvica 0–5)	0,18	0,22				
	Kako pogosto ... ste se [v letu 2018] družili z ljudmi iz drugih evropskih držav osebno/v živo (lestvica 0–5)				0,21		

Tabela 2: Linearni regresijski modeli za posamezne razsežnosti evropske identitete.

Ugotovimo lahko, da h kulturni razsežnosti evropske identitete najpomembneje prispeva prav religiozna identiteta. Osebe, ki izraziteje vidijo religijo kot del svoje identitete, tudi bistveno močnejše izražajo kulturno razsežnost evropske identitete. K občutku kulturne evropske identitete opazno pozitivno prispeva tudi druženje z ljudmi iz drugih evropskih držav prek socialnih omrežij, medtem ko ima bivanje v tujini več kakor tri mesece na evropsko identiteto celo statistično pomemben negativni učinek, to je drugače resda nekoliko presenetljivo. Vendar je kulturna evropska identiteta zlahka razumljena kot nekaj, kar ne zahteva izrecnih (fizičnih) interakcij z ljudmi iz drugih držav.

Religiozna identiteta pomembno pozitivno vpliva tudi na evropsko politično identiteto. Poleg tega nanjo bistveno pozitivno vplivata tudi druženje prek spleta in nacionalna identiteta, negativno pa dejstvo, da je nekdo preživel večino življenja v Sloveniji. Občutek pripadnosti slovenski državi torej krepi politični vidik evropske identitete, to pa kaže ne le na združljivost, temveč celo na pozitivno povezanost med nacionalno in evropsko razsežnostjo na politični ravni.⁵ Po drugi strani je politična evropska identiteta očitno močnejša pri tistih, ki večine svojega življenja niso preživeli v Sloveniji, kakor pri tistih, ki so jo. Ta vidik prebivanja v tujini torej očitno prispeva k močnejšim občutkom politične evropske identitete.

Religiozna in nacionalna identiteta skupaj bistveno pozitivno vplivata tudi na evropski ponos – in sta pri tem tudi edina statistično zaznavna dejavnika evropskega ponosa v našem razlagalnem modelu.

⁵ Kot zanimivost lahko dodamo, da med religiozno in nacionalno identiteto drugače nismo zaznali omembne vredne statistične povezanosti.

In končno ima religiozna identiteta neki pozitiven, čeravno ne tako izrazit vpliv tudi na pragmatično razsežnost evropske identitete. Ta razsežnost je resda, vsaj v okviru našega nabora spremenljivk, najbolj odvisna od občutka materialne pre-skrbljenosti, deloma pa tudi od pogostosti druženja z ljudmi iz drugih evropskih držav v živo. To je precej razumljivo, saj lahko prav osebe, ki se v živo družijo z ljudmi iz drugih evropskih držav, najbolj neposredno doživijo praktične koristi oziroma prednosti, vezane na Evropsko unijo. Zaznamo lahko še razmeroma šibak, a vendarle še zaznaven vpliv več kakor trimesečnega prebivanja v tujini.

Po drugi strani pa se učinek religiozne identitete povsem izgubi pri kozmopolitskih in emocionalnih razsežnostih evropske identitete. Posebno zanimiva je kozmopolit-ska evropska identiteta, pri kateri religiozna in nacionalna identiteta ne igrata no-bene statistično dokazljive vloge, zato pa je najodločilnejša materialna razsežnost, to, da ima oseba dovolj denarja za pokrivanje svojih osnovnih potreb. Kozmopolitsko evropsko razmišljanje je tako znatno bolj značilnost ljudi, ki jim ni treba v tolikšni meri skrbeti za materialno preživetje. Dodatno, čeprav v znatno manjši meri, je la-hko relevanten dejavnik tudi prebivanje zunaj Slovenije – a ne le več kakor tri mese-ce, temveč večino življenja. Omembe vredna, a še vedno relativno krajša prebivanja v tujini imajo na kozmopolitsko evropsko identiteto negativen učinek, prebivanje, ki traja večino življenja, pa pozitivnega.

Pri emocionalni razsežnosti evropske identitete ima največji učinek nacionalna identiteta: kdor vidi Slovenijo v večji meri kot svojo državo, izraža hkrati tudi izrazitejšo emocionalno evropsko identiteto in večji evropski ponos. Na tej podlagi lahko sklepamo, da je občutek nacionalne pripadnosti pomembno pozitivno povezan ne le s političnimi vidiki evropske identitete, temveč celo še toliko bolj z njenimi emoci-onalnimi vidiki in s ponosom na svoje lastno evropejstvo. Nekaj malega k emocionalni identiteti prispeva tudi občutek svojega lastnega materialnega blagostanja. Ome-nimo lahko še, da druženje z ljudmi iz drugačnih kulturnih okolij nima učinka na no-beno od razsežnosti evropske identitete.

Nazadnje nas zanima tudi, kako religiozna identiteta, skupaj z drugimi dejavniki, vpliva na evropsko identiteto kot takšno. V ta namen lahko oblikujemo skupni indeks evropske identitete, tako da za vsakega anketiranca izračunamo povprečje vrednosti vseh šestih spremenljivk, prek katerih smo se lotevali koncepta evropske identitete. S tem pridemo do krovnega koncepta evropske identitete, ki združuje vse obravnavane razsežnosti.⁶

Ob tem nas zanima, katere od neodvisnih spremenljivk, s katerimi smo razla-gali posamezne razsežnosti evropske identitete, pomembno vplivajo na naš skupni indeks evropske identitete. Tudi tukaj konstruiramo linearni regresijski model, kot izhodišče pa smo vzeli enak nabor neodvisnih spremenljivk (dejavnikov), kakor smo ga uporabili že za posamezne razsežnosti evropske identitete.

⁶ Seveda se je treba vprašati, ali je mogoče iz šestih razsežnosti evropske identitete generirati skupni indeks evropske identitete, ki bi imel zadovoljivo stopnjo zanesljivosti. V ta namen uporabimo za kombinacijo vseh šestih razsežnosti evropske identitete statistično mero Cronbach alfa, ki tukaj znaša 0,85 in s tem kaže na še povsem zadovoljivo stopnjo zanesljivosti oblikovanja skupnega indeksa. Z drugimi besedami, iz šestih razsežnosti evropske identitete je vsaj v okviru našega vzorca mogoče oblikovati enodimenzi-onalni indeks, ki združuje vse navedene razsežnosti.

Z izločanjem statistično nepomembnih neodvisnih spremenljivk in s hkratnim prizadevanjem za oblikovanje modela, ki bi v največji možni meri pojasnil naš indeks evropske identitete, oblikujemo tudi optimalni linearni regresijski model, povzet v tabeli 3, v kateri navajamo vse standardizirane regresijske koeficiente.⁷

Neodvisne spremenljivke	Standardizirani koeficienti
»Religija je ključni del moje identitete« (lestvica 0–5)	0,25
»Imam dovolj denarja, da pokrijem svoje osnovne potrebe« (lestvica 0–5)	0,20
»Slovenijo vidim kot svojo deželo« (lestvica 0–5)	0,21
Kako pogosto ... ste se [v letu 2018] družili z ljudmi iz drugih evropskih držav osebno/v živo (lestvica 0–5)	0,18

Tabela 3: Linearni regresijski model za pojasnjevanje skupnega indeksa evropske identitete kot odvisne spremenljivke.

Religiozni vidik identitete se tudi tukaj izkaže kot najpomembnejši posamični dejavnik s standardiziranim koeficientom 0,25. Sledita nacionalna identiteta (0,21) in občutek materialne preskrbljenosti (0,20), ki oba prav tako pozitivno prispevata k indeksu evropske identitete. In končno je tu še pozitiven učinek pogostosti druženja z ljudmi iz drugih evropskih držav v živo, ki torej prav tako krepi skupno evropsko identiteto kot takšno.

5. Vloga krščanstva kot ključne komponente evropske duhovne dediščine

Na podlagi rezultatov predstavljene empirične raziskave o razsežnostih in dejavnih evropske identitete pri mladih (resda zgolj za eno državo) lahko trdimo, da igra kultura izjemno pomembno vlogo. Pri privrženosti Evropi niso pomembni zgolj instrumentalni momenti, kakor so višji materialni standard, boljše možnosti zaposlitve, manj ovir za potovanja in interakcije med ljudmi, čeprav ni mogoče zanikati, da je tudi ta – lahko bi mu rekli pragmatični – vidik relevanten. Vendar pa to za identifikacijo ljudi z »evropejstvom« ne zadostuje, potrebno je nekaj globljega, nekaj, kar je vključeno v duhovno razsežnost posameznikovega bivanja (Kleindienst 2019). Govorimo o kulturni podstati, iz katere izhajajo vrednote, norme, idejne orientacije in vedenjskih vzorci ljudi. V tem kontekstu igra pomembno vlogo religija, saj osmišlja življenje ljudi in jim ponuja vodila za ravnanje v vsakodnevni okolici. Na tej podstati temeljijo tudi identitete, katerim pripadajo posamezniki. To velja tudi za evropsko identiteto.

Ko skušamo definirati, kaj je podlaga evropske identitete, se resda soočamo z različnimi dilemami in zagatami. Tudi če rečemo, da temelji na skupni evropski kulturi,

⁷ Za vse neodvisne spremenljivke, vključene v ta regresijski model, lahko s tveganjem, manjšim od dveh odstotkov, trdimo, da statistično pomembno vplivajo na naš skupni indeks evropske identitete (seveda ob predpostavki, da je naš vzorec dovolj podoben naključnemu vzorcu). Pojasnjevalna moč modela je 24 odstotkov razložene variance.

se soočamo s problemom pri opredelitvi njenih specifik. Težko je, denimo, razložiti, kaj je evropska in kaj splošna zahodna kultura. Evropska kultura namreč pomeni duhovno jedro razvoja celotne evropske civilizacije. Tu sta se razvila parlamentarna demokracija in tržno gospodarstvo kot ključna institucionalna elementa zahodnega družbenega ustroja. Nekateri elementi evropske kulture so se razširili v neevropski svet. Tako je pogosto težko reči, ali so ti elementi nekaj specifično evropskega ali pa imajo univerzalno veljavnost. Vendar se to dvoje v svojem bistvu ne izključuje. Za demokracijo in za človekove pravice, denimo, pogosto slišimo, da sta to univerzalni kategoriji, se pravi: nekaj, kar ima občo vrednost in kar naj bi uživali vsi ljudje sveta. Vendar pa kljub temu ni mogoče zanikati, da je oboje rezultat evropskega duhovnega razvoja in da oboje izhaja iz kulturnega miljeja, kakršen se je oblikoval v Evropi. Izhajata namreč iz individualističnega razumevanja človeka in njegovega položaja v družbi, ki postavlja v ospredje posameznika kot nekaj edinstvenega, kot bitje, kateremu po naravi stvari pripada človekovo dostojanstvo (Kleindienst in Tomšič 2018).

Sodobna evropska kultura ima različne izvore. Temelji tako na veri kakor na razumu, se pravi: tako na judovsko-krščanski religijski tradiciji kakor na tradiciji renesančnega humanizma in razsvetljenskega racionalizma (Tomšič 2012). Kakor pravi Rémi Brague v svojem delu *Evropa, rimska pot* (2003), je Evropa v kulturnem smislu dejanski dedič rimske civilizacije, saj je od nje prevzela zmožnost črpanja iz tradicij drugih kultur in vključevanja njihovih dosežkov v svoj lastni okvir. V tem smislu je zanjo značilna večja odprtost do drugih in večje zanimanje zanje, kakor to velja za preostale civilizacije.

Evropsko kulturo opredeljuje heterogenost, ki izhaja iz etničnih, verskih, jezikovnih, ideoloških in iz zgodovinskih razlik med njenimi konstitutivnimi členi. Zato kulturna unifikacija Evrope vsaj na srednji rok ni mogoča. Evropska identiteta se lahko vzpostavi le ob upoštevanju vseh teh razlik. Zakorenini se lahko le pod pogojem, da bo izhajala iz nacionalnih in drugih obstoječih oblik skupne pripadnosti.

Zaradi omenjenih problemov glede opredelitve tega, kaj je specifično evropsko, pa nikakor ni mogoče reči, da je evropska kultura nekaj umetnega, celo izmišljenega. Kakor rečeno, temelji na različnih tradicijah, ki pa so medkomplementarne, to pomeni, da druga drugo dopolnjujejo. Tako se, denimo, vera in razum ne izključujeta, ampak sta, kakor je ugotovil že sv. Tomaž Akvinski, tesno povezana med seboj. Iz edinstvene kombinacije religioznih in sekularno-racionalnih elementov je nastala kultura, ki neguje svobodo ljudi, ob poudarjanju njihove enakopravnosti in ob zavzemanju za solidarnost med njimi. Ni naključje, da se je sekularizacija razvila v krščanski Evropi in ne kje v neevropskem svetu, opredeljenem z drugačnimi religijskimi tradicijami. Tudi liberalizem kot izrazito sekularna doktrina, ki temelji na individualističnem razumevanju odnosa med posameznikom in skupnostjo, ima korenine v krščanstvu (Siedentop 2000). In konec koncev tudi moderna demokracija temelji na svobodi vsakega posameznika in na enakosti med ljudmi, oboje pa najdemo v jedru krščanskega nauka.

Kakor kažejo rezultati naše raziskave, ima – kljub temu da predstavlja Evropa (še posebno njen severozahodni del) najbolj sekularen del sveta – religija izjemno

pomembno vlogo pri zavesti o skupni pripadnosti Evropejcev. Govorimo seveda o izročilu krščanstva, predvsem njegove zahodne komponente, to je: katolištva in protestantizma. Krščanstvo je bilo dolga stoletja ključna vezivna sila Evropejcev in najpomembnejši element njihove samoidentifikacije. Kljub temu da so v Evropi navzoči močno antiklerikalni sentiment, katerih nosilci, ki imajo velik vpliv v delu politike, predvsem pa v medijih in v akademski sferi, zanikajo pomen krščanske dediščine in nasprotujejo njenemu izpostavljanju v uradnih dokumentih (v Sloveniji je to še posebno izrazito), pa je ta dediščina neločljiv sestavni del evropskega kulturnega miljeja, ki tudi dandanes – pa čeprav pogosto na nezavedni ravni in neeksplicitno, v smislu »nevidne religije«, kakor jo pojmuje Thomas Luckmann (1997) – močno opredeljuje mišljenje in vedenje Evropejcev. Tudi privrženost skupnemu evropskemu institucionalnemu projektu ima močno krščansko obeležje. Ni naključje, da so med pobudniki evropskega povezovanja prevladovali politiki krščanskodemokratske usmeritve. Solidarnost in težnja po preseganju državno-nacionalnih partikularizmov sta namreč njen sestavni del.

Pomembna ugotovitev raziskave je tudi povezanost med nacionalno in evropsko identiteto. Izkazalo se je, da se nacionalni ponos in privrženost Evropi nikakor ne izključujeta, ampak se dopolnjujeta. Tisti, ki so navezani na Slovenijo, so hkrati tudi privrženi evropskemu projektu. Pripadnost Sloveniji kot svoji deželi torej ne pomeni nekakšnega izolacionističnega nacionalizma. Nasprotno, tisti, ki jo čutijo, imajo očitno svojo domovino za integralni del Evrope, zato se njeni interesi ujemajo z evropskimi.

Tako za nacionalne tradicije in za tradicijo krščanstva kot religije tega prostora lahko rečemo, da pomenijo integralni del evropske duhovne dediščine. Ta dediščina je, kakor kažejo rezultati naše raziskave, ključna za formiranje evropske identitete. To velja tudi za mlado populacijo, ki jo pogosto prikazujejo kot precej neobremenjeno s tradicijo. Očitno je, da v dobi globalizacije, ko se mladi soočajo s številnimi negotovostmi (tako v materialnem kakor v duhovnem smislu), še vedno obstaja potreba po pripadnosti neki določeni kolektivni entiteti. Del mladih resda neguje kozmopolitsko identiteto in s tem zavračajo bolj »partikularne« oblike pripadnosti. Vendar tukaj govorimo o tistem delu, ki je dobro materialno preskrbljen in ki je integriran v globalne interakcijske tokove. Drugi pa še vedno esencialno trdnost najdejo v pripadnosti skupnostim, ki jih družijo skupne vrednote, navade, skupni mišljenjski in vedenjski vzorci. V našem primeru sta to pripadnost slovenski naciji in krščanstvu kot ključni duhovni komponenti tega prostora. Obe pomenita ključno podlago za identifikacijo z evropejstvom.

6. Sklep

Tako v akademskem kakor v splošnem javnem diskurzu lahko pogosto slišimo trditve o zmanjševanju pomena različnih tradicionalnih oblik kolektivne pripadnosti; to naj bi bilo posledica tako procesov globalizacije kakor tudi z njo povezanih sprememb vrednot, ki so nastale v razvitem svetu predvsem v obdobju po drugi sve-

točni vojni. (glej npr. Inglehart 1990). To je povezano z zelo priljubljeno tezo o individualizaciji v sodobnih družbah (glej Beck in Beck-Gernsheim 2002), saj naj bi se posameznik osvobodil tradicionalnih pripadnostnih vezi, posledica tega pa je izrazito povečano število izbir, ki jih ima na voljo v svojem življenju; sem sodi tudi možnost proste izbire tega, s katero nadindividualno entiteto se bo identificiral.

Vendar pa pomena tradicionalnih oblik pripadnosti tudi dandanes nikakor ni mogoče odpisati. Kljub individualistični naravi sodobnih družb posameznikova identiteta ni nekaj povsem poljubnega. Ta identiteta je posledica procesov socializacije, katerim je podrejen in prek katerih so mu posredovane vrednote, moralne norme, mišljenjski in vedenjski vzorci skupnosti, ki je vanjo rojen. Pri tem imajo globoko zakoreninjene elementi kulture, povezani z religijo nekega okolja in z zgodovinskim spominom neke določene nacionalne skupnosti, zelo veliko vlogo.

Ti elementi »globoko zakoreninjene« kulture so pomembna podlaga za občutenje evropske pripadnosti. To velja, kakor kaže naša raziskava, tudi za mlado populacijo, pa čeprav se moramo zaradi že omenjenih omejitev v obsegu in izbiri vzorca izogibati izrazitim posplošitvam. Pri tem je treba še posebej izpostaviti možno povezavo med pripadnostjo krščanstvu in privrženostjo evropejstvu. Očitno je, da je mogoče trdno evropsko identiteto, ki je nujna za stabilen politični razvoj Evropske unije, ustvariti le ob upoštevanju obstoječih oblik pripadnosti, predvsem religiozne in nacionalne. Ne samo da te oblike pripadnosti niso v nasprotju z njo, ampak so celo temelj zanjo. To je pomemben nauk tudi za evropske politične odločevalce oziroma za vse, ki krojijo politično in drugo prihodnost »stare celine«. Katerikoli skupni evropski projekt, ki bi zanemarjal te oblike pripadnosti ali bi jih celo skušal marginalizirati, je namreč obsojen na neuspeh.

Reference

- Appadurai, Arjun.** 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beck, Ulrich.** 2003. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Beck, Ulrich, in Elisabeth Beck-Gernsheim.** 2002. *Individualization*. London: Thousand Oaks; Sage Publications.
- Boehnke, Klaus, in Daniel Fuss.** 2008. What Part Does Europe Play in the Identity Building of Young European Adults. *Perspectives on European Politics and Society* 9, št. 4:466–479. <https://doi.org/10.1080/15705850802416887>
- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Bruter, Michael, in Sarah Harrison.** 2012. How European Do you Feel? The Psychology of European Identity. ECREP Project. The London School of Economics and Political Science, Department of Government. <http://www.lansons.com/pdfs/eu-identity-brochure.pdf> (pridobljeno 23. 4. 2014).
- Budd, Leslie, Alessandro Sancino, Michela Pagani, Ómar Kristmundsson, Borut Rončević in Michael Steiner.** 2017. Sport as a complex adaptive system for place-based leadership: comparing five European cities with different administrative and socio-cultural traditions. *Local economy* 32, št. 4:316–335. <https://doi.org/10.1177/0269094217709422>
- Buecker, Nicola.** 2006. Returning to where? Images of »Europe« and support for the process of EU integration in Poland. V: Ireneusz Pawel Karolewski in Viktoria Kaina, ur. *European Identity: Theoretical Perspectives and Empirical Insights*, 265–294. Berlin: Lit Verlag.
- Checkel, Jeffrey T., in Peter Katzenstein.** 2009. *European Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Delanty, Gerard, in Chris Rumford.** 2005. *Rethinking Europe. Social Theory and the Implications of Europeanization*. London: Routledge.
- Fric, Urška, Borut Rončević in Erika Džajić Uršič.** 2019. Role of computer software tools in industrial symbiotic networks and the examination of socio-cultural factors. *Environmental progress & sustainable energy*, 1–22 [pred objavo]. <https://doi:10.1002/ep.13364>
- Giddens, Anthony.** 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Immerfall, Stefan, Klaus Boehnke in Dirk Baier.** 2009. Identity. V: Stefan Immerfall in Göran Therborn, ur. *Handbook of European Societies: Social Transformations in the 21st Century*, 325–354. Dordrecht: Springer.
- Inglehart, Ronald.** 1990. *Cultural Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Jenkins, Richard.** 1996. *Social identity*. London: Routledge.
- Kaina, Victoria, in Ireneusz Pawel Karolewski.** 2009. EU governance and European identity. *Living Reviews in European Governance* 4, št. 2:1–41.
- Kleindienst, Petra.** 2019. Zgodovinski temelji sodobne paradigme človekovega dostojanstva. *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani* 28, št. 108–109:259–282.
- Kleindienst, Petra, in Matevž Tomšič.** 2018. Človekovo dostojanstvo kot del politične kulture v novih demokracijah: postkomunistična Slovenija. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:159–172.
- Luckmann, Thomas.** 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Mishler, William, in Detlef Pollack.** 2003. On Culture, Thick and Thin: Toward a Neo-Cultural Synthesis. V: Detlef Pollack, Jörg Jacobs, Olaf Müller in Gert Pickel, ur. *Political Culture in Post-Communist Europe*, 237–256. Aldershot: Ashgate.
- Mokre, Monika.** 2007. European Cultural Policies and European Democracy. *The Journal of Arts Management, Law, and Society* 37, št. 1:31–42. <https://doi.org/10.1177/0269094217709422>
- Pichler, Florian, Theresa Kuhn, Andreas Hadjar, Martá Fülöp in Klaus Boehnke.** 2012. Have Surveys Really Lost in Research on European Identity? A Proposal for A Systematic, Representative, and Comparative Operationalization of European Identity. Dunaj: Universität Wien. <https://univis.univie.ac.at> (pridobljeno 12. 2. 2014).
- Pye, Lucian.** 2003. Culture as Destiny. V: Detlef Pollack, Jörg Jacobs, Olaf Müller in Gert Pickel, ur. *Political Culture in Post-Communist Europe*, 3–15. Aldershot: Ashgate.
- Rek, Mateja.** 2019. Media education in Slovene preschools: a review of four studies. *CEPS journal: Center for Educational Policy Studies Journal* 9, št. 1:45–60. <https://doi.org/10.26529/cepsj.659>
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Študentska založba.
- Tomšič, Matevž.** 2012. Evropske vrednote in identiteta – med enotnostjo in različnostjo. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:627–634.
- Ule, Mirjana.** 2008. *Za vedno mladi?: Socialna psihologija odrasčanja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2019) 1, 177—190

Besedilo prejeto/Received:02/2020; sprejeto/Accepted:02/2020

UDK/UDC: 27-145.2:316.334.23

DOI: 10.34291/BV2020/01/Nguyen



*Thuc Thi Nguyen, Quy Thi Thanh Truong,
Michal Valčo, Maria A. Khvatova in Andrey A. Tyazhelnikov*
**Christian Theological Views on Industrial Revolu-
tions and Related Ethical Challenges: A Western
(And a Global) Perspective**

*Krščanski teološki pogledi na industrijske revolucije
in z njimi povezane etične izzive: zahodna (in global-
na) perspektiva*

Abstract: This article focuses on the development of science and technology as manifested in the four industrial revolutions in the modern era, highlighting their ethical implications and challenges against the background of the Christian, monotheistic (metanarrative) framework. It explores the relationship between Christian theology of creation, scientific development, and Western secularization, offering critical assessments about what the global world has come to call »Industrial Revolution 4.0« (IR 4.0, as of the 2010s) and the new ethical dilemmas that IR 4.0 presents to us. While the starting point of our reflection is Western intellectual tradition, authors hope to bring a global perspective on the issue with concrete impulses for further theological/ethical reflection and education.

Key words: industrial revolutions, ethics of technology, risks of IR 4.0, theology of creation, human dignity

Povzetek: Članek se posveča razvoju znanosti in tehnologije, kakor se kaže skozi štiri industrijske revolucije moderne dobe, pri tem pa izpostavlja njihove etične implikacije in izzive v luči krščanskega oziroma monoteističnega (metanarativnega) okvira. Raziskuje razmerje med krščansko teologijo stvarjenja, znanstvenim razvojem in zahodno sekularizacijo, temu pa pridružuje kritično ovrednotenje fenomena, ki ga globalni svet imenuje »industrijska revolucija 4.0« (IR 4.0, revolucija drugega desetletja 21. stoletja), in novih etičnih dilem, ki nam jih postavlja IR 4.0. Čeprav je izhodišče našega razmišljanja zahodno intelektualno izročilo, avtorji poskušamo predložiti globalen pogled na obravnavani fenomen s konkretnimi spodbudami za nadaljnjo teološko/etično refleksijo in ozaveščanje.

Ključne besede: industrijske revolucije, tehnološka etika, tveganja IR 4.0, teologija stvarjenja, človeško dostojanstvo

1. Introduction

The systematic philosophical and religious reflection on human action and its norms has been part of the European intellectual tradition from the time of Socrates, i.e. for almost 2500 years. Today, we learn to live with new scientific and technological discoveries which add to the complexity of our ethical reflection. This process has been expedited in the past 200 years as an effect of the industrial revolutions, resulting in an increased level of secularization of the European societies. The staggering advancements in science and technology far surpass our advancements in ethical and social discourse on new challenges brought to us by the new technologies that continue to influence the way humans conceive and evaluate their immediate environments as well as the larger world.

This article focuses on the development of science and technology in the modern era and some of its ethical implications and challenges against the background of the Christian, monotheistic (metanarrative) framework. The fast-paced development of science and technology that we have witnessed in the past 200 years entails new ethical challenges that must not be overlooked. Science and technology have influenced the way humans conceive and evaluate themselves, their relationships, immediate environments as well as the larger world – »and itself [technology] has been influenced by such evaluations.« (Mitcham and Brigggle 2009, 1147) Thus, it is legitimate to closely examine the ethical (and social) implications and challenges that arise as a result of this development. We will explore the relationship between Christian theology of creation and scientific development and offer some critical ideas about what the global world has come to call ›Industrial Revolution 4.0‹ (IR 4.0, as of the 2010s) and the new ethical dilemmas that IR 4.0 presents to us. A concise survey of the history of western industrial revolutions in the next section will provide a basic historical and terminological background to the main part of the paper dealing with the promises and perils of IR 4.0. The last two parts of the paper (before the Conclusion) will wrestle with the task to find a competent ethical approach to dealing with modern technology, namely one rooted in a metanarrative framework that is open to transcendent sources of human flourishing. Our study does not have the ambition to provide a comprehensive guide to concrete ethical problems; rather, it aspires to reveal the cultural roots and complex ethical implications of technological development and to delineate certain indispensable elements/steps in the current theological-ethical discourse related to the stated challenges.

2. A survey of the history of industrial revolutions

Industrial revolutions are originally a Western phenomenon, starting in the eighteenth century, which has since spread globally, affecting everything from human self-perception to global ecosystems. The end of the eighteenth century witnessed the use of steam power to mechanize production when the power loom was introduced by Edmund Cartwright in England in 1784, a development in technology

we came to call the First Industrial Revolution (IR 1.0). The Second IR used electric power and assembly lines to enable mass production, beginning in the 1870s meat factories in Chicago and Cincinnati, USA. This mass production then became automated during the Third Industrial Revolution by employing electronics and information technology in the second half of the twentieth century, a development marked by the first programmable logic controller [PLC] engineered by Modicon, which entered industrial production in 1969 in the USA. What we have recently come to call the Fourth Industrial Revolution (or »IR 4.0« – a term coined in the 2010s) is actually »building on the Third, the digital revolution that has been occurring since the middle of the last century. It is characterized by a fusion of technologies that is blurring the lines between the physical, digital, and biological spheres.« (Schwab 2016a) IR 4.0 builds on the synergic effect of the advances in science and technology in three complementary and mutually reinforcing fields: (1) artificial intelligence and information technologies; (2) physical sciences, especially nanotechnologies and quantum mechanics; and (3) biological sciences. Connectivity, automation (or smart automation) and speed are key words of IR 4.0. As Mildred Solomon rightly points out, these advances create breathtaking synergies – now recognized as the Fourth Industrial Revolution. (Solomon 2016)

3. Promises and perils of IR 4.0

There is no doubt that IR 4.0 brings along great hopes and promises for individuals, local societies as well as the global humanity. New diseases will be cured; the quality and longevity of human life might be increased; people and smart devices will be ever more connected, and their communication will become easier and more accessible (Rouse 2019). It is especially in biotechnologies and artificial intelligence where IR 4.0 has engendered innovation at an unforeseen scale. New discoveries are now prompting us to think about what it means to be human (Globokar 2019, 611–613) and what are, or should be, the boundaries of human knowledge and capabilities.

But this development also entails great risks and we would be foolish to ignore them (Sandner 2017). As Carl Mitcham and Adam Briggie (2009, 1147) prophetically observe in their study on the interaction between ethics and technology, »in their technologically advanced forms, human material cultures have become comparable to geological forces in their abilities to reshape the environment« but also to dramatically alter human lives, our own self-perception, and relationships (Tyurikov et al. 2018). In other words, »we live in an age of transformative scientific powers, capable of changing the very nature of the human species and radically remaking the planet itself« (Solomon 2016). Thus, there is an urgent need for a serious ethical reflection of the phenomenon of industrial revolutions. Sometimes we embrace a new technology enthusiastically, almost without a question and then we get haunted by its bitter consequences or side effects. The question that appears, therefore, is: How far should we go in our development and implementation of these new technologies?

3.1 The daunting ambiguities of biotechnologies and artificial intelligence

Particularly urgent are questions connected to the biological domain and the corresponding regulations and emerging social norms. Issues of privacy are debated, as ever more information is stored and shared between governmental and non-governmental agencies and companies (Dulebová and Štefančík 2017, 51–52), making it ever-more difficult to maintain »the right balance between innovation and productivity, on the one hand, and security and privacy on the other« (Sandner 2017). What should be the rights and responsibilities of individual human agents (the providers of their personal data) and the agencies/institutions collecting this data? What responsibilities do we have toward the future generations when it comes to tinkering with the genetic codes of organic species, including humans? (World Economic Forum 2017) Should we limit our scientific and technological advancement to only curing diseases or should we embark on the road of expediting human evolution trying to create better humans? The obvious danger here is that »if we accept the latter, we risk turning parenthood into an extension of the consumer society, in which case could our children become commoditized as made-to-order objects of our desire,« as Schwab warns us (Schwab 2016b, 100). We cannot even agree on what constitutes a »better human« – better in relation to what? Economic interests of the individual, or the society? Safety interests? Better in terms of being able to experience pleasures more intensively, while pushing pain into subconsciousness? And who is to decide which of these will be better (Žalec 2019b); which of these or other criteria/results will be conducive to a deeper, long-lasting happiness and inner peace? On the one hand, it is true that while sheltering ourselves from the negative effects of emerging biotechnologies on human experience, we need to identify the positive and enriching ones. While staying open to these new forms of engagement with technology, on the other hand, it will be prudent to stay vigilant regarding its ambiguities. (Pavlíková 2018)

Similar questions arise in the domain of artificial intelligence. Few people today consider the possibility of machines thinking ahead of us or even out-thinking us. Yet, this is precisely what is happening with some highly advanced, complex algorithms. Technological giants such as Amazon, Facebook, Alibaba, or Netflix already possess algorithms with highly predictive power when it comes to consumer habits and behavior, ranging from eating to clothing, dating, job placements, movies, or music. The question that emerges, however, is not only how much trust we should place in these kinds of algorithms. Rather, the big issue is whether our habits as consumers, guided by such algorithms, become so »entrenched« in our lives and character that their predictive power will really become constrictive regarding our freedom to choose. (Ambrozy et al. 2017) »If our own behaviour in any situation becomes predictable, how much personal freedom would we have /.../ to deviate from the prediction? /.../ This also leads to a more philosophical question: How do we maintain our individuality, the source of diversity of our societies and conscious civic involvement, in the digital age?« (Schwab 2016b, 94)

These are the kind of issues that we are dealing with when it comes to implementing the latest advances in biotechnologies in the direction of human augmentation (Strahovnik 2019). The new movements of »Transhumanism« and »Post-humanism« seem to embrace this development much too eagerly (Klun 2019; Platovnjak and Svetelj 2019), trumpeting a new era of a »new human being« and a better world. Yet, issues of human subjectivity¹ as constitutive for genuine freedom (Máhrík 2018; Máhrík, Králik and Tavilla 2018) push us to reflect critically on how to preserve the kind of rational moral agent who will continue to be guided by social and environmental responsibility, and not just the most efficient algorithm. There are legitimate concerns that »the extension of our personalities (or even »our being«) by new technologies disrupts our life patterns and changes the way we perceive and experience reality.« (Do and Valčo 2018, 620)

3.2 Detrimental effects on social skills and human self-perception

It is somewhat ironic that despite increased communication capabilities and information flow, current studies show a negative trend in the development of social skills among people who use modern electronic devices for communication and entertainment. Above all, human capacity for empathy seems to be negatively affected, as is documented by recent surveys in the US. A 2010 study by the University of Michigan Institute for Social Research identified a 40% decline in empathy among college students compared with their peers 20 or 30 years earlier, with most of the decline occurring after the year 2000. (Schwab 2016b, 95) As face-to-face interaction declines due to excessive (and growing) online interaction, there is a legitimate concern that people will have difficulties to develop their listening skills, making eye contact, or reading body language accurately. This, in turn, decreases human capacity for empathy, causing human relationships to be shallow and unstable.

3.3 The continuing challenge to bridge the inequality gap

Besides this »How far should we go« challenge, there is another dimension of the problem with serious ethical implications: A secure and fair distribution of the benefits of IR 4.0. Schwab critically observes that the IR 4.0 benefit distribution has so far been far from safe and fair. Not everyone has the skills and/or can afford these new technologies. In cases of low-skill labor, for example, IR 4.0 technologies (i.e. automation and artificial intelligence etc.) threaten people's livelihoods by displacing them from the workforce.

»To date, those who have gained the most from it have been consumers able to afford and access the digital world ... Inequality represents the greatest societal concern associated with the Fourth Industrial Revolution.

¹ We refer to subjectivity here along with Sharon (2014, 241) »as an effect of power relations, not as something that stands in contrast to or outside of them. Freedom is thus not about escaping the structures of power, the technological mediations, that underlie subject constitution, but about engaging in an active relationship with them in order to modify their impact in desirable ways.« This, however, is extremely difficult to do on the personal level, let alone on the social level.

The largest beneficiaries of innovation tend to be the providers of intellectual and physical capital—the innovators, shareholders, and investors—which explains the rising gap in wealth between those dependent on capital versus labor.« (Schwab 2016a)

Therefore, the second big question that will need to be dealt with is: How do we bridge the ever-rising inequality gap?

In contrast to what was originally expected, IR 4.0 has expedited local and global inequalities. Here are some startling facts from the World Economic Forum's 2017 analysis: The world is getting richer, and less equal. In 2017, the richest 1% of the planet owned more than half of the world's household wealth, according to a report published by the bank Credit Suisse. In Switzerland, nearly 9% of the population was made up of US-dollar millionaires, according to the report, while 92% of the adults in India had a net worth of less than \$10,000. Even within developed countries, wealth inequality can be striking; in the US, the top 1% of incomes rose 31.4% between 2009 and 2012, while the bottom 99% of incomes rose just 0.4%, according to research published by a University of California, Berkeley economist in 2013. (World Economic Forum 2017; Schwab 2016b, 87) Anger and frustration over the rising inequality destabilizes not only the domestic political scenes but also the global world order. The recent election successes by right-wing extremists and populists in the UK, USA, and Europe serves as an indication of this trend.

4. Towards a viable ethical approach to technology

According to Mildred Z. Solomon, a global leader in bioethics and the President of the Hastings Center, who works closely with the World Economic Forum and who lectures on the issues of ethical challenges of the Fourth Industrial Revolution (also at Harvard University), there are four big ethical questions that will need to be addressed by our generation (Solomon, 2016):

1. *Should* the technology be developed in the first place?
2. If a technology is going to proceed, to *what ends* should it be deployed?
3. If the technology is to go forward, *how* should it proceed?
4. Once norms have been set, how will the field be *monitored* to ensure adherence?

Scientists and scholars across disciplines are not united in their attitudes and answers to these important questions. In the European tradition of modern thought (19th and 20th centuries), three main approaches or schools may be identified when dealing with the question of ethical reflection on technology. (1) The first one can be labeled as »Socio-critical Approach/School.« It has its roots in the rationalist continental (European) tradition and it encompasses thinkers from diverse philosophical traditions: Karl Marx, Robert Owen, Adam Smith, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jurgen Habermas, Max Weber, Frederick Hayek, Robert Nozick, John Dewey and others. Though these intellectuals would certainly differ on many

questions, what connects them is a common interest in reforming existing economic and political structures which they find severely lacking and oppressive. They look at technology as a tool with potential or good or evil, depending on who wields its power and benefits. Their concern is the promotion of social peace and an ideal of human freedom. (2) The second approach/school is »Historico-cultural«. This school, too, has its roots in continental rationalism but the main concern of its proponents shifts more towards the personal and existential dimension of human individuals. Thinkers associated with this school – Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Lewis Mumford, Jacques Ellul, Albert Borgmann, Leon Kass, Donna Haraway and others – prefer to focus on questions related to the meaning of life. They represent various strands of existentialism and phenomenology. (3) The third school/approach can be labeled »Analytic«. Originating in the 20th century, it is the youngest of the three. This approach has its roots in the empirical rather than rational tradition of thought and includes thinkers from the broad school of analytic philosophy, such as: Bertrand Russell, G.E. Anscombe, Ludwig Wittgenstein, Earl Winkler, Jerrold Coombs, Stephen Toulmin, Paul Durbin, Adam Briggie, Daniel Callahan, David Rothman, Robert Dahl, and others. Rather than focusing on history or the individual's existential situation, proponents of the Analytic School limit their critical scrutiny to specific, well-defined problems. They strive to achieve clarity in argumentation and conceptualization. Their main concern is thus methodology and logic, along with linguistics. The polarized discussion of the first decades of the 20th century turned into a more integrated »conversation« towards the end of the 20th century, the result of which is a philosophical convergence of the three schools. (Mitcham – Briggie 2009, 1154–1155)

4.1 The need for an »open«, »transcendent« humanism

The rich variety (in terms of one's philosophical outlook as well as worldview) among the proponents of each of the three ethical schools of thoughts reveals that the challenge goes deeper than solving concrete ethical dilemmas we might be confronted with. The challenge reaches the realm of epistemology, which is rooted in our fundamental presuppositions about reality, our metanarrative renderings of who we are and where we find ourselves – hence the question of religion and/or the place of transcendence in our modern, technologically advanced, increasingly secular world. (Žalec 2019a, 411–413)

The Western scientific community and political elites seem to have been moving away from notions of transcendence (in an ontologically strong sense) ever since the tragedies of the religious-denominational violence and the gradual emancipation of sciences in the 17th – 18th centuries. Secularization has since been celebrated as the only viable solution for a pluralist world operating on empirical and rational principles of science² and disinterested law. The gaping divide existing between what is considered sacred and secular seems to prevent any meaningful interaction, thus

² In fact, as Stegu warns us, »in its most extreme form, transhumanism presents itself as a substitute for everything that one seeks in various forms of religiosity,« (Stegu 2019, 683) exemplifying thus a form of secular religiosity.

contributing to further alienation. (Valčo 2019, 49) Moreover, Christian intellectuals point out the natural affinity between Biblical doctrine of creation (including theological anthropology) and the emergence of sciences and technology in the West. They also claim that this religious tradition provides resources for building a robust moral imaginary, i.e. an intellectual context conducive to competent and complex reflections on the current ethical-technological conundrum.³

Vietnam and Russia struggle with the same set of questions. While the Russian socio-political climate shows signs of a calculated convergence of traditional religious culture (the Eastern-Orthodox branch of Christianity) with the official policies of the state⁴ (Marakova et al. 2019; Oborsky et al. 2018), Vietnam is learning to navigate in the new environment of rapid technological development and global economics by keeping a balance between opening itself up to the world and keeping some of its traditional values and rituals intact. (Nguyen and Le 2019; Truong 2019) Due to a high level of corruption, however, the society is looking for new sources to cultivate the moral imagination of the people, including philosophical and religious sources, such as Confucianism and Christianity (Cao 2020). It is not surprising, therefore, that the recent »[m]arket reforms and newfound prosperity in Vietnam have been accompanied by ritual revival and an attention to the moral dimensions of political-economic transition« (Jellema 2006, 231), re-evaluating even the traditional transcendent/spiritual sources of human flourishing. This leads some scholars to argue, therefore, that the 150-year-long history of Christianity, along with a much longer history of Buddhism and Confucianism in Vietnam, (Nguyen et al. 2019) constitutes a fertile environment for spiritual and moral renewal that will serve as a starting point or even an ideational framework for coping with the challenges of IR 4.0 technologies.

5. Christian monotheism as a conducive environment for the development of science and technology

The advance of natural science in Western countries in the past 250 years can be traced (to a significant extent) to a positive attitude of the mainstream Judeo-Christian intellectual heritage to physical creation.⁵ The following points can be argued from a historical-theological perspective:

1) Natural sciences have found an excellent intellectual, cultural, and religious breeding ground precisely in the Judeo-Christian tradition of the Western world, which could be seen most clearly in the era of the birth of modern science (17th century). The Biblical theology of creation encourages humans to explore the cre-

³ See Section 5 below.

⁴ In a recent study on this topic, Makarova (et al. 2019, 97) argues that »the divergences in the value orientations of the two modern global civilizations trace their origins to the contradictions of the Orthodox and Protestantism. It is found that in recent decades, the universal supreme values of the Western world have been undergoing a significant transformation due to the influence of postmodern ideas, while in the Russian world the traditional values continue to prevail.«

⁵ This section builds upon Michal Valčo's previously published study focused on the ethical aspects of GMO from Christian and secular perspectives (Valčo 2011, 179–180).

ated world to be able to care for it and shape it for the benefit of people and all living things. This monotheistic doctrine of creation constitutes a positive theological affirmation of the material and physical world, which was created by God and has ever since been sustained by the same Creator.

The Biblical accounts of creation (mainly in Gn 1 and Gn 2) are placed in contrast with the religious ideas and worldviews of the surrounding nations, especially those in Mesopotamia. What we mostly see in the ancient cults and mythologies of the time is the deification of nature.⁶ Deified nature must be worshiped because, in its essence, it represents divine beings. Such mythological approach to nature means that humans are not allowed to explore it freely because such action would be blasphemous toward the indwelling deities. The freedom from fear of the deified nature; freedom from holding the creation (as a physical reality) in contempt;⁷ the freedom and mandate to explore nature and to develop the surrounding environment by guarding and taking care of nature's beauty and complexity – all of these found a fertile ground in the Judeo-Christian culture of the West.

2) The area of IR 4.0 technologies, including bio-engineering and artificial intelligence, could be a legitimate expression of human intellectual abilities and creative potential and it could be viewed as a concrete realization of God's invitation to partnership in His creative work – providing that the development and implementation of such technologies are conducted in a healthy moral context. Even though the long-term consequences of using these technologies are often ambivalent, one cannot and must not ignore their positive potential entirely.

3) In order to ›fully‹ develop the positive potential of IR 4.0 technologies, all factions involved in the debate must learn to communicate clearly and respect each other. This seems to be the only way to minimize the risks and to create a ›productive tension‹ out of the destructive strain that can be felt everywhere. This approach can help us see the new technologies in a broader perspective and their relational complexity, encourage us to ask unpleasant and inconvenient questions, answers to which we fear to hear, and set proper boundaries to these new technologies, harnessing them to the benefit of humanity which understands itself as an integral part of the biosphere (not as its antipode) with its communal implications (not as autonomous, individualistic consumers blinded by limitless pragmatism). (Žalec and Pavlíková 2019) It is neither necessary nor viable to dream about a wide consensus on all ethical issues. Scientists and religious thinkers, liberals or conservatives, we all should rather strive towards an ›informed disagreement‹ on issues where consensus cannot be reached; an informed disagreement which will be built upon a solid understanding of the motives and arguments of all parties in the debate, as well as on the mutual respect for the proponents.

⁶ The Mesopotamian myths that represent the Babylonian a Persian way of thinking, some of which date back to 1900 BC.

⁷ Such was the case of Gnosticism, Platonism, Neoplatonism, etc. – traditions of thinking that had infiltrated Christianity very early on and had left their subtle influence ever since. See: (Tavilla, Kralik and Roubalova 2019; Tavilla 2017; Binetti and Pavlikova 2019; Tavilla, Kralik and Martin 2018).

4) Wider questions of values (ethical reflection) and meaning (immanent and transcendent purposes, interconnectedness, etc.) are indispensable in the wider public discourse as well as our educational efforts concerning the ambiguities of IR 4.0. Education should thus stay critically open to secular as well as religious accounts of reality and the corresponding ethical narratives.

The ethical ambivalence of much of the recent scientific research engenders a divide between the »conservatives« and the »progressives« as to how far scientists and technological innovators should go in their basic and applied research endeavors. The answer to this question will be conditioned to some degree by the respective worldviews of the interlocutors involved. Many Christian religious thinkers tend to view some of the recent IR 4.0 technologies (e.g. genetic manipulation) as an illegitimate tampering of the human creative genius in the marvelous and »essentially (genetically) complete« work of the Creator; most of the secular scientists, on the other hand, consider their Christian counterparts as »seriously uninformed« at best, or »superstitiously conservative« at worse, with no ability or desire to contribute to the progress of human society. Their respective prejudices are often expressed in an atmosphere of suspicion and contempt for the other, thus confusing the minds of the general public. The differences in reasoning between these two camps, however, can become a creative tension that will enhance authentic search for meaning (i.e. sustainable ethical values and goals of human endeavor) and truth (including the economic and social prospects of the new discoveries) if the alienated factions learn to communicate and respect each other. Drawing from the rich resource of the doctrine of creation, Christian religious thinkers could perceive the fields of biotechnologies and artificial intelligence (among others) as legitimate expressions of human intellectual capabilities and creative potential and as specific realizations of God's invitation to partnership in His creative work within the *creatio continua*. The latter can be maintained, however, only if scientific research goes hand in hand with research of the ethical implications of such endeavors in their complexity – including the sociological, environmental, economic, medical, and other aspects. To ensure this, an open, honest, and competent public discussion of these issues is necessary. (Pavlíková and Žalec 2019)

The boundaries for what can be done in the sphere of human life and human biological processes are stricter because, as Christians believe, we are dealing with the axiom of human dignity, freedom, and intrinsic value which are anchored outside of man and even outside of nature itself! It is important to note here that the uniqueness of the human being among other living creatures on Earth does not rest in the fact that humans were created from a higher, better, or more spiritual substance (material) than anyone else. On the contrary, humans were created out of the dust of the earth (1Cor 15:47) as finite beings, limited by their biological needs and the time-space reality of this world with its concrete history. The uniqueness of humans rather rests in the fact that they, as personal beings, were created in the »image of God« (Gn 1:26-27), as free persons endowed with conscience and able to make moral decisions and, above all, as a creatures who are invited into a relationship with their Creator – able to love, trust, and seek what

is good. (Valčo 2011, 180; Pöhlmann 2002, 176–178) Besides a »structural aspect« of the *imago Dei* in humans, Christian theology distinguishes a »functional aspect« or a functional implication of the doctrine of *imago Dei*. It is precisely the functional aspect that resonates most clearly in the text from Genesis 1:26-27. Readers find it in the mandate given to man by God to »rule« that is, to take care of God's creation as a good steward; to protect it and develop it by creative work. In the very creative work of man the creation was supposed to grow in the unity with its Creator. The purpose of the human was to submit himself and the whole creation to the will of the Creator, thus fulfilling the good, creative intentions of God. Humans were to realize their freedom and autonomy (of their personhood) in a paradoxical way – by aligning their will to the will of their Creator.

6. Conclusion

Advanced technologies brought to us by IR 4.0 can take us far in many ways; but they can also take us off-course, failing to provide deep, existential fulfilment and secure sustainable development of human communities. False promises and »Promethean« visions that see humanity as a mere link in the evolutionary chain of consciousness (typical for the ideology of posthumanism) further cloud our self-perception and project unrealistic or even blasphemous goals for humankind. On the other hand, recent scientific discoveries and their technological implementations prompt humanity to pause and reflect: phenomena in the realm of quantum mechanics keep us in a humble awe before the mysteries of the very fabric of our reality, while the predicted as well as documented detrimental effects of IR 4.0 remind us of the fragility of our being in the world. What our societies must beware of above all, are covert and overt dehumanizing tendencies linked to the development and actual use of new technologies.

To counter the forces of depersonalization and dehumanization that ran rampant in the course of the past decades, Christian theology will have to reflect critically on how to articulate what it believes are established foundations for protecting human dignity. Perceived traditionally as central to theological anthropology, the concept of humans being created in God's image (*imago Dei / eikon tou Theou*) currently faces new challenges posed by the recent advances in biotechnologies and the movements of transhumanism and posthumanism which build on these technologies. While the development and implementation of IR 4.0 technologies may be conceived of as representing the innate human desire to excel, to develop one's faculties and abilities to become better adapted to face adversities of the outside environment (thus fulfilling the functional aspect *imago Dei* in humans), they can also represent potentially proud attempts to become more independent, invulnerable, and even immortal.

In facing this dangerous temptation, Christians can draw from the 2002 Vatican International Theological Commission statement entitled *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God*. The statement reminds us that

it is erroneous and dangerous to think that »man has full right of disposal over his own biological nature,« which is why »changing the genetic identity of man as a human person through the production of an infrahuman being is radically immoral.« This theological document further argues that true improvement of humans and their shared human condition can come only through a religious experience of renewal effected by God, i.e. by »realizing more fully the image of God« in us. In their reflections on what it means to be created in the image of God, Christians are prompted to emphasize the relational and participatory aspect as constitutive not only to who humans are as persons (endowed with intrinsic dignity) but also to who humans are called to be as God's creative ambassadors in his »Garden of creation.« Christians believe that such relational, participatory agapeic love is capable of creating a real and enduring community of persons, one in which the individual takes moral responsibility for himself and others, including the natural world. Human scientific endeavors that are severed from the constitutive force of love (kenotic agape) are incapable of cultivating this kind of moral responsibility because they ultimately promote the opposite of love, which is egoism. To live as bearers of *imago Dei* is to be transformed by the Love incarnate whom Christians call Christ, the embodied Logos of God, whose Spirit pulls us into participating in the fellowship of love between the Father and the Son. To live as bearers of *imago Dei* is to learn to recognize one's limitations, deficiencies and brokenness, as well as the deficiencies and brokenness of the neighbor (religious and secular) and to embrace them humbly as we receive and share the selfless love of the One who has emptied himself (therefore kenotic) for our sake freely and unreservedly, (therefore agape).

Educators are especially important in this process (Nguyen and Vo 2019), as they are the ones with the privilege of shaping the characters and the minds of the next generations. They have the opportunity to speak critically and yet hopefully about the challenges of IR 4.0, helping the students take responsibility for the future development of IR 4.0 and our world. To do this, however, educators themselves will need to develop and adopt a comprehensive view of how technology is affecting our lives and impacting our environments. Instilling proper attitudes and values will be the key. Values are the basis of personal and collective judgments about what is important in life - influenced by culture, religion, and laws. They are factors in our decision-making on social, environmental and political matters, and on the best uses of our time, money, and valuable materials. If we fail to put a proper emphasis on this in our school curricula, we may wake up into a bleak future of a dehumanized world in which »robotized« humanity will have lost its soul. (Schwab 2016a). As educators, we must help our students to stay informed and critically involved (as citizens, politicians, scientists, business innovators, educators, parents etc.) as they develop and use new technologies.⁸

⁸ The acuteness of the need for a reform in our education efforts can clearly be seen against the background of the results of an international research conducted by Microsoft and McKinsey & Company (2018), »The Class of 2030 and Life-Ready Learning: The Technology Imperative.« The survey (Microsoft, 2018)

References

- Ambrozjy, Marian, Roman Kralik and Jose Garcia Martin.** 2017. Determinism vs freedom: Some ethics-social implications. *XLinguae* 10, no. 4:48–57. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.04.05>
- Bernačiak, Juraj.** 2018. Dôstojnosť človeka, ako subjektu, pre realizáciu spravodlivosti a lásky, vo svetle vyjadrení niektorých teológov a sociológov v XX. storočí a na začiatku XXI. Storočia. *Theologos* 20, no. 1:25–51.
- Binetti, Maria, and Martina Pavlíková.** 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. *XLinguae* 12, no. 3:192–200. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.03.14>
- Cao, Thu Hang.** 2020. Corruption and the Building of a Developmental Government in Vietnam Today: Social and Philosophical-Ethical Considerations. *European Journal of Science and Theology* 16, no. 1:51–68.
- Do, Thi Kim Hoa, and Michal Valčo.** 2018. The philosophy of human rights and the 'political man': Engaging the intellectual legacy of Ho Chi Minh in a technological era. *XLinguae* 11, no. 2:608–624. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.49>
- Dulebová, Irina, and Radoslav Štefančík.** 2017. Securitization theory of the Copenhagen school from the perspective of discourse analysis and political linguistics. *XLinguae* 10, no. 2:51–62. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.02.05>
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnoškoga izpopolnjenanja človeka. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:611–628. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/globokar>
- Jellema, Kate.** 2006. Making Good on Debt: The Remoralisation of Wealth in Post-Revolutionary Vietnam. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 6, no. 3:321–248. <https://doi.org/10.1080/14442210500339579>
- Klun, Branko.** 2019. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:589–600. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/klun>
- Máhrlik, Tibor.** 2018. Truth as the key metaethical category in Kierkegaard. *XLinguae* 11, no. 1:40–48. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.01.04>
- Makarova, Elena V., Nina I. Kryukova, Zhanna M. Sizova, Aleksandr V. Grinenko, Maria A. Erofeeva and Liudmila A. Bukalerova.** 2019. Divergence of supreme values of Russian world and Western civilization social and philosophical analysis. *European Journal of Science and Theology* 15, no. 3:97–107.
- Microsoft.** 2018. The Class of 2030 and Life-Ready Learning: The Technology Imperative. A Summary Report. https://education.minecraft.net/wp-content/uploads/13679_EDU_Thought_Leadership_Summary_revisions_5.10.18.pdf (Accessed December 12, 2019).
- Mitcham, Carl, and Adam Briggie.** 2019. The Interaction of Ethics and Technology in Historical Perspective. In: Anthonie Meijers, ed. *Philosophy of Technology and Engineering Sciences*, 1147–1191. Amsterdam: Elsevier. <https://doi.org/10.1016/b978-0-444-51667-1.50045-8>
- Nguyen, Hung Quang, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina and Olga V. Popova.** 2019. The Relationship between the State and the Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 2:521–533. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/nguyen>
- Nguyen, Thi Tho, and Cong Su Le.** 2019. Nguyen Trai's thought on philosophical ethics and its value for the Vietnamese society today. *XLinguae* 12, no. 1:125–138. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.01.10>
- Nguyen, Thu Nghia, and Vo Ngoc Quan.** 2019. A Critical Reflection on Jean Jacques Rousseau's Conception of Education. *Theologos* 21, no. 2:166–178.
- Oborsky, Alexey Yu., Alexey A. Chistyakov, Alexey I. Prokopyev, Stanislav V. Nikol'yukin, Kirill A. Chistyakov and Larisa I. Tararina.** 2018. The national mentality in the history of philosophy. *XLinguae* 11, no. 3: 158–165.
- Pavlíková, Martina.** 2018. The power of modern technologies in the fiction of Don DeLillo. *Communications - Scientific Letters of the University of Zilina* 20, no. 1a:57–60.
- Pavlíková, Martina, and Bojan Žalec.** 2019. Boj za človekov jaz in prinstnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 4:1015–1026. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/pavlikova>
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:669–682. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>
- Pöhlmann, Horst Georg.** 2002. *Abriss der Dogmatik: Ein Kompendium*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Quantified Self Institute.** 2016. What is Quantified Self?. <https://qsinstitute.com/about/what-is-quantified-self/> (Accessed January 8, 2020).
- Rouse, Margaret.** 2019. Internet of Things (IoT). <https://internetofthingsagenda.techtarget.com/definition/Internet-of-Things-IoT> (Accessed January 4, 2020).

- Sandner, Philipp.** 2017. Chances and Risks of Industry 4.0. 11 July. <https://blog.normagroup.com/en/chances-and-risks-of-industry-4-0/> (Accessed January 6, 2020).
- Schwab, Klaus.** 2016a. The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond. 14 January. <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/> (Accessed January 20, 2020).
- . 2016b. *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum.
- Sharon, Tamar.** 2014. *Human nature in an age of biotechnology: The case for mediated posthumanism*. Philosophy of engineering and technology 14. Dodrecht; New York: Springer Science & Business Media.
- Solomon, Mildred.** 2016. The 4 big ethical questions of the Fourth Industrial Revolution. 10 October. <https://www.weforum.org/agenda/2016/10/how-can-we-enjoy-the-benefits-of-the-fourth-industrial-revolution-while-minimizing-its-risks/> (Accessed January 25, 2020).
- Stegu, Tadej.** 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:683–692. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/stegu>
- Strahovnik, Vojko.** 2019. Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:601–610. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/strahovnik>
- Šoltés, Radovan.** 2018. Vzdelanie a výchova k sociálnemu cíteniu ako neustály zápas medzi hľadáním spravodlivosti a konfrontáciou sa s ľudskou hriechnosťou podľa sociálnej náuky Cirkvi. *Theologos* 20, no. 1:81–90.
- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA; London, UK: Harvard University Press.
- Tavilla, Igor.** 2017. Despair as eternal damnation of the self: A Biblical anthropology in outline. *European Journal of Science and Theology* 13, no. 3:163–173.
- Tavilla, Igor, Roman Králík and José García Martín.** 2018. La testimonianza di Kierkegaard nel quinto centenario della Riforma. *XLinguae* 11, no. 1:354–361. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.01.30>
- Tavilla, Igor, Roman Králík and Marie Roubalová.** 2019. Abraham and the tortoise: Eleatic variations on Fear and Trembling. *XLinguae* 12, no. 4:219–228. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.04.19>
- Truong, Thi Thanh Quy.** 2019. The importance of personality in the context of human education: global experience and Vietnamese philosophical perspectives. *XLinguae* 12, no. 4:192–211. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.04.17>
- Tyurikov, Aleksandr G., Nikolay N. Kosarenko, Tatiana B. Gvozdeva, Marianna V. Voronina, Elena Ye. Grishnova and Natalya A. Solovyeva.** 2018. New social reality in the context of information and communication technologies. *XLinguae* 11, no. 3:37–75. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.03.06>
- Valčo, Michal.** 2011. GMO and Christian faith: theological and ethical aspects. In: Dana Hanešová, ed. *Biblia a etika: etické dimenzie správania; zborník z medzinárodnej teologickej vedeckej konferencie organizovanej dňa 1. marca 2011 v Banskej Bystrici*, 178–188. Banská bystrica: Pedagogická fakulta- Univerzita Mateja Bela. <https://doi.org/10.15584/di.2016.11.12>
- Valčo, Michal.** 2019. Living the faith in a secular world: Lessons from Charles Taylor. In: Robert Petkovšek and Bojan Žalec eds. *Religion as a Factor of Intercultural Dialogue*, 49–57. Vienna; Zurich: LitVerlag.
- World Economic Forum.** 2017. Ethics and Identity: Innovations are redefining what it means to be human; Fourth Industrial Revolution – Summary. <https://toplinc.weforum.org/knowledge/insight/a1Gb0000001RihBEAW/explore/dimension/a1Gb000000027vYwEAL/summary> (Accessed January 22, 2020).
- Žalec, Bojan.** 2019a. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 2:411–423. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/zalec>
- . 2019b. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova Kritika. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:629–641. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/zalec>
- Žalec, Bojan, and Martina Pavliková.** 2019. Religious tolerance and intolerance. *European Journal of Science and Theology* 15, no 5:39–48.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 191—203

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:09/2019

UDK/UDC: 17.023.33

DOI: 10.34291/BV2020/01/Kranjc



Urška Kranjc Jakša

Bioetična vprašanja v neonatologiji

Bioethical Issues in Neonatology

Povzetek: Neonatologija je področje v medicini, ki se je v zadnjem polstoletju razvilo bliskovito hitro, neonatalna intenzivna nega pa je ena od najbolj uspešnih medicinskih inovacij. Danes lahko preživijo vedno manjši in vedno bolj ranljivi dojenčki. Razvoj neonatologije je močno izboljšal preživetveno mejo prezgodaj rojenih otrok in njihovo kvaliteto življenja. Kljub uspehu pa neonatalno intenzivno enoto pogosto spremljajo etični dvomi. Etične dileme v zvezi z zdravljenjem prezgodaj rojenih otrok večinoma zadevajo zagotavljanje oziroma prekinitve zdravljenja in s tem povezano odgovornost. Toda kdo lahko o tem odloča? Članek obravnava to vprašanje v luči etike nedotakljivosti življenja in etike kvalitete življenja. Etika nedotakljivosti oziroma svetosti življenja razume vsako dejanje, ki povzroči pacientovo smrt, kot neetično. Etika kvalitete življenja pa zagovarja prekinitve zdravljenja ali pomoč pri umiranju takrat, ko pacientovo življenje ne dosega minimalnih standardov človeškega življenja. Etično odločanje v neonatologiji je zelo zapleteno, saj vključuje medicinsko osebje, starše, bolnike, pa tudi družbo na splošno; prav tako različni pogledi na zdravljenje povzročajo trenja med tistimi, ki morajo na koncu sprejeti odločitev za zelo prizadete ali umirajoče dojenčke.

Ključne besede: neonatologija, intenzivna enota, bioetika, zgodovina bioetike, etika nedotakljivosti življenja, etika kvalitete življenja, utilitarizem

Abstract: Neonatology is a field of medicine that has developed rapidly over the last half a century, and neonatal intensive care is one of the most successful medical innovations. More and more small and vulnerable babies are able to survive today. The development of neonatology has significantly improved the limit of viability of pre-term infants and improved their quality of life. Despite their success, neonatal intensive care units are often faced with ethical questions. Ethical dilemmas regarding the treatment of pre-term infants mainly concern the issue of whether to provide or withhold treatment, and responsibility for such decisions. But who can take decisions in such situations? The present paper addresses this question from the points of view of the inviolability of life and the ethics of quality of life. Under the ethics of the inviolability or sanctity

of life, an action causing the patient's death is understood to be unethical. The ethics of quality of life, on the other hand, advocates discontinuation of treatment or assistance in dying when the patient's life does not meet the minimum standards of human life. Ethical decision-making in neonatology is a very complex issue as it involves medical staff, parents, patients and society in general. Finally, differing views regarding treatment can lead to disagreement between those people who must eventually take treatment decisions for severely handicapped or dying infants.

Key words: neonatology, intensive care, bioethics, history of bioethics, ethics of inviolability of life, ethics of quality of life, utilitarianism

1. Uvod

Neonatologija je področje v medicini, ki se je v zadnjem polstoletju razvilo bliskovito hitro, neonatalna intenzivna nega pa je ena od najbolj uspešnih medicinskih inovacij. Pred njenim razvojem je večina prezgodaj rojenih otrok umrla, preživeli pa so pogosto imeli težke okvare. Danes večina prezgodaj rojenih otrok preživi brez večjih okvar (Garrett, Carter in Lantos 2017, 1). Razvoj neonatologije je močno izboljšal preživetveno mejo nedonošenčkov in njihovo kvaliteto življenja.

Kljub uspehu pa neonatalno intenzivno enoto pogosto spremljajo etični dvomi. Medicinski ukrepi so velikokrat zelo invazivni, dojenčkom povzročajo veliko bolečin (Barker in Rutter 2008, 47), poleg tega pa imajo lahko otroci, predvsem tisti, ki se rodijo izjemno prezgodaj, tudi precej zdravstvenih težav pozneje v življenju. Pokazala so se vprašanja, ali je upravičeno vedno uporabiti vsa razpoložljiva sredstva ali pa je v nekaterih primerih primernejše, da intenzivno zdravljenje nadomesti paliativna oskrba (Orzalesi 2010, 7).

Etična vprašanja, ki najpogosteje nastopijo pri zdravljenju prezgodaj rojenih otrok, pa so povezana predvsem z vprašanji zagotavljanja oziroma prekinitve zdravljenja in z odgovornostjo za te odločitve (Dupont-Thibodeau et al. 2014, 32). Odločitve o zdravljenju ponavadi sprejemajo medicinsko osebje in starši. Kaj pa, če se mnenja staršev in zdravnikov o ukrepih zdravljenja razlikujejo? Kdo je potem tisti, ki odloči? Strokovnjaki za bioetiko se v odgovorih razlikujejo. Nekateri zagovarjajo večjo vlogo zdravstvene stroke pri teh odločitvah, drugi pripisujejo več odgovornosti staršem, saj so starši tisti, ki najbolje vedo, kaj je najboljšo za njihovega otroka. Dejstvo je, da enopomenskega odgovora ni in da je treba presojati vsak posamezen primer posebej.

V nadaljevanju bomo prikazali kratek zgodovinski razvoj bioetike in pomen bioetičnih vprašanj na področju intenzivne medicine. Nato se bomo posvetili etičnim vprašanjem v neonatologiji, poskušali bomo odgovoriti na dve temeljni vprašanji, ki spremljata razvoj bioetike v neonatologiji skozi celotno zgodovino: Ali je opuščanje ukrepov, ki lahko rešujejo življenja prezgodaj rojenih otrok, etično upravičljivo? Če je tako, kdo lahko o tem odloča? (Placencia in McCullough 2011, 368)

V odgovorih bomo nasproti postavili dve smeri bioetike: bioetiko nedotakljivosti življenja in bioetiko kvalitete življenja. Prva temelji na svetosti človeškega življenja, ki nam ga je podaril Bog, zato je sveto in nedotakljivo (Globokar 2004, 432), druga pa vrednoti življenje glede na njegovo kvaliteto in priznava, da obstajajo nekatera stanja človeškega življenja, ki so slabša kakor smrt (Orzalesi 2010, 7).

2. Bioetika

Razvoj tehnike je v življenje sodobnega človeka prinesel udobje, tehnika je prepredla vse pore našega delovanja in danes si življenja brez nje ne moremo več predstavljati (Globokar 2004, 424). Vendar pa so z razvojem tehnike in znanosti v 20. stoletju, predvsem pa po kopičenju atomskega orožja in po s tem povezani grožnji uničenja planeta nastali prvi resni pomisleki o zgolj pozitivni naravi tehnike (Klun 2012, 42).

Dileme pa so se pokazale tudi na področju etike, ki se je znašla pred vprašanjem, ali so tradicionalna etična načela sploh še kos znanstvenemu razvoju (Globokar 2007, 457). Ali je vse, kar nam je razvoj tehnike prinesel, tudi etično sprejemljivo? Ali odgovori klasične etike ustrezajo današnjemu času? Nekateri moralni filozofi in teologi poudarjajo, da je sedaj čas za novo etiko, to je: za etiko, ki bi lahko uravnavala razvoj in obvarovala človeštvo pred njegovim lastnim uničenjem. (458)

Znanstveno-tehnični razvoj je doživel razcvet tudi na področju medicine. Danes lahko ljudje preživijo po hudih nesrečah, po akutni srčni kapi, zaradi transplantacije organov in umetnega predihavanja. Nadzorovanje načrtovanja družine je s prenatalno diagnostiko, zunajmaternično oploditvijo, kontracepcijo in z legalizacijo splava postalo lažje, preživijo lahko tudi izjemno prezgodaj rojeni dojenčki. Zdravniki razpolagajo z zelo veliko moči, prav tako se je spremenil odnos med zdravnikom in pacientom, ki zdaj bolj temelji na dialogu, predvsem tudi zaradi več pravic pacientov glede odločanja oziroma soodločanja pri zdravljenju (Lukman 2010, 12), to pa nenazadnje privede tudi do odločitev posameznikov o življenju in smrti. Zdi se, da meja med življenjem in smrtjo še nikoli ni bila tako tanka.

Razvoj terapevtskih postopkov v medicini je s seboj prinesel različne etične dileme (Schockenhoff 2013, 337), na primer vprašanja kloniranja, evtanazije, umetnega podaljševanja življenja na aparatih ali genske manipulacije, če naštejemo le nekatere.

Bioetika ali etika življenja se je ponudila kot odgovor na kritični premislek o zahodni civilizaciji (Globokar 2004, 424) in povezala področja medicine, filozofije, teologije in prava. Bioetika je nastopila kot reakcija na izjemni tehnološki in znanstveni napredek v medicini (Turina et al. 2015, 509), njeni začetki pa segajo v drugo polovico prejšnjega stoletja. Termin bioetika je prvi uporabil ameriški onkolog Van Reassler Potter. Potter, ki se je zavedal ambivalentnosti znanstveno-tehničnega razvoja, je bioetiko opredelil kot novo disciplino, ki poskuša združevati biološka spoznanja s človeškimi vrednotami (Globokar 2004, 425). Bioetiko je razumel kot

most med znanostjo in humanistiko, med biološkimi znanostmi in etiko, ki človeštvu zagotavlja preživetje (425; Turina et al. 2015, 511). Potterjevo pojmovanje bioetike se je z ustanovitvijo dveh inštitutov – Kennedy Institut in Hasting Institut – prevesilo predvsem na področje medicine. Kennedy Institut je bioetiko pojmoval predvsem kot normativno in aplikativno etiko za razreševanje konfliktnih situacij, ki so nastajale zaradi razvoja medicinske tehnologije, Hasting Institut pa je bil usmerjen v področje medicinskih raziskav in poskusov. V devetdesetih letih prejšnjega stoletja je bioetika pridobila nazaj prvotni, širši pomen, ki ji ga je dal Potter. (Globokar 2004, 425–428)

V bioetiki sta se do danes razvili dve smeri, predvsem kot odgovor na vprašanje, do kod lahko človek posega v svoje lastno življenje in v življenje sočloveka. Enega od odgovorov daje bioetika nedotakljivosti človekovega življenja, ki pojmuje človeško življenje kot sveto in nedotakljivo, drugega pa bioetika kvalitete življenja, ki temelji na utilitaristični etiki. (429)

Peter Singer, avstralski filozof in eden pomembnih svetovnih bioetikov, je prepričan, da se je pokazala potreba po zamenjavi tradicionalne etike nedotakljivosti človekovega življenja, in to z etiko kvalitete življenja. Tradicionalna etika ne zmore več odgovarjati na vedno nove zahteve razvoja biomedicine, konflikti predvsem v mejnih primerih ostajajo nerešljivi, zato se mora tradicionalna etika svetosti življenja umakniti novi etiki kvalitete življenja. Singer je drugače skrajni predstavnik bioetike kvalitete življenja, kakor neposredno priznava tudi sam, saj pravi, da bo verjetno njegova teorija vznemirila tudi tiste, ki se nagibajo k stališčem, kakršne zagovarja, vendar je prepričan, da nova etika, ki jo predlaga, lahko odgovori na zahteve medicinsko-tehničnega razvoja. (Singer 2004, 16–17)

Na katerih temeljih je Singer zgradil novo etiko, da bo lahko ponudila rešitve problemov, ki jim tradicionalna etika svetosti življenja ni kos? Singer je predlagal, da bi pet tradicionalnih zapovedi zamenjali z novimi, ki bodo ustrezale novi etiki in dajale smernice za delovanje ob etičnih dilemah življenja in smrti. Temelje je postavil v samo definicijo osebe, ki po njegovem ne pripada vsakemu človeku. Človek nima posebnega statusa znotraj narave, je le eno od drugih živih bitij. Prepričan je, da je človek nad preostalimi bitji, da je večvreden, je zgrešeno in ustvarja diskriminacijo drugih živalskih bitij, saj so »nekateri živali bližje normalnim ljudem kakor nekateri hudo prizadeti pripadniki naše vrste« (Singer 2004, 240), večvrednost človeka pa je posledica krščanske miselnosti. Singer zavrne specizem, vendar pravi, da zavrnitev specizma ne pomeni hkrati izenačenja vseh živih bitij po vrednosti. To bi namreč pomenilo, »da bi bilo enako nepravilno izpuliti zelje in ustreliti prvo osebo, ki pozvoni na naš zvonec« (239). Če vrsta ni legitimni razlog za sprejemanje vrednostnih odločitev, katera pa so potem merila, ki nam to omogočajo? Singer razlikuje med osebo in neosebo, pri tem pa po njegovem mnenju ni samoumevno, da imajo ljudje pravico, biti osebe. Niso vsi predstavniki vrste *homo sapiens* tudi že osebe, prav tako niso vse osebe pripadniki vrste *homo sapiens*. Samo oseba pa je tista, ki ima pravico do življenja (242). Status osebe si pridobi, kdor ustreza točno določenim merilom: ima sposobnost čutenja in načrtovanja prihodnosti, razumnost in samozavedanje (225; 233). Tistim bitjem, ki teh

sposobnosti nimajo, ne moremo podeliti pravice osebe; v to skupino sodijo potemtakem tudi novorojenčki, hudo prizadeti ljudje in tisti, ki so v trajnem vegetativnem stanju, ali tisti, ki so v zadnjem stadiju bolezni. Lahko pa jo podelimo nekaterim višje razvitim živalim.

Singer svoja skrajna stališča predstavi v nekaterih etičnih dilemah: v upravičenosti evtanazije močno prizadetih novorojenih otrok in v dopustitvi pravice, da o tem avtonomno odločajo starši v približno tridesetih dneh po rojstvu. Priznava, da je ta rok izbral arbitrarno, ker je bilo pač treba določiti neko mejo, vendar tudi pravi, da se starši v tem obdobju še ne navežejo tesno na otroka (255). Tisti starši, ki se za to odločijo, dajo priložnost novemu življenju, novemu bitju: lahko se bo rodilo v prihodnosti in imelo bolj kvalitetno življenje. Novorojenci so nadomestljivi, tako kakor so nadomestljive živali brez samozavedanja. Starši se lahko zato, da bi imel neki drug otrok, ki bi se rodil v prihodnosti, boljše življenje, odločijo za usmrnitev prizadetega otroka. Singer to stališče enači s splavom po ugotovljeni nepravilnosti na podlagi prenatalne diagnostike. Sprašuje se, kako se lahko splav, ki je po ugotovljeni nepravilnosti ploda legalen, celo zaželen, razlikuje od detomora. Po njegovem razlike ni, saj rojstvo po njegovem ne pomeni nobene pomembne moralne ločnice, priznava pa, da se je ženski verjetno lažje odločiti za splav kakor pa otroka donositi, roditi in se nato odločiti za detomor. Meni, da bi morala biti odločitev o tem v rokah teh žensk. (Singer 2008, 179–183) Nevarnost Singerjeve etike je, da postane človeško življenje relativno, odvisno od volje posameznika.

Za drugo smer v bioetiki je človeško življenje nedotakljivo in sveto. Vsi ljudje so enakopravni, tu ne govorimo o delitvi na tiste, ki so boljši, močnejši, koristnejši, pametnejši ipd. Življenje je človek dobil v dar, zato mora sprejeti odgovornost za svoje življenje in za življenje drugih. Sam ne vlada nad življenjem, prav tako ni gospodar življenja drugih. (Globokar 2004, 431–432)

Dostojanstvo pripada vsakemu človeku, ne glede na njegov status. Dostojanstvo človeka, ki je zaščiten v demokratičnih pravnih ureditvah in tudi pravno iztožljivo, se lahko izrazi le z minimalistično definicijo. Ta definicija pa ne zajema vseh možnosti, v katerih je človek lahko izpopolnjen na različnih področjih življenja, ampak pokriva vzajemni življenjski prostor, ki ljudem omogoča, da se medsebojno spoštujejo kot svobodna racionalna bitja. Trdno jedro človekovega dostojanstva je usmerjeno v to, kar človeka dela človeka, v njegovo zmožnost za svobodno delovanje in v odgovornost za samoodgovorno avtonomijo. (Schockenhoff 2013, 213–214)

Živo bitje se od preostalega razlikuje po tem, da je umrljivo. Smrt je notranji moment življenja, je njegova zunanja meja, ki daje pomen posameznim dogodkom v toku življenja. Ljudje se smrti zavedamo – to je značilno za človeka, saj je zavedanje umrljivosti tisto, kar nas naredi človeka. »Vedenje za lastno umrljivost človeka prisili, da vzame nase tveganje zavestnega vodenja življenja, medtem ko skušnjava, da smrt in njene znanilce izrine iz življenja, le-to naredi za neresno igro z iluzornimi možnostmi.« (37)

Bioetiko nedotakljivosti življenja zagovarja tudi krščanski pogled na življenje. Življenje je božji dar, ki ga mora človek varovati in spoštovati. Bog je ustvaril člo-

veka po svoji podobi in samo Bog je gospodar življenja. Človek si nikoli ne sme lastiti pravice, da bi uničil nedolžno človeško življenje. (Globokar 2004, 432) Življenje je značilno za vsakega človeka in je sveto od spočetja pa do naravne smrti. Zato po mnenju Cerkve terapevtski posegi, ki nimajo za cilj le zdravljenja ali ogrožajo človeško življenje, niso utemeljeni. Tiste raziskave in posegi, ki se uporabljajo za drugačne namene, nastopajo proti načelu dostojanstva človeške osebe (Štupnikar 2004, 562–563).

3. Meje intenzivne medicine

Danes si medicine brez intenzivne terapije ne moremo več predstavljati. Zaradi izrednega napredka v intenzivni medicini se je močno povečala možnost zdravljenja in tudi preživetje poškodovanih in kritično bolnih (Grosek, Grošelj in Oražem 2015, 11). Pacienti, ki so napoteni v enoto za intenzivno medicino, so na meji preživetja, ob intenzivni terapiji pa lahko danes preživijo tudi tisti, ki prej niso imeli nobenih možnosti. Zdravniki se vsak dan soočajo z odločitvami, ki se pogosto dotikajo vprašanja življenja in smrti. Prav to področje sodev tako imenovano sivo cono (Schockenhoff 2013, 338), ki zahteva etični premislek. To so vprašanja, do kdaj še ima intenzivno zdravljenje namen ozdravljenja oziroma kdaj izgubi ta smisel. Medicinska etika lahko v teh primerih pride zdravniku naproti, saj bolje razume tako meje kakor smisel njegovega medicinskega ravnanja (338). Zdravnik se mora zavedati edinstvenosti in neponovljivosti situacije vsakega posameznega pacienta in se vsak dan spraševati, ali intenzivna terapija še opravlja svoj namen, ali bolniku zdravljenje koristi in ga je treba nadaljevati ali pa je to samo odlaganje naravnega poteka bolezni, ki se bo končalo s smrtjo. Skratka, to je vprašanje, ali so zdravnikova dejanja na intenzivni enoti strokovno in etično ustrezna in usmerjena v dobro pacienta. (Grosek, Grošelj in Oražem 2015, 9–12)

Vprašanja glede zdravljenja na intenzivni enoti ne zadevajo samo odločitev zdravstvene stroke in zadevnega zdravnika, temveč tudi odgovornost pacienta. Dileme intenzivne terapije se tako dotikajo samega jedra odnosa zdravnik – pacient in zajemajo tako vidik odgovornega zdravnika na eni strani kakor vidik interesov pacienta in njegovih bližnjih na drugi strani (Schockenhoff 2013, 338).

Medicinska etika torej obravnava problem odnosa med zdravnikovo odgovornostjo in medicinsko strokovno kompetenco na eni strani in pacientovo svobodno avtonomijo na drugi strani. Pacient mora biti seznanjen z morebitnimi tveganji posega in z možno telesno prizadetostjo po posegu, kajti le sam zase lahko presodi o posledicah za svoje življenje. Zdravnik sam zelo težko presoja, kakšne telesne omejitve so za posameznega pacienta še smiselne. Ocena kakovosti življenja je subjektivne narave, zato mora zdravnik poskušati razumeti posameznikove osebne življenjske okoliščine in njegove odločitve tudi odgovorno spremljati. (338) Obveščenos in sodelovanje pacienta pri odločitvi za način zdravljenja sta zato nujna, da se načelo pacientove avtonomije sploh lahko uveljavi. Njegova avtonomija pa ni absolutna, saj mora imeti vsak zdravstveni ukrep medicinsko indikacijo (Grosek, Grošelj in Oražem 2015, 24).

Kaj narediti, ko neki medicinski postopek ni več v dobro pacienta? Kje se moralna obveznost za ohranitev življenja konča? Moralna obveznost za ohranitev svojega lastnega življenja ne more biti absolutna, saj v nekaterih primerih z vsemi dosegljivimi medicinskimi postopki ne moremo več doseči izboljšanja zdravljenja in pacientu zagotoviti nadaljnjega kvalitetnega življenja oziroma so ti postopki povezani z nevzdržnimi obremenitvami pacienta. V katoliški moralni teologiji se je uveljavilo razlikovanje med rednimi in izrednimi sredstvi, da bi omejili moralno zapovedana sredstva o ohranitvi življenja, ko ni več zanesljivosti, da bodo redna medicinska sredstva zagotovila ohranitev življenja, izredna sredstva pa bi bila povezana z izjemnimi obremenitvami pacienta. V teh primerih uporaba izrednih sredstev ni več obvezna. Razlikovanje med rednimi in izrednimi sredstvi je danes zamenjalo razlikovanje med sorazmernimi in nesorazmernimi sredstvi; to je terminološko primernejše glede na tehnični razvoj intenzivne medicine. Zdaj je podarek na razmerju med terapevtskim ciljem in zdravniškimi ukrepi za doseg tega cilja. Ko neki ukrep svojega prvotnega cilja ne dosega več ali ga celo ovira, ni več moralne obveze, da pri tem ukrepu še vztrajamo. (Schockenhoff 2013, 340–343) Povedano drugače: tudi tako imenovana redna sredstva so lahko v nekem trenutku nesorazmerna z doseganjem prvotnih ciljev.

Izjemni razvoj na področju intenzivne medicine torej zahteva prevrednotenje tradicionalnega vodila zdravniškega poslanstva. Zdravnik zdaj zmore z uporabo medicinskih ukrepov podaljševati življenje na račun težkih stranskih učinkov, ki lahko pacienta obremenijo v zadnjih urah njegovega življenja, ne morejo pa mu več zagotoviti možnosti za osebno izpolnitev življenja. Maksimalna delovanja v dobro pacienta v tem primeru ni več izpolnjena. Pri osebni izpolnitvi življenja govorimo o ravnovesju med biološkim življenjem in subjektivnim doživljanjem zdravstvenega stanja, to pa pomeni, da mora zdravnik v presojo o nadaljevanju ali prekinitvi zdravljenja vključiti tudi subjektivno komponento doživljanja posameznega pacienta. S tem se vrednotenje vključijo merila za kakovost življenja, pri tem pa ni pomembno samo ovrednotenje življenja samega, temveč tudi uspeh medicinskih ukrepov glede na prvotni cilj zdravljenja. Če tega cilja ne moremo več doseči, nadaljevanje zdravljenja ne dosega več svojega cilja, ki je v zadnji instanci zagotovitev možnosti za osebno izpolnitev življenja. Svoje poslanstvo nato usmerimo v ublažitev trpljenja in obvladovanje bolečin, ki bolniku lajšajo zadnje trenutke njegovega življenja. (344–345)

4. Etične dileme v neonatologiji

Kakor je bilo rečeno že v uvodu, se je neonatologija razvila bliskovito hitro, tako hitro, da ji ni uspelo odgovoriti na nove etične dileme in pravočasno razviti etičnih standardov (Purdy 2006, 33). Ob uspehu zmanjšanja umrljivosti najbolj ranljivih prezgodaj rojenih otrok in zaradi znižanja meje preživetja pa so se pokazale etične dileme in vprašanja glede morebitnih negativnih učinkov medicinskih ukrepov, ki bi jih ti ukrepi lahko imeli na poznejše življenje nedonošenčkov (Guimarães et al. 2012, 984). Večina prezgodaj rojenih otrok preživi brez težav, nekateri pa imajo

posledice v obliki nevrozvojnih problemov, kroničnih pljučnih boleznih, slabovidnosti, bolj so tudi dovzetni za virusne in bakterijske okužbe. Zaradi teh izidov so nekateri sklenili, da neonatalna intenzivna terapija ni zgodba o uspehu, ampak dokaz, kam nas lahko privede nenadzorovan razvoj moderne medicine. Ob vseh teh pomislekih se je zaupanje v neonatalno intenzivno terapijo zmanjšalo, tako da so začeli nekateri starši celo zavračati terapijo po rojstvu izjemno nedonošenih otrok (J. D. Lantos in Meadow 2006, 4).

Danes razvoj tehnike v medicini omogoča, da rešujemo vedno manjše in bolj bolne dojenčke; to vzbuja etične dileme predvsem glede oskrbe prezgodaj rojenih otrok in glede odločitev o koncu življenja (Purdy 2006, 33–34). Ali začeti ukrepe za ohranjanje življenja? Ali opustiti ukrepe za ohranjanje življenja, če se stvari neugodno razpletejo? Kdo je tisti, ki lahko o tem odloča? Ta vprašanja se dotikajo področij neutemeljenega zdravljenja, kvalitete življenja in otrokovega najboljšega interesa. Odločitve so zelo kompleksne, saj vključujejo vrednote, osebne izkušnje, splošni pogled na svet in religiozna prepričanja (Dupont-Thibodeau et al. 2014, 32).

Odločitve se najpogosteje sprejmejo na podlagi smernic, ki jih ima posamezna bolnišnica, v grobem pa so prezgodaj rojeni otroci razdeljeni v tri kategorije: v prvi so prezgodaj rojeni otroci, pri katerih je zdravljenje koristno in upravičeno, v drugi so tisti, pri katerih je zdravljenje neutemeljeno, in v tretji tisti, ki so nekje vmes med obema prejšnjima skupinama. Dojenčki iz prve skupine so deležni ukrepov za ohranjanje življenja, dojenčkom iz druge skupine zagotovijo oskrbo za lajšanje trpljenja, odločitve o zdravljenju dojenčkov iz tretje skupine, ki so v tako imenovani sivi coni, pa ponavadi sprejmejo starši ob posvetovanju z medicinskim osebjem (32). Meje, ki jih upoštevajo smernice, se velikokrat opirajo na gestacijsko starost prezgodaj rojenega otroka, vendar nekateri strokovnjaki opozarjajo, da upoštevanje samo gestacijske starosti ni dovolj, saj sta preživetje in dolgoročni izid odvisna tudi od več drugih faktorjev (npr. teža ob rojstvu, spol, izpostavljenost kortikosteroidom v prenatalnem obdobju ali pripravljenost porodničarja, da aktivno posreduje), ki jih je treba upoštevati, ko se sprejema odločitev za posameznega dojenčka (Dupont-Thibodeau et al. 2014, 32; Orzalesi 2010, 8).

V praksi je splošno sprejeto, da sta opustitev zdravljenja (*withholding treatment*) in odtegnitev zdravljenja (*withdrawing treatment*) pri umirajočih pacientih moralno ekvivalentni (Singh, Lantos, in Meadow 2004, 1620; Orzalesi 2010, 8). Pri prvi je bistvena odločitev, da se bolniku ne uvede dodatno zdravljenje, pri drugi pa govorimo o ukinitvi zdravljenja, ki ga bolnik že prejema in za katero je mogoče presoditi, da zgolj podaljšuje proces umiranja, zato ni v bolnikovo korist in je neutemeljeno (Grosek, Grošelj in Oražem 2015, 16–17). Vendar raziskave kažejo, da ima odtegnitev zdravljenja za medicinsko osebje, pa tudi za starše drugačno čustveno in psihološko težo (Orzalesi 2010, 8). Raziskave prav tako potrjujejo, da je medicinskemu osebju na neonatološkem oddelku težje dojenčku odtegniti hranjenje in hidracijo kakor pa prekiniti umetno predihavanje (Lantos 2014, 41).

Odločitve v mejnih primerih temeljijo na raznih načelih. Eno od načel je tudi načelo najboljšega interesa dojenčka. To načelo si prizadeva za ravnovesje med

koristjo in bremenom nekega določenega medicinskega ukrepa (Pinter 2008, 432). Določitev takšnega ravnovesja je pogosto problematična. Čeprav se to načelo največ uporablja, je težko najti nedvoumno definicijo, kaj je najboljši interes dojenčka. Neonatologi se navadno sklicujejo na štiri temeljna načela, ki se uporabljajo v bioetiki: načelo spoštovanja avtonomije, načelo neškodljivosti, načelo dobrotelčnosti oziroma koristnosti in načelo pravičnosti (Daboval T. in Shidler S. 2014, 302). Po načelu najboljšega interesa moramo pri vsaki medicinski odločitvi storiti to, kar je najboljše za otroka, ne glede na morebitne druge interese (Lantos 2017, 4). Pri tem se dostikrat spregleda dejstvo, da tako neonatologi kakor starši sledijo različnim vrednotam, imajo različne osebne izkušnje in različno razumevanje zdravstvenih podatkov, ki oblikujejo njihovo lastno moralno presojo, kaj je najboljše za njihovega otroka (Daboval T. in Shidler S. 2014, 302). Eno od načel, ki se prav tako uporablja pri sprejemanju odločitev o posegih, je tudi načelo kakovosti življenja. Zagovorniki tega načela poudarjajo, da obstajajo nekatera stanja, težka prizadetost in invalidnost na primer, ki so hujša od smrti. Zdravstveni delavci invalidnost oziroma prizadetost pogosto ocenjujejo strože kakor starši teh otrok, vendar raziskave kažejo, da večina staršev prezgodaj rojenih otrok ocenjuje življenje svojih otrok kljub prizadetosti kot dobro (Dupont-Thibodeau et al. 2014, 34). Sprejeti odločitev izključno na podlagi upoštevanja raznih načel, izolirano od vrednostnih in religioznih prepričanj ter osebnih izkušenj posameznih staršev in posameznih neonatologov, je lahko precej neživljenjsko. Načela so nujna, vendar so verjetno bolj v pomoč pri določanju mejnih primerov kakor pri njihovem reševanju (Lantos 2017, 5).

5. Ali je opuščanje ukrepov, ki lahko rešujejo življenja prezgodaj rojenih otrok, etično upravičljivo? Če je tako, kdo lahko o tem odloča?

Na koncu se bomo posvetili še dvema vprašanjem, ki se v bioetiki v neonatologiji porajajo skozi celotno zgodovino. Etika svetosti življenja razume vsako dejanje, ki povzroči pacientovo smrt, kot neetično, etika kvalitete življenja pa zagovarja prekinitve zdravljenja ali pomoč pri umiranju takrat, ko pacientovo življenje ne dosega minimalnih standardov človeškega življenja. Različni pogledi na ta vprašanja pa lahko povzročijo trenja med tistimi, ki morajo na koncu sprejeti odločitve o poteku zdravljenja za druge, to je: za tiste, ki sami teh odločitev ne morejo sprejeti (Orzalesi 2010, 7).

Kakor smo že omenili, novorojenček po Singerju še nima pravice osebe in pometakem mu pravico do življenja lahko odvzamemo. Singer celo izenači status nedonošenega otroka s statusom zarodka, ki ga lahko tudi splaviš. Pravi, da pri izjemno nedonošenih otrocih velikokrat lahko govorimo o nižji razvojni stopnji kakor pri zarodkih, ki jih odstranijo z umetno prekinitvijo nosečnosti. (Singer 2004, 105–107) Zato po njegovem ni podlage, na kateri bi lahko trdili, da imajo izjemno nedonošeni otroci več pravice do življenja samo zato, ker so se rodili.

Rojstvo resda pomeni neko mejo, vendar novorojenček nima pravice do življenja v primerjavi z zarodkom samo zato, ker je se rodil. Rojstvo spremeni status novorojenca in pri tem govorimo samo o razliki v stopnji. Statusa osebe in zaščite življenja, kakor sta definirana v njegovih novih zapovedih, pa novorojenček s tem ne doseže. (248)

Glede na Singerjevo mnenje lahko torej sklenemo, da je etično, omejiti ukrepe, ki bi reševali življenja prezgodaj rojenih otrok. Odgovore lahko najdemo kar v njegovih novih zapovedih, ki jih je predlagal. Odločitev o prenehanju vzdrževanja telesnih funkcij je etično upravičena, saj nimajo vsi zmožnosti zavedanja (Singer 2004, 243) oziroma nimajo vsa človeška življenja enake vrednosti. Potemtakem je etično upravičljivo, da ne uporabimo medicinskih postopkov pri prezgodaj rojenih otrocih, pri katerih lahko ob rojstvu sklepamo, da bodo imeli težje poškodbe in kot posledico tega slabšo kvaliteto življenja. Po Singerju namreč novorojenci niso osebe, saj še nimajo sposobnosti samozavedanja, prav tako ne morejo dojemati svoje eksistence v času in se ne morejo bati svoje smrti, zato nimajo neodtujljive pravice do življenja.

Kdo pa po Singerju lahko odloča o opustitvi oziroma odtegnitvi zdravljenja prezgodaj rojenega otroka? V prvi vrsti morajo o tem odločati starši in tudi prevzeti odgovornost za svojo odločitev. Starši so tisti, ki bodo skrbeli za otroka, mu zagotovili ljubezen in mu tako način omogočili bolj kvalitetno življenje, kakor bi ga imel, če bi živel v kaki ustanovi. Starši morajo dobro razmisliti, saj ima skrb za hudo prizadetega novorojenca vpliv tudi nanje in na preostale otroke, če jih imajo, in le oni so tisti, ki lahko odločijo o prihodnosti svoje družine (Singer 2004, 249). Po Singerju ima vsaka oseba pravico do življenja in vsaka oseba lahko izbere, ali jo bo uveljavila ali ne (256). Novorojenčki pa še niso osebe, prav tako sami še ne morejo razumeti izbire med življenjem in smrtjo, zato namesto njih lahko odločajo starši.

Singer pravi, da ni razlike med zdravimi in prizadetimi novorojenci; nobeden nima večje pravice do življenja. Razlika med njimi je v odnosu, ki ga imajo do njih starši. Pričakovanje otroka je za starše po pravilu nekaj lepega, otroka si želijo in se začnejo z njim povezovati še pred rojstvom. Ko pa se rodi prizadet otrok, lahko to v nekaterih primerih v starših vzbudi obžalovanje, da se je takšen otrok sploh rodil. Vpliv, ki ga ima lahko takšen otrok na starše, je po njegovem mnenju za starše upravičen razlog za njegovo usmrtitev. Drugače je, če si starši takšnega otroka želijo in se tudi odločijo, da bodo zanj skrbeli. Tedaj usmrtitev ne bi bila upravičena. (2008, 174–176)

Singer enači dopustitev, da umrejo tisti, ki ne morejo sami razumeti izbire med življenjem in smrtjo, z nehoteno evtanazijo. Pri dopustitvi smrti pa pravzaprav govorimo o pasivni evtanaziji, ki je za Singerja v nekaterih primerih ustrezno in humano dejanje. Ker pa Singer med dopustitvijo smrti in ubojem ne vidi nikakršne *intrinzične* moralne razlike, bi morala prav tako za ustrezno in humano veljati tudi aktivna evtanazija (200). Singer svoje skrajno stališče trdno zagovarja in je prepričan, da je aktivna evtanazija celo bolj ustrezna kakor pasivna, saj ima pasivna evtanazija za posledico dolgotrajno umiranje. »Ker smo se odločili za smrt, bi morali zagotoviti, da do nje pride na najboljši možen način.« (204) Njegova skrajna

stališča so naletela na precejšnjo kritiko, ki je imela za posledico celo to, da mu je notranji minister Nemčije prepovedal vstop v državo, kjer naj bi imel predavanje. Singer temu v svoji *Praktični etiki* nameni kar nekaj strani in sklene, da, žal, nemško govoreči prostor zaradi grozot nacističnega režima še dolgo ne bo zmozel razumne razprave o temah, povezanih z evtanazijo.

Kako pa bi na ti dve vprašanji odgovoril bioetik nedotakljivosti oziroma svetosti človeškega življenja? Med opustitvijo zdravljenja in usmrtitvijo na zahtevo obstajata v zdravnikovem ravnanju različni kavzalni učinek in različen namen. Z enačenjem obeh zdravnikovih dejanj spregledamo, da sta to različni dejanji, ki ju moramo tudi različno moralno vrednotiti. Zdravnik nikoli ne želi, da pacient umre, ampak mu želi pomagati. Za opustitev zdravljenja se odloči takrat, ko spozna, da z medicinskimi ukrepi, ki so na voljo, prvotnega cilja zdravljenja ne more več doseči, ali pa ob spoznanju, da ukrepi za podaljšanje življenja izjemno obremenijo pacienta in samo zavračajo umiranje. Nikakor pa ni njegov namen, povzročiti pacientovo smrt. Prav tako se ne odloča glede na kriterij kvalitete življenja. Za opustitev zdravljenja se ne odloči zato, ker bi menil, da je kvaliteta pacientovega življenja tako slaba, da bi bilo bolje, ko ga ne bi bilo. Najprej preveri ustreznost medicinskih ukrepov, ki jih ima na voljo, da bi dosegel cilj zdravljenja. Če pa ugotovi, da ti ukrepi ne morejo več doseči cilja zdravljenja in morda pacientu celo povzročajo dodatno trpljenje, zanj niso več sorazmerni in jih lahko opusti. Svoje medicinsko znanje potem usmeri v paliativno oskrbo. Pri usmrtitvi na zahtevo pa je zdravnikov namen usmerjen v povzročitev pacientove smrti. Smrt izbere kot manjše zlo in pacienta s tem dejanjem zavaruje pred nadaljnjim trpljenjem.

Če se zdravnik odloči za prenehanje nadaljnjega zdravljenja, govorimo o drugačnem kavzalnem učinku kakor pri usmrtitvi na zahtevo. Zdravnik s prenehanjem zdravljenja omogoči razvoj bolezni, ki na koncu vodi v smrt. Pacient umre zaradi svoje bolezni in ne zaradi zdravnikovega ravnanja oziroma zaradi njegovega prenehanja zdravljenja. (Schockenhoff 2013, 479–480)

Schockenhoff poudari, da je med dejanjem opustitve zdravljenja in usmrtitvijo na zahtevo razlika tudi v spoštovanju človekovega dostojanstva pri umirajočem. Zagovorniki usmrtitve na zahtevo poudarjajo, da z usmrtitvijo upoštevajo željo umirajočega in s tem spoštujejo njegovo odločitev o sebi. (480–481) Singer tako pravi: načelo spoštovanja avtonomije narekuje, »da razumnim akterjem dovolimo živeti življenje v skladu z njihovimi avtonomnimi odločitvami. /... / Če se razumni akterji avtonomno odločijo, da bi radi umrli, spoštovanje avtonomije od nas zahteva, da jim pomagamo storiti, kar želijo.« (Singer 2008, 187) Razlaga avtonomije, ki jo uveljavljajo zagovorniki usmrtitve na zahtevo, je, tako Schockenhoff, nezadostna, saj ne upošteva temeljnega pomena avtonomije: značilna je za osebo in je kot takšne tudi ni mogoče izgubiti. Zagovorniki upoštevajo le eno stran človeške avtonomije: dejansko izražanje avtonomije v obliki pacientove želje po smrti. Dve strani človeške avtonomije kažeta na moralno pomembno razliko med avtonomijo kot temeljno lastnostjo osebe in avtonomijo kot dejanskim izražanjem osebe v nekem konkretnem samoodločanju (Schockenhoff 2013, 481). Prezgodaj rojeni otroci ne morejo odločati o sebi, zato je pomembno, da pri sprejemanju odločitev

tesno sodelujejo tako medicinsko osebje kakor starši in pri odločitvah poleg zdravstvenega stanja spoštujejo tudi vrednote, prepričanja in izkušnje posameznikov.

Življenje je sveto in neodtujljivo. Nikakršne razlike ni med prezgodaj rojenimi otroki, starejšimi otroki, odraslimi in starostniki. Pri otrocih, ki se rodijo na meji preživetja, se medicinsko osebje ob posvetovanjem s starši pogosto odloči, da ukrepov zdravljenja niti ne bo začelo. Pri prezgodaj rojenih otrocih se odločitve velikokrat sprejemajo že v porodni sobi. Opuščanje ukrepov, ki lahko rešujejo življenja prezgodaj rojenih otrok, je etično upravičljivo, ko zdravnik ugotovi, da s sredstvi, ki jih ima na voljo, ne more doseči izboljšanja stanja, ko torej ugotovi: rojeni otrok je tako zelo na meji preživetja, da tudi z uporabo medicinskih ukrepov, ki jih ima na voljo, ne bo mogel preživeti. Smrti dojenčka ne povzroči zdravnik, ampak je izjemna nedonošenost tisti razlog, zaradi katerega dojenček ne more preživeti. V takšnih primerih je dolžen poskrbeti, da mu olajša zadnje trenutke življenja z omiljanjem bolečin in njemu ter njegovim staršem zagotovi spoštovanje in dostojanstvo v njihovih najzahtevnejših trenutkih.

6. Sklep

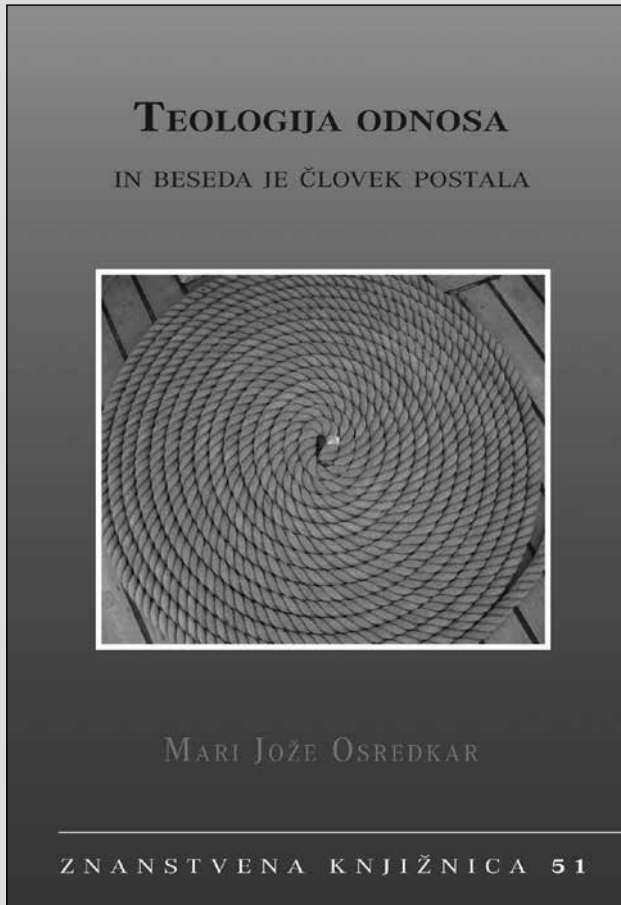
Neonatologija se razvija bliskovito hitro. Znanstvena odkritja in razvoj tehnike omogočajo, da lahko preživijo vse manjši in vse bolj ranljivi dojenčki. Z napredkom v medicini pa so se pokazala tudi nova etična vprašanja, saj ima omogočanje preživetja v ekstremnih primerih lahko tudi zdravstvene posledice v prihodnosti. Etično odločanje v neonatologiji je postalo zelo zapleteno: vključuje medicinsko osebje, starše in bolnike, pa tudi družbo na splošno (Guimarães et al. 2012, 984). Z nadaljnjim družbenim in tehnološkim razvojem bo postalo le še bolj zapleteno, zato bo treba sodelovati še tesneje.

Odločitve o prekinitvi življenja nikoli niso lahke, če pa govorimo o otroku, pri katerem moramo sprejeti takšno odločitev že na začetku njegovega življenja, je to še posebno težko. Največje breme nosijo starši, ki se jim v nekaj trenutkih razblinijo vsa pričakovanja o starševstvu in zdravem otroku, v težkih situacijah pa se znajde tudi medicinsko osebje. Pri sprejemanju odločitev lahko pomagajo smernice, ki temeljijo na nekaterih načelih, vendar tudi te smernice ne morejo vedno zadostno odgovoriti na vse dileme, ki se pokažejo ob takšnih odločitvah. Kako zelo je to težko, opišeta Lantos in Meadow v svoji knjigi:

»Osredotočenost na posamezne odločitve za posamezne otroke, ne pa na splošna vprašanja o fascinantnih filozofskih, pravnih ali finančnih načelih, ki bi morala usmerjati odločitve, spremeni moralno osredotočenost odločitve. Eno je razviti filozofsko utemeljitev, praktične smernice, pravni okvir ali dodelano analizo stroškovne učinkovitosti. Povsem drugače pa je gledati majhnega otroka, ki se trudi, da bi zadihal, in se poskušati odločiti, ali bo določeno zdravljenje bolj koristno kot škodljivo, ter poskušati razumeti, kaj lahko pomeni za otroka in družino ali kaj nam lahko pove o nas, da damo eni izbiri prednost pred drugo.« (7)

Reference

- Barker, D. P., in N. Rutter.** 2008. Exposure to invasive procedures in neonatal intensive care unit admissions. *Archives of Disease in Childhood - Fetal and Neonatal Edition* 72, št. 1:47–48.
- Daboval, Thierry, in Sarah Shidler.** 2014. Ethical framework for shared decision making in the neonatal intensive care unit: Communicative ethics. *Paediatrics and Child Health (Canada)* 19, št. 6:302–304.
- Dupont-Thibodeau, Amélie, Keith J. Barrington, Barbara Farlow in Annie Janvier.** 2014. End-of-life decisions for extremely low-gestational-age infants: Why simple rules for complicated decisions should be avoided. *Seminars in Perinatology* 38, št. 1:31–37.
- Garrett, Jeremy R., Brian S. Carter in John D. Lantos.** 2017. What We Do When We Resuscitate Extremely Preterm Infants. *American Journal of Bioethics* 17, št. 8:1–3.
- Globokar, Roman.** 2004. Bioetika – etika življenja. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:423–436.
- . 2007. Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 3:457–469.
- Grosek, Štefan, Urh Grošelj in Miha Oražem.** 2015. *Etična priporočila za odločanje o zdravljenju in paliativni oskrbi bolnika ob koncu življenja v intenzivni medicini. Komisija za medicinsko etiko.* <http://www.kme-nmec.si/files/2018/03/Eticna-priporocila-paliativa-v-intenzivni-medicini.pdf> (pridobljeno 27. 6. 2019).
- Guimarães, Hercília, Gustavo Rocha, Filipe Almeida, Marta Brites, Johannes B. Van Goudoever, Francesca Iacoponi, Carlo Bellieni in Giuseppe Buonocore.** 2012. Ethics in neonatology: A look over Europe. *Journal of Maternal-Fetal and Neonatal Medicine* 25, št. 7:984–991.
- Klun, Branko.** 2012. Strah in tehnika. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Kako iz kulture strahu?: tesnoba in upanje današnjega človeka*, 42–50. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Lantos, John.** 2014. What we talk about when we talk about ethics. *Narrative Ethics: The Role of Stories in Bioethics, Hastings Center Report* 44, št. 1:40–44.
- . 2017. To Whom Do Children Belong? *American Journal of Bioethics* 17, št. 11:4–5.
- Lantos, John, in William L. Meadow.** 2006. *Neonatal Bioethics: The Moral Challenges of Medical Innovation.* Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Lukman, Helena.** 2010. Resnicoljubnost na področju medicinske etike. *Revus* 13:11–24.
- Orzalesi, Marcello.** 2010. Ethical problems in the care of high risk neonates. *Journal of Maternal-Fetal and Neonatal Medicine* 23, št. 3:7–10.
- Pinter, Andrew B.** 2008. End-of-life decision before and after birth: changing ethical considerations. *Journal of Pediatric Surgery* 43, št. 3:430–436.
- Placencia, Frank X., in Laurence B. McCullough.** 2011. The history of ethical decision making in neonatal intensive care. *Journal of Intensive Care Medicine* 26, št. 6:368–384.
- Purdy, Isabell B.** 2006. Embracing bioethics in neonatal intensive care, part I: evolving toward neonatal evidence-based ethics. *Neonatal network : NN* 25, št. 1:33–42.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2013. *Etika življenja.* Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Singer, Peter.** 2004. *Razmislimo znova o življenju in smrti.* Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 2008. *Praktična etika.* Ljubljana: Krtina.
- Singh, Jaideep, John Lantos in William Meadow.** 2004. End-of-Life After Birth: Death and Dying in a Neonatal Intensive Care Unit. *Pediatrics* 114, št. 6:1620–1626.
- Štupnikar, Jože.** 2004. Odnos do bolnikov in bioetika. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:561–574.
- Turina, Iva Sorta-Bilajac, Morana Brkljacić, Cecilija Grgas-Bile, Domagoj Gajski, Aleksandar Racz in Tomislav Cengić.** 2015. Current Perspectives of Potter's Global Bioethics As a Bridge Between Clinical (Personalized) and Public Health Ethics. *Acta clinica Croatica* 54, št. 4:509–515.



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistenčno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 205—221

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 179.7

DOI: 10.34291/BV2020/01/Morchiniec



Piotr Morchiniec

Futile Therapy versus Worthy Dying: Anthropological and Ethical Arguments

Brezplodna terapija proti dostojanstvenemu umiranju: antropološki in etični argumenti

Abstract: Nowadays, issues related to the final stages of life stand more and more at the centre of problems relating to life and health, which result, for example, from the demographic situation in highly developed societies. In the last decades of the twentieth century, an explosion of therapeutic possibilities in the field of technical medicine has caused such questions to be voiced more and more frequently: Should humans try to live as long as possible, or should they live as long as they can with dignity and then die with dignity? Despite the seemingly obvious answer, there is still considerable medical and social resistance to the policy of discontinuing futile therapy. There are probably many reasons for this situation, but one of the most important factors is that this is regarded as a form of euthanasia. This means that ineffective therapy administered to a terminally ill patient is prolonged, even when it increases their suffering and prolongs their agony. Therefore, it is reasonable to examine the relevant arguments for the right approach to treating a terminally ill person. The starting point should begin with the empirical facts about patients who are in the last stage of their life, and where there is reasonable doubt about the benefits of the treatment they are receiving. Since normative conclusions should not be directly derived from empirical data, it is necessary to collect anthropological arguments first. It is only the concept of what a human being is that is fundamental to the applied bioethics, according to which we can formulate ethical conclusions. Finally, theology will come to the fore and it can bring new perspectives on death and what is beyond death boundaries.

Key words: futile (persistent) therapy, withholding treatment, withdrawing treatment, terminal phase of disease, right to a dignified death, quality of life, suffering, dying

Povzetek: V današnjem času se vprašanja, povezana z zadnjimi stadiji življenja, vse bolj postavljajo v središče problemov na področju življenja in zdravja, ki so med drugim posledica demografskih razmer v visoko razvitih družbah. V zadnjih de-

setletjih 20. stoletja je eksplozija terapevtskih možnosti na področju tehnične medicine povzročila, da se postavljajo takšna vprašanja vse pogosteje. Ali naj si ljudje prizadevajo za čim daljše življenje ali naj čim dlje živijo dostojanstveno in nato dostojanstveno umrejo? Kljub najbrž očitnemu odgovoru na zastavljeno vprašanje še vedno obstaja opazen medicinski in družbeni odpor do ukrepov, ki predvidevajo prekinitev brezplodne terapije. K takšnemu stanju verjetno prispeva več vzrokov, eden najpomembnejših dejavnikov pa je prepričanje, da govorimo pri tem o neki obliki evtanazije. Posledica tega je, da neozdravljivo bolne ohranjamo pri življenju s podaljševanjem brezplodne terapije, tudi če takšna terapija povečuje njihovo trpljenje in podaljšuje njihovo agonijo. Na tej podlagi je smiselno preučiti relevantne argumente, da bi tako dosegli ustrezen odnos do skrbi za neozdravljivo bolne. Izhodišče bi morala biti empirična dejstva o pacientih v zadnjem stadiju življenja in vprašanje, ali pri tem obstaja utemeljen dvom glede koristnosti terapije, ki so je deležni. Ker pa normativnih sklepov ne smemo neposredno izpeljevati iz empiričnih podatkov, je treba prej zbrati antropološke argumente. Zgolj koncept o tem, kaj človeško bitje sploh je, pomeni temelj aplikativne bioetike, v skladu s katerim lahko oblikujemo etične sklepe. Pri tem navsezadnje prihaja v poštev tudi teologija, ki lahko ponudi nove poglede na smrt in na tisto, kar je onkraj smrti.

Ključne besede: neplodna (persistentna) terapija, zaustavitev zdravljenja, prekinitev zdravljenja, terminalna faza bolezni, pravica do dostojanstvene smrti, kakovost življenja, trpljenje, umiranje

1. Introduction

Careful perusal of the ongoing debate in the medical community and in the wider society clearly shows that ever more frequent problems concerning life and health are centred on issues that relate to the final phase of life. In addition to the extension of statistical human life, this phenomenon is undoubtedly also affected by the aging of the population, at least in highly developed countries. New problems in approaches to ending life began to increase with the development of technical medicine: that is, during the twentieth century, when new possibilities in the field of diagnostics and therapy opened up. Approximately until the mid-20th century, medicine tried to do everything to prolong a patient's life. From that era, the belief that everything must be done to make loved ones live as long as possible governed medical procedure. However, at least since the fifties of the last century, the question has been much more precisely articulated: Should human beings live as long as possible, or should they be allowed to live as long as they can do so with dignity? Can a society give permission for a person to end their lives with dignity and not to have their life prolonged any further?

In this context, the fundamental question arises: What does it mean to allow a human being to die with dignity? Does it mean to do everything that is techni-

cally possible to prolong their life or is it about the gradation of actions taken and – consequently – a different degree of obligations towards the patient in the end-of-life phase? Finally, is it to be the budgetary limitations set by health-care institutions in relation to a particular patient? The purely economic factor disqualifies itself because it would be tantamount to implementing euthanasia for terminally ill patients.

There is no need to argue that the actual state of the patient should determine the procedure. It is to be the patient's actual condition without any external pressure: that is, experience and medical knowledge should be the basic criterion in making decisions. The medical perspective should, of course, agree with the patient's autonomy, the patient's subjective expectations and his or her right to self-determination, to which we will return. The roles of the relatives of a terminally ill person and those of his or her legal representative are limited to representing his or her interests and fulfilling his or her will in case of lack of contact with the patient. This also means that neither family claims nor the fear of being stigmatized by the media can be determining factors as to the type of action taken in respect to a patient. The claims of relatives and fear of the media reaction are bad advisers in this context. We should also pay attention to the sometimes absurd narrative presented in the media that euthanasia is used in a given medical centre, as patients die there.¹ Especially in the case of hospices, such a thesis is unjust and unfair, because the essence of their action is to provide patients with the conditions necessary for a dignified death. There is no doubt that, in the context under consideration, apart from having the required knowledge, the education of the conscience of each of the actors participating in the event of a human death is also necessary. In the case of the terminally ill, it is necessary to consider the scenario realistically – this requires wisdom and courage – to avoid multiplying the suffering of a man standing at the threshold of death further.

It is not uncommon for members of the medical professions, on the one hand, and relatives of terminally ill loved ones, on the other, to ask about the criteria that, without remorse and internal anxiety that they have killed a person, will allow to accept the death of the chronically ill person, without keeping them alive at all costs. It is impossible not to notice that when we allow a sick person to die, (almost automatically) there immediately arises suspicion that the patient has been killed by euthanasia.² The confusion of two different realities – allowing the patient to die and killing the patient – causes enormous social and emotional damage. People involved in palliative care and the care of terminal patients often ask the question whether it makes any sense and whether it does any good to try

¹ A distinction should be made between »help with dying« as a medical assistance given to a dying man and »help with dying« as euthanasia (Körtner 2002, 24).

² A summary of the results of a public opinion poll in Poland regarding the abandonment of persistent therapy shows: »The term abandoning persistent therapy causes some confusion. A relatively large number of people could not name a situation where this term had any relevance to them. Some have very general associations or confuse ceasing interventional treatment with euthanasia. /... / The term »abandoning therapy« may be burdened with no less negative emotive connotations than the term »euthanasia«. (CBOS 2013)

another treatment or another form of therapy on the patient. If we add to this the claim of the relatives, the scandal-mongering of the media and the threat of criminal liability for »halting treatment«, then there is a clear and dramatic conclusion: in this context, the ethical requirement to guarantee the right to a dignified death is not likely to be taken into consideration, because it is easier and safer to proceed to the next medical intervention and not to ask about the legitimacy of further therapy.

Using the methods of a moral-theological approach (Virt 2007, 94–100), we will conduct an analysis of this issue in four steps: empiricist – anthropological – (bio)ethical – theological. The starting point will be the known empirical facts about a patient in the last phase of life, and upon whom actions are to be taken that raise reasonable doubts as to their beneficial effects for that patient. Because we cannot directly draw normative (expected) conclusions from empirical data without committing a naturalistic error, we need to introduce an intermediary anthropological step. It is only based on the human concept that underlies applied bioethics, according to which we can formulate moral conclusions. The last word will belong to theology, which »broadens the perspective« when we consider the boundary of death and what lies beyond death, and which is also a reference point for many who face moral dilemmas that arise from their faith.

2. Facts about terminal patients

For the first time in the Polish specialist literature, the subject of how to treat terminal patients appeared in the nineties of the 20th century, although it is worth emphasizing that it was already specifically mentioned in the Vatican document on euthanasia (Congregation 1980). Expressing the anxieties of the medical community, in 1995 a doctor in Cracow wrote that »the time will come (I think it has already come), when the most important and the most difficult decision in medicine will concern the problem ›when to stop treatment« (Kałuża 1995, 23). At the end of the twentieth century, a Catholic bioethicist in Poland posed the following fundamental questions: »Should a doctor always intervene to save the life of a dying person, or are there times when he should not do so? Should a doctor use all the resources available to him here and now in a particular case, or should he limit the assistance he provides, both in its qualitative and quantitative dimensions?« (Wróbel 1999, 423)

A more recent publication shows the extent of the problem signalled almost a quarter of a century ago. The author refers to an analysis of the ability to die and states that »the predisposition to die is therefore evidence of a higher stage of development; death is a gift that we should protect as the trophy of a life of long duration and the condition of survival. For now, being human still means having to die and – which is becoming more and more problematic – also being able to die« (Domańska 2017, 45). In a footnote, she also explains (recognizing the danger of being accused of pro euthanasia views): »In a world where death often

becomes a decision, I mean the right to a natural death and a conscious refusal to artificially maintain life (which is not the same as euthanasia).« (45)

The above text is significant because it diagnoses the powerlessness of the human »privilege of death« in the face of the soulless »compulsion of technical medicine«, which imposes a (seemingly endless) prolongation of the dying process. The personal experience of the author of this article, who has often been confronted with the question of whether medical treatment that a terminally ill patient finds burdensome can be halted, seems to confirm the above observations. The spectrum of medical treatments that are questionable in the case of terminal patients is broad and extends from subsequent chemotherapy administered to a patient suffering grievously from multi-organ metastases, through the resuscitation of a dying patient in an intensive-care unit, to an insistence upon the additional tests (e.g. CT) needed to transport a patient with an unquestionably terminal prognosis a long distance.

A new impetus for dealing with this issue seriously at an international level was given by the widely publicized »Alfie Evans case«, as it was technically called (for a discussion, see Position 2018). Being aware of the complexity of this particular medical case, we will not analyse it here, but it is worth noting that the debate involved taking into account both the medical, bioethical and legal aspects of the problem. The main conclusion of this discussion is that we need to delve into this extremely complex issue in an integral way. It is not one that is facilitated by emotionally heated discussions that use »intellectual lock-picks« instead of arguments that confront all the different aspects of the problem.

Let us now examine what the core of the problem is in the case of terminal patients who have experienced powerlessness in exercising their right to a dignified death. First, a distinction should be made between treatment of a patient as one of the forms of medical treatment and care of a patient as part of »ordinary care«, which is referred to as palliative care. The primary therapeutic target is to provide optimal comfort to the terminal patient by minimizing their suffering and/or improving the quality of the life that is still left to them. This goal is achieved by specialized nursing care, elimination of adverse experiences – such as pain, anxiety, shortness of breath, convulsions, fever – and providing appropriate nutrition and liquid-intake, psychological assistance and spiritual support, and the company of loved ones (Registered Nurses' Association of Ontario 2011, 19–20). Ignorance of the above procedures leads to terminal patients being given medical treatment when the medical facts show that this is no longer profitable. What is more, this often inflicts additional suffering on patients instead of providing them with more basic care and nursing. All such unnecessary procedures are technically referred to as »futile therapy«.

It is worth emphasizing that, in most medical studies, »futile therapy« is the term used, while in the documents of the Catholic Church and the Polish Code of Medical Ethics (KEL) the term »persistent therapy« and »the use of extraordinary (disproportionate) measures«. It is worth agreeing on both. Although both terms

are undoubtedly correct, the concept of »futile therapy« more clearly reflects the essence of the problem: doing something that not only makes no sense, but is also a waste of time and energy, and which is ultimately harmful, because it increases suffering and prolongs agony. Where, in the light of medical knowledge, medical procedures bear all the signs of futile therapy, they should be abandoned. The cessation of futile therapy can take two forms: not taking up a therapy (withholding), i.e. not implementing further methods of treatment or not increasing the intensity of the method currently being used, or not using a particular treatment method further (withdrawing). Withholding or withdrawing supportive treatment of organs that does not benefit the patient in any way does not mean reneging on the obligation to provide him or her with medical care, which would consist of a number of the activities indicated when discussing palliative care: namely, hydration, nutrition, and the minimization of suffering. It is only the aim of the procedure that changes, which – in the absence of any benefit to the patient – does not burden organs to do unnecessary work.

It is worth reviewing the results of pan-European surveys on medical procedures at the end of people's lives, so that we might establish a better starting-point in the debate between the representatives of the original nations that formed the European Union and citizens from the countries of the former communist bloc, where the debate concerning such procedures began somewhat later. While research conducted in 17 countries of the old Union shows that the practice of restricting ineffective therapy when the patient is certain to die is widespread (Sprung et al 2003, 70–797), in the countries of the later Union the debate began only after the fall of communism and is still at the stage of formulating practical, substantively justifiable rules of conduct. The research carried out in all 35 Slovene intensive care units shows that limitation of life-sustaining treatments (in the form of: do-not-resuscitate orders and withholding treatment) was regularly used by Slovene physicians in these units. It means that medical experience in Slovenia in this area is closer to the West-European tendencies. (Grošelj et al. 2017, 2007–2012; Oražem et al. 2017, 728–736)

It is true that the Czech Republic appears among the surveyed countries, but the conclusions of the studies made as part of The Ethicus Study are generally formulated in relation to the 14 countries of the old European Union (as well as Israel and Turkey). The formulated conclusions are unequivocal and do not fully coincide with the experiences of the countries of the former socialist bloc: »The study demonstrates that end-of-life actions are routine in European ICUs. Life support was limited in 73% of study patients and 10% of ICU admissions. Both withholding and withdrawing of life support seem to be accepted by most European intensivists while shortening of the dying process, despite occurring in a few cases, remains rare.« (Oražem et al. 2017, 794) Therefore, the conducted research shows a general tendency to abandon futile therapy, while exceptions include the active shortening of a terminal patient's life, which has both ethical and legal grounds (legalized euthanasia).

The conclusion regarding the correlation between the limitation of medical activities inadequate to the situation of the terminally ill patient and the religion of

the doctor is also interesting: »Catholic physicians were less willing to withhold or withdraw therapy. « (794) It would be worth following this trail to examine both the facts regarding the abandonment of futile (persistent) therapy and the ideological determinants of such decisions made by members of the medical community. The latter thread will be taken up in the last section of the study, which turns to the theological perspective.

When it comes to the mentioned tendency to give up persistent therapy, Polish data – which seems to overlap with similar data in other post-communist countries – appears to be put into question. The practice of abandoning unjustified medical action owing to the patient's condition is increasing slowly, although there is no shortage of social pressures that would justify it.³ As the research results cited by prof. Knapik (2019) show, the implementation of the guidelines on the abandonment of futile therapy (Kübler et al. 2014, 215–220) developed by a nationwide team of specialists in the field of anaesthesiology and intensive medical care has been slow and has required much educational work and training within the medical environment itself. After a five-year implementation period, the number of anaesthesiology and intensive-care wards that apply the guidelines has not exceeded 10 in any province – except for Mazowieckie, where they implement them in 22 wards out of 38 – even though there are from a dozen to forty such wards in the region. The above data shows, on the one hand, the growing awareness in the medical community of the need to regulate futile therapy and, on the other, the resistance and uncertainty in the implementation of such regulation in practice. As the procedures are well prepared, presented and justified in these guidelines, it is not a matter of a lack of tools to limit the use of futile therapy. The resistance of doctors needs to be more accurately diagnosed. It seems that the failure has resulted from not wanting to contribute to the death of patients, as well as from a lack of legal regulations; a lack of a clear definition of the concept of futile therapy; of a widespread acceptance of this type of approach; and of a discrepancy between how doctors, lawyers, the media, and different ethical traditions understand such action. Some members of the medical community also have doubts as to whether the abandonment of futile therapy contravenes the Christian principle of the sanctity of human life. It might also be the result of a centuries-long belief that the patient must be kept alive at all costs. Given this situation, it is even more worth to look at futile therapy from both an anthropological and ethical perspective, in order to develop arguments that are adequate to the gravity of the problem.

3. The anthropological step

The basic anthropological truths are so obvious that sometimes their basic message is forgotten. Firstly, man is a contingent being: namely, a mortal one whose

³ In this regard, the document issued by the Team of Experts on Bioethics of the Conference of the Polish Episcopate of Poland, »On futile (persistent) therapy for intensive care patients« (2018), which encourages efforts to reduce futile therapy is significant.

biological life will end. If we do not keep this in mind, it may seem that our duty is to do everything and as long as possible to make the dying patient »immortal«: that is, not to let that patient die. As believers, we know another dimension to life: Human beings are immortal and are called to eternal life. Here, however, we mean a limited functioning in a body in this earthly life. The preface of the *Mass for the Dead* states these truths simply and understandably: »For your faithful people, life is changed, not ended. And when this earthly dwelling turns to dust, an eternal dwelling is made ready for them in heaven« (Preface for the dead). The focus in this preface is precisely upon what occurs when the body »turns to dust« upon death.

Secondly, death is not a terrible defeat, but a normal stage during human life; to shut it out as a taboo subject is harmful to the entire society. The young medics and students who attend our classes in ethics say that »during their studies, they are only taught about the successes that the practical science of medicine brings, and that death should be seen rather as a failure«. This outlook is reinforced by the social pressure that comes from healthcare services. Might a basic problem amongst medical practitioners be that they only attend to half the truth about the human condition? We need to supplement this picture with a recognition of how finite and bounded human biological life is. Such a recognition would considerably modify current approaches to the treatment of patients in the last phase of their lives.

That human beings have the right to die with dignity derives from the fact that they are mortal. This right should not be confused with the view that one has a right to take one's own life or (as in the case of euthanasia) to have it taken away from them by someone else. Article 31 of the Code of Medical Ethics in fact states that »the right to a dignified death cannot be understood as a right to inflict death (i.e. euthanasia)«. The right to a dignified death arises from the dignity of the human person, that is, from the special status of the human being within creation.

Thirdly, every human being is an autonomous subject with the power to come to his or her own decisions. This applies equally to patients in a state of terminal illness. This power cannot be withdrawn from someone where a medical decision is involved. Patients have the right, in consultation with their doctor or the committee of doctors assigned to their case, to decide between the options that are held out to them.

Another anthropological truth is that it is not enough to believe in the success of medicine, but also to know its limitations, of which death is the most difficult to accept. Old age, illness, disability and suffering are testing areas for medicine, but also for anyone who encounters the terminal phase of human life. Experts point out that the »structural lack of mercy« in medicine is expressed in learning the truth about our own therapeutic limitations and in the soteriological attempts of medicine, which instead of curing, would like to save, thereby falsifying the human finitude and mortality (Körtner 2002, 22–23). Wherever a person is born, especially being healthy, where a patient recovers, it is easier to function. So, in

this context, it is at least worth signalling the problem of occupational burnout of people who have daily contact with loss, regularly being confronted with dying. Treating the service in a hospice, in a palliative ward as »ordinary work« will reveal inadequacy of this approach in a short time, because here one has to deal with existential questions, such as: What does death mean to me? Have I thought about the losses of relatives who have passed away through? Do I know and use the strategy of experiencing mourning properly?⁴ Human death is a strong testing area for medicine, and therefore it is very difficult to accept the death of the person I am caring for, whom I am treating, who is my loved one. This experience should also be included in the discussion on stopping futile therapy.

Another question flows from what has been said above: What happens after death? The answer to this question is important. It is essential for the patient, the medical staff, and the relatives and close friends. If a doctor has not personally confronted the »mystery of death and transience, he can offer the patient only as much as he possesses – escape« (Thielicke 1979, 72). This might be an escape into untruth, or having minimal contact with the patient, or opting for euthanasia, or else an escape into hyperactivity, or the introduction of some form of persistent or futile therapy.

In many branches of medicine (palliative medicine being an exception), mere activity on the part of the physician replaces any kind of caring and nursing. Consequently, when all the possibilities for apparent treatment end, it is not uncommon for medics simply to disappear from the scene because »nothing can be done here«. A human being who is in the fullest sense human is needed to accompany a dying person on the difficult road from life into death. This is more fundamental than simply being a doctor, a nurse, or a medical assistant. Another important requirement for a dignified death is that the patient be surrounded by their family and friends as they pass from life into death. Another reprehensible policy in such situations is the »lie of recovery«, when doctors tell patients that they are going to live, or live much longer, when they are very soon to die.⁵ The therapeutic relationship between doctor and patient develops over time; consequently, a doctor's ability to communicate and feel empathy can be just as important as medical knowledge and skill. The question of how to treat terminally ill patients is both complex and complicated. One thing is certain, however: what is most needed are doctors and medical personnel who are mature and deeply humane. Perhaps this is why putting an end to persistent therapy still faces so much opposition. In the light of the mentioned considerations, it is no wonder that questions about the existence of God, the meaning of life and what awaits us after death come to the fore when the death of a near relative or close friend, in particular, is approaching. Such closer meetings with death test our maturity as human beings and can lead us to rethink our relationship with death, and the limits that it sets on our earthly life.

⁴ It is confirmed by the statements of the hospice staff: »I dream about dead patients at night, I cannot get rid of it, I am still crying with those terminal patients to whom I have become attached.«

⁵ The problem of applying a terminal diagnosis correctly is beyond the scope of this study, but it should be emphasized that a properly formulated question is: how to give a patient a difficult diagnosis, and not: whether to tell them the truth about their terminal condition (Morchiniec 2016, 161–174).

We heard years ago in a highly regarded clinic where there was no palliative ward that a terminal patient »spoils statistics«. This lesson has been well learnt and the existence of wards where people are sent to die are an accepted phenomenon. It certainly cannot be denied that, looking at the matter economically, a terminally ill patient »stays in hospital or a hospice too long«. What is more, isn't the image of a hospital spoiled if too many patients die there? Is it good, anyway, for patients to die in hospitals? And where are they supposed to die, if most deaths now occur in medical institutions? Modern developed societies, in line with the current taboo on talking about dying and death, have literally »pushed« terminally ill people into institutions especially set aside for their care and treatment (hospices, nursing homes, palliative wards), often under the firm conviction that they will receive the best care in such places. This is not surprising, since professional medical care and psychological support are undoubtedly important, and the work and housing situation of modern families makes, in many cases, the care of a dying person at home impossible. The problem of preserving an environment of familial warmth and love remains. The loneliness of a dying person can be overcome only by »being with that person« and building thereby »a culture of solidarity with the dying man« (Körtner 2002, 17–18). This dimension is an indispensable requirement for dignified dying. We should also appreciate the heroism of many employees in hospices, palliative wards and nursing homes, who show so much compassion and warmth to those under their care – unfortunately, sometimes to make up for the absence of the dying person's own relatives. It seems that one of »the most painful of existential experiences« is loneliness in the face of death. Everyone who ends that loneliness, or lightens its burden, behaves like the Samaritan in Luke's Gospel. For believers, this is no less than a test of the depth of their Christian Love.

4. The (bio)ethical dimension of the debate on abandoning futile therapy

The good of the patient is the highest value – this principle of medical ethics has been in force since antiquity, and it should be followed by doctors and indeed by all medical staff. The problem remains, however, of what the patient's good might be, both from the perspective of the patient and from the point of view of those who either treat or care for that patient. A conflict could also arise between the patient's right to self-determination and the duty of medical personnel to care for that patient appropriately, as well as the human right to life. To be able to read what the good of the patient is, means seeing them in the light of the contingency of their being and determining the action to be taken in this light. Our own Catholic evaluation results »from a specific anthropology, i.e. the vision of the human being, his or her nature and dignity, his or her origin and destiny, which is the basis for solving many of the ethical problems discussed« (Ratzinger 1987, 24).

The basic premise for a correct understanding of human nature can be found in the encyclical *Veritatis splendor* of Saint John Paul II (VS 50):

»The origin and the foundation of the duty of absolute respect for human life are to be found in the dignity proper to the person and not simply in the natural inclination to preserve one's own physical life. Human life, even though it is a fundamental good of man, thus acquires a moral significance in reference to the good of the person, who must always be affirmed for his own sake. /... / Indeed, natural inclinations take on moral relevance only insofar as they refer to the human person and his authentic fulfilment, a fulfilment which for that matter can take place always and only in human nature.«

If we draw ethical conclusions from this text, we can affirm that not only physical (biological) life is a sacrosanct value, but it must be seen in a fully personal context. The biological life of a human being is a fundamental good for that human being, but it needs to be read in the context of the dignity of the human person and to be reconciled with that dignity. Therefore, prolonging the biological life of a human being, if it damages his or her dignity and well-being, cannot be considered morally good.

Normative conclusions constitute the pillars of a universal bioethics. We have largely laid them out above. They are as follows: the dignity of the human person; the »sanctity« (the inviolability) of human life; social justice and love; the awareness that pain and suffering are evil.

As part of an analysis of the problem area with which we are concerned, these core principles are especially important, for they indicate what can be seen as morally unacceptable actions (taking human life or increasing pain and suffering, for example), while at the same time affirming the dignity of the human person. Thus, the principle of acting with dignity applies not only to patients, but also to relatives and friends and members of the medical community. If the above principles are given equal weight, a conflict might appear between the principle of the inviolability of life and minimizing the pain and suffering of terminally ill patients. The putting aside of any of these core principles strikes at the patient's personal dignity and should be avoided. It is the patient's dignity as a human being that should be the measure of proper conduct. In dealing with pain and suffering, we must consider the subjective perception of the patient, who can give a different worth on these principles than members of the medical staff, for example, by not placing the religious significance of suffering last.

The concept of human dignity is often used as a kind of an intellectual lock-pick when it is not clear how to justify specific rights, but in this case the proper understanding of this »special status of a person« makes it easy to explain imperatives arising from human nature. Human dignity is, by definition, associated with certain rights and obligations (Cheshire 2002, 10) which in the face of death take the form of a moral challenge. If, as a doctor, nurse, or family member of a sick person, I stand by the patient's side at the end of his or her life, then my personal dignity implies the obligation to take care of this person properly, to treat him or her subjectively, and it also includes permission for the terminally ill person to

end life with dignity. And just as throughout the whole life, the dignity of the human person demands the protection of human life from conception to natural death, so in the terminal phase of life this special status, the same dignity requires consent for the man to die, i.e. to complete their contingent, lethal nature. Therefore, the same human dignity requires treating the patient with respect and care as a subject of rights and finds its different expression in the affirmation of life or acceptance of human finiteness.

The rights to self-determination and self-responsibility are components of a person's dignity, therefore an ill person (also terminally) should be guaranteed the opportunity to decide on their fate in the last stage of life. Since this is not an absolute right, it is limited by other rights, especially by the inalienable right to life, which means that the decision to end life (euthanasia) remains an abuse of autonomy. The justification for this thesis is found, among others, in the Declaration on euthanasia, which recalled the teaching of Thomas Aquinas. The person deciding to end his or her life – and modern euthanasia usually takes the form of assisted suicide – violates the commandment of love in all its extent. Such action denies God's power over life, insults the dignity of the human being, is a crime against life and strikes at interpersonal relationships. (DE 1980, II) The conclusion of the right to self-determination is twofold: if the patient is conscious, he or she remains the first to decide whether to continue or discontinue therapy – of course, after medical consultation; if the patient is unconscious, there are several instruments that support the decision, such as (otherwise ethically controversial) the last will, testimony of a person authorized by the patient, and only after all options have been explored – is the decision of the medical team. Such a decision is to be an expression of the protection of human dignity and concern for the good of the patient, when their ability to self-determination is limited. Staying with the subject to whom the debate on abandoning futile therapy, i.e. about a terminally ill man apply, we should also take into account the patient's biography, i.e. their life experiences, injuries, losses, because it can significantly modify decisions regarding further therapeutic steps (Körtner 2002, 25).

In the case of terminal patients, the question arises at some point during the disease progression whether the therapy should be given up, abandoned, so as not to intensify suffering and to let the patient end life with dignity. In order to be able to properly classify given medical means or therapeutic activities, it is worth identifying the latter as proportionate and disproportionate.⁶ Proportionate means are those effective methods of treatment and medical treatments that can be used in a given place and time by most people without causing undue inconvenience, while disproportionate means are exclusive (elite) measures and measures which are burdensome to use for the patient, and above all those that are not adequate to the patient's condition, i.e. are not able to help or may even

⁶ This terminology was introduced in the document of the Congregation for The Doctrine of The Faith, Declaration on Euthanasia (»lura et bona«) of 1980. It divides measures into ordinary and extraordinary. It seems that talking about the proportionality of measures to the patient's condition and situation is more understandable.

worsen their condition. They might otherwise help, but they become a source of (intensification of) great suffering or great discomfort. Speaking of being burdensome to the patient, one should also consider the subjective, and not only objective measure of burden.⁷

It is good that challenging the paternalistic model of medicine has led to placing the patient in the centre of the decision-making and therapeutic process along with their perception and subjective feelings and a view of reality, which in the face of the terminal phase of the disease are decisive. In the case of the latter, it can be seen that a big change in thinking is needed to accept the human right to die with dignity, without applying futile treatments that deny the patient's dignity.

5. The theological perspective on persistent therapy

The fundamental theological postulate in this area is the need to restore the inextricable connection between life and death first, and then the inextricable one between death and dying. This is a serious challenge in the face of the taboo on talking about death and dying that permeates the contemporary Western world. In practice, we need to develop a moral theology of human dying, which – based on a truly Christian anthropology – begins with core theological truths about death and dying and draws moral conclusions founded upon these truths (Zuccaro 2004, 8). The source for such a theology would primarily be the books of Holy Scripture, which, although they contain nothing that might explicitly help us with modern-day bioethical issues, nevertheless provide the basis of a proper understanding of human dignity and a way to come to terms with human dying and death. The biblical-theological tradition does not separate life from death, and it thus provides an excellent resource for implementing the principle of »restoring death to life«, and thus of transforming the dying life of the terminally ill person. Ancient wisdom says: *natura sanat – medicus curat – Deus salvat*. It is directing us to the proper place from which to assess all therapeutic methods and procedures. When the ultimate point of reference (God) is left out of the equation, either the enormous possibilities that the science of medicine offers are deified or God's lordship over all manifestations of life is put into question, and the result is that life is taken away from people through means such as, for instance, euthanasia.

Through the dying and death of Jesus Christ, we can overcome the »hopelessness of death«. We do this by reading it as a fulfilment rather than a deprivation of life: that is, as the last step on the way to the Father's house; as a door that

⁷ A meaningful example is the firm opposition of a very old woman who refused to accept being taken to the ICU, even though her objective condition required it. Her opposition resulted from an earlier traumatic experience: she was left naked on the bed in such a ward, without privacy or clothes to cover her body. As she put it, she couldn't stand such »shame« again. The reason for the soulless actions of the employees of this department of a hospital is very sad indeed – the woman is elderly, and her body is not erotically appealing, so there is no need to cover her up. Here, we are dealing not only with a brutal lack of sensitivity but a failure to respect the right that every person has (whether old or young) to have their private sphere of intimacy preserved.

opens onto resurrection and immortality; and as a final liberation from the slavery of sin. The key to a proper understanding of why a policy of therapy at all costs needs to be abandoned is to relate questions concerning the end of human life to God, who is simply eternally abiding Love. The essence of a theological vision of the human person is that death is not an end but a new beginning (according to a theology of the New Creation). It is not a truism therefore to say that dying people are alive, since they not only live until they die, but never stop living as a result of the death and resurrection of Christ. In Christ, the dignity of the human person acquires a new meaning, as it is no longer simply an ethical axiom but a state of intimate fellowship with God. If we speak about »dignified dying and dignified death« from the theological perspective of the teachings of the Catholic Church (The Pontifical 2017, no. 149), then both a Christological perspective (Christ accompanies the dying person and »saves that person from eternal death«) and an eschatological one come to the fore. Through the perspective of the later, we break with a morbid clinging to a vanishing life with the help of an awareness of the eternity that lies open to us. This eternity is not one of endless emptiness but of eternal union with a loving Father. It is not an entry into a foreign place but a return to our rightful homeland through the guidance of the Holy Spirit (Hauschild 2002, 148–151).

It is no wonder, then, that the general approach of the medical community to continued methods of treatment only increases suffering or stalls death. Even if we do not return to the statements of the Church Fathers and the theologians of past centuries, it is enough to turn to the statements that have been made in contemporary Church teaching, with the Declaration on Euthanasia (Congregation 1980) being a good place to start. Regarding the prevention of persistent therapy, the encyclical *Evangelium vitae* (no. 65) repeatedly relates dying and death to the fundamental principles of faith and the fulfilment of human life in the passage (i.e. »Passover«) through the gates of death into eternal life.

In the most recent statements of the Church concerning persistent therapy, we find a strong connection between human rights and human dignity. Although arguments for the dignity of the human person are often based upon different sources than those found in secular documents (for example, the proposition that the human person is made in the image of God), the obligations in regard to human rights are the same.

The New Charter for Health Care Workers states that »contemporary medicine has at its disposal methods which artificially delay death, but without real benefit to the patient« (The Pontifical 2017, no. 149). The dignity of a person implies »the right to die in the most peaceful way possible on the basis of that person's human and Christian dignity«. The distinction between the two »types« of dignity refers precisely to the theological sources mentioned above and translates into promoting appropriate attitudes towards the dying. Humility towards the Creator and Giver of Life is also expressed in recognising the finite character of human life, and thus respecting the inviolable dignity of the terminally ill person, without degrading them by inflicting futile medical treatments upon them. For example, anen-

cephalic children should be provided with »ordinary medical care«, i.e. palliative care, which can do so much to relieve the suffering of a patient, without having them go through futile therapy.

This charter clearly reflects a change in the ethical paradigm for the terminally ill. Respect for the dignity of a human person involves not so much adding days to his or her life (maximizing life expectancy) but maintaining a quality of life that is dignified. Consequently, when the only thing left that one can do is to prolong life, that is, extending the duration of the patient's suffering, it is morally responsible to give the gravely ill person the right to die with dignity, (as far as possible) in peace and without pain: in other words, humanly.

The Statement of the Team of Experts on Bioethics of the Polish Episcopal Conference (Statement 2018) supports this position. The document also formulates univocal moral conclusions:

»Contemporary bioethics, the one that is also in line with the teachings of the Catholic Church, regards the prolonged maintenance of organ functions that does not benefit the patient – that is, futile therapy – as a medical malpractice. It is only permitted in cases where the patient explicitly requests further life-preserving action. In some situations, this is not only a mistaken professional policy but is also blameworthy, since it unnecessarily prolongs the patient's suffering. If a case of futile therapy is identified, it should be immediately replaced with full palliative care, i.e. ordinary and proportionate measures.« (7)

The document, however, adds: »A withdrawal of persistent therapy does not mean leaving the patient without basic forms of care (e.g. preventing bedsores, administering analgesics and anti-inflammatory medicines), as well as maintaining life-processes (nutrition, hydration, ventilation, if necessary, artificially). If this were not done, then such deprivations would become the direct cause of death and would thus constitute passive euthanasia.« (9)

Regarding the last statement, it is worth mentioning the controversial issue of feeding and providing liquid to a patient in a vegetative state. The Congregation for the Doctrine of the Faith, in response to a request from the United States Conference of Catholic Bishops (2005), confirmed the obligation of providing nutrition and hydration,⁸ whether by natural or artificial means, even if the patient does not regain consciousness, and remains »in a vegetative state«. The abandonment of such intervention would also constitute passive euthanasia: »The administration of food and water even by artificial means is, in principle, an ordinary and proportionate means of preserving life. It is therefore obligatory to the extent to which, and for as long as, it is shown to accomplish its proper finality, which is the hydration and nourishment of the patient. In this way suffering and death by starvation and dehydration are prevented.« (Congregation 2007b) However, the authors of the document

⁸ For more on the issue of the nutrition and hydration of patients in intensive care: Schockenhoff 2009, 392–403.

place a note in the commentary that directly refers to the issues under discussion: »Nor is the possibility excluded that, due to emerging complications, a patient may be unable to assimilate food and liquids, so that their provision becomes altogether useless. Finally, the possibility is not absolutely excluded that, in some rare cases, artificial nourishment and hydration may be excessively burdensome for the patient or may cause significant physical discomfort, for example resulting from complications in the use of the means employed.« (2007a) Hence, it turns out that, in certain cases, the maintenance of »normal activities« might also be disproportionate, because they are not keeping with the patient's condition. In such cases, there is no obligation to maintain them, provided the patient's condition does not change.

We should welcome the efforts of medical and other communities to formulate appropriate guidelines and set out clear procedures to avoid the spiral of futile therapy. Such action is not easy to carry out, because a change of attitude is also necessary. The previous generation of physicians had tried to cure the sick at all costs, with far more limited technical possibilities at their disposal. The younger generation, having a much greater range of technical and pharmaceutical alternatives available to them, is now taught (thankfully) in assessing the treatment that should be administered to a patient, that suffering should not be intensified or prolonged, since such action diminishes the dignity of the patient, which is the basis of all morally acceptable action in this sphere. The ethical face of modern medicine is revealed in how the possibilities it has opened are either applied or not applied in particular cases: that is, whether the alternative chosen is more humane one or not. This newer approach also involves a reconsideration of how terminally ill patients should be treated. In this domain, palliative care might be a better option than therapy.

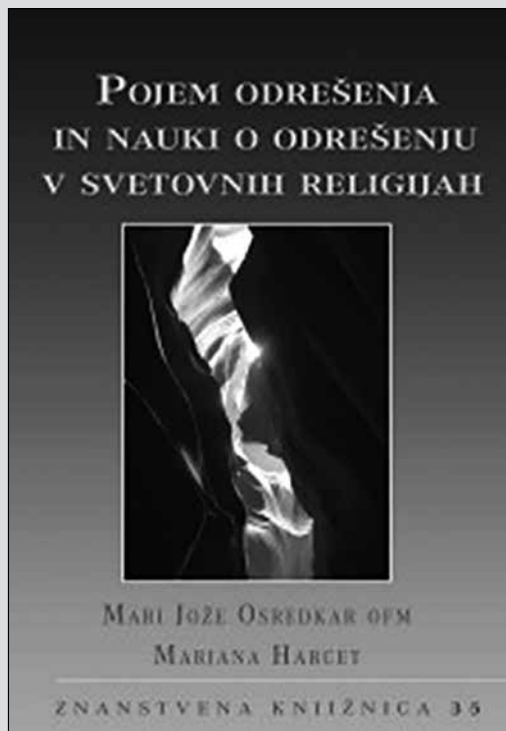
Abbreviations:

- CBOS** – Centrum Badań Opinii Społecznej.
DE – Congregation for The Doctrine of The Faith 1980 [Declaration on Euthanasia].
VS – John Paul II 1993 [Encyclical Veritatis Splendor].

References

- Centrum Badań Opinii Społecznej.** 2013. Zaniedbanie uporczywej terapii a eutanazja. Komunikat badań BS/3/2013. Warsaw. <https://hospicjum.waw.pl/biblioteka/artykuly> (Accessed February 2, 2019).
- Cheshire, William P.** 2002. Toward a Common Language on Human Dignity. *Ethics and Medicine* 18, no. 2:7–10.
- Congregation for The Doctrine of The Faith.** 1980. *Iura et bona. Declaration on Euthanasia.* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html (Accessed February 2, 2019).
- . 2007a. Commentary. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_notacommento_en.html (Accessed February 2, 2019).
- . 2007b. Responses to certain questions of the United States Conference of catholic bishops concerning artificial nutrition and hydration. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_

- cfaih_doc_20070801_risposte-usa_en.html (Accessed February 2, 2019).
- Domańska, Ewa.** 2018. *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Driscoll, Michael, and S. Michael Joncas.** 2011. *The Order of Mass: A Roman Missal Study Edition and Workbook*. Chicago: Liturgy Training Publications.
- Grošelj, Urh, Miha Oražem, Maja Kanic, Gaj Vidmar and Štefan Grosek.** 2014. Experiences of Slovene ICU physicians with end-of-life decision making: a nation-wide survey. *Medicine Science Monitor* 21, no. 20:2007–2012. <https://doi.org/10.12659/MSM.891029>
- Hauschild, Hans Peter.** 2002. *Mystik des Sterbens: Wege christlicher Hoffnung inmitten der Angst*. Leipzig: Benno Verlag.
- John Paul II.** 1993. Veritatis Splendor. Encyclical. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (Accessed February 2, 2019).
- Kałuża, Józef.** 1995. Problemy współczesnej medycyny w świetle encykliki Evangelium vitae. In: Jerzy Brusilo, ed. *Evangelium vitae - dobra nowina o życiu ludzkim*, 19–28. Kraków: Wydaw. Naukowe PAT.
- Knapik, Piotr.** 2019. Terapia daremna. PPT. Wykład wygłoszony na VII Konferencji naukowej i Warsztatach Sekcji Intensywnej Terapii Kardiologicznej PTK »Multidyscyplinarne spojrzenie na chorego w ostrych stanach kardiologicznych«. Opole, 5–6. 04.
- Naczelna Izba Lekarska.** 2003. Kodeks Etyki Lekarskiej. [Polish Code of Medical Ethics]. Warsaw.
- Körtner, Ulrich H. J.** 2002. Therapieverzicht am Lebensende? Ethische Fragen des medizinisch assistierten Sterbens. *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 48, no. 1:15–28.
- Kübler, Andrzej, Jacek Siewiera, Grażyna Durek, Krzysztof Kusza, Mariusz Piechota and Zbigniew Szulmowski.** 2014. Guidelines regarding the ineffective maintenance of organ functions (futile therapy) in ICU patients incapable of giving informed statements of will. *Anaesthesia Intensive Therapy* 46:215–220.
- Morciniec, Piotr.** 2016. Problem prawdy w komunikacji z pacjentem o złym rokowaniu. Punkt widzenia bioetyka i teologa. In: Lucyna Sochacka and Marcin Worbs, eds. *Wiara a zdrowie (II)*, 161–174. Opole: Redakcja Wydawnictw WTUO.
- Oražem, Miha, Urh Grošelj, Manca Stojan, Neža Majdič, Gaj Vidmar and Štefan Grosek.** 2017. End-of-life decisions in 34 Slovene Intensive Care Units: a nationwide prospective clinical study. *Minerva Anestesiologica* 83, no. 7:728–736. <https://doi.org/10.23736/S0375-9393.17.1>
- Ratzinger, Joseph.** 1987. Aspekty antropologiczne Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego. *L'Osservatore Romano* 8, no. 3:24.
- Registered Nurses' Association of Ontario.** 2011. *End-of-life Care During the Last Days and Hours. Clinical Best Practice Guidelines*. Toronto: Registered Nurses' Association of Ontario.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2009. *Ethik des Lebens: Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Sprung, Charles L., Simon L. Cohen, Peter Sjøkvist, Mario Baras, Hans-Henrik Bulow, Seppo Hovilehto, Didier Ledoux, Anne Lippert, Paulo Maia, Dermot Phelan, Wolfgang Schobersberger, Elisabet Wennberg and Tom Woodcock.** 2003. End-of-life practices in European intensive care units: the Ethicus Study. *JAMA* 290, no. 6:790–797.
- Stanowisko Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Alfiego Evansa [Statement of the Team of Experts of Bioethics of the Polish Episcopal Conference on the Alfie Evans case].** 2018. <https://episkopat.pl/stanowisko-zespolu-ekspertow-kep-ds-bioetycznych-w-sprawie-alfiego-evansa/> (Accessed November 7, 2018).
- The Pontifical Council for Pastoral Assistance to Health Care Workers.** 2017. The New Charter for Health Care Workers. https://www.scribd.com/document/431501363/The-New-Charter-for-Health-Care-Workers#download&from_embed (Accessed February 2, 2019).
- Thielicke, Helmut.** 1979. *Wer darf sterben? Grenzfragen der modernen Medizin*. Freiburg: Herder.
- Virt, Günther.** 2007. *Damit Menschsein Zukunft hat*. Würzburg: Echter Verlag.
- Wróbel, Józef.** 1999. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wyd. Księży Sercanów.
- Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski [The Team of Experts of Bioethics of the Polish Episcopal Conference].** 2018. O terapii daremnej (uporczywej) chorych poddawanych intensywnej terapii [On futile (persistent) therapy for intensive care patients]. <https://episkopat.pl/zespol-ekspertow-kep-ds-bioetycznych-zaprzestanie-terapii-daremnej-nie-moze-byc-utozsamiane-z-eutanazja/> (Accessed February 9, 2019).
- Zuccaro, Cataldo.** 2004. *Teologia śmierci*. Kraków: Wydawnictwo WAM.



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 223—233

Besedilo prejeto/Received:07/2018; sprejeto/Accepted:02/2019

UDK/UDC: 159.964:2

DOI: 10.34291/BV2020/01/Stepisnik



Tjaša Stepišnik Perdih

Pomen uglašeni odnosov

The Importance of Attuned Relationships

Povzetek: Človek hrepeni po občutku sprejetosti in razumevanja, po tem, da je nekdo uglašen z njim. Izkušnja uglašenosti, ko se nekdo naravna, da je skladen z nami na čustveni, na miselni in na telesni ravni, daje upanje, da smo lahko sprejeti in ljubljene točno takšni, kakor smo. Prve izkušnje uglašenosti pridobivamo v starševskem odnosu, ki pomeni model za vse nadaljnje odnose. Če so starši uglašeni, potem začitijo otroka v njegovih stiskah, strahovih, željah in v potrebah in se na to primerno odzovejo. To za otroka pomeni način za poznejše soočanje s težkimi situacijami in z neobvladljivimi čutenji. Najzgodnejšo izkušnjo (ne)uglašenosti tako nosi s seboj vse življenje. V članku pojasnjujemo, da sega pomen uglašeni odnosov od povsem fizičnega preživetja dojenčka, občutka bližine in povezanosti v partnerskem ali prijateljskem odnosu do korektivne izkušnje razvojnih primanjkljajev v terapevtskem odnosu. Utemeljujemo, da k tem odnosom sodi tudi odnos z Bogom. V krščanstvu, ki je personalizirana monoteistična vera, je namreč Bog predstavljen kot nekdo, ki je uglašen na človeka.

Ključne besede: uglašenost, starševski odnos, partnerski odnos, terapevtski odnos, odnos z Bogom, psihologija religije

Abstract: Man longs for acceptance and understanding, for the feeling of attunement. The experience of attunement, when someone aligns with us on the emotional, mental, and physical level, gives hope that we can be accepted and loved as we are. The first experience of attunement is attained in a parental relationship, which represents a model for all subsequent relationships. If the parents are attuned to their child, they feel his distress, fears, desires, and needs, and respond appropriately. This becomes a way for the child to deal with difficult situations and uncontrollable feelings later on. Therefore, he carries the earliest experience of (non)attunement with him all his life. The article explains that the significance of attuned relationships ranges from the entirely physical survival of the infant, the sense of intimacy and closeness in an intimate relationship or friendship, to the corrective experience of developmental deficits in a therapeutic relationship. We argue that a relationship with God

also represents the example of an attuned relationship. In Christianity, which is a personalized monotheistic religion, God is presented as one who is attuned to man.

Key words: attunement, parental relationship, intimate relationship, therapeutic relationship, relationship with God, psychology of religion

1. Uглаšenost

Uглаšenost prihaja iz angleškega izraza »attunement«, ki opredeljuje »občutek, da sem eno z drugim« (ang. a feeling of being »at one« with another being) (Webster New Millennium, 2014). SSKJ (2009) definira besedo uглаševati kot »narediti, da je kaj skladno, enotno«. V odnosnem smislu bi lahko besedo uглаševati predstavili kot naravnati se na drugega, da sva skladna.

Ko sta dve osebi uглаšeni, skladni, je to več kakor samo občutek razumljenosti med njima. To je izkušnja, ki jo povzema rek Daniela Sterna »Vem, da veš, da vem.« (Radovanović 2008, 67) Omenjeni rek lahko resda implicira, da govorimo o razumevanju racionalnega pomena naših besed in dejanj, torej o neki kognitivni dejavnosti, zato je uглаševanju mogoče bliže izraz, ki ga uporabljajo Hughes, (2009, 281) ter Siegel in Hartzell (2004, 64–65): nekdo se »čuti čutenega« (ang. feeling felt). Z raziskavami v nadaljevanju pa utemeljujemo, da uглаšenost zajema tudi telesno raven, zato izpeljujemo svojo lastno definicijo uглаšenosti, ki zajema vse tri ravni: *naravnati se na drugega, da sva skladna na čustveni, na miselni in na telesni ravni*. V tem smislu bomo izraz uporabljali v nadaljevanju.

2. Uглаšeni odnosi

2.1 Starševski odnos

Uглаšenost med dvema se razvije kot posledica učenja ritma drugega. Vsak partner diadnega odnosa se uči ritmične strukture drugega in prilagaja svoje vedenje tako, da ustreza tej strukturi (Schore 2003a, 38–39).

Ljudje smo ob rojstvu eno najbolj ranljivih in odvisnih živih bitij. Dojenčki potrebujejo skrb drugih, da lahko preživijo in ohranjajo osnovne fiziološke in homeostatične procese (Ham in Tronick 2009, 621; Kompan Erzar 2003, 122; Siegel in Hartzell 2004, 41). Stik med otrokom in starši tako temelji na starševski sposobnosti soustvarjanja čustvenega in fizičnega ritma, ki je lahko za vsakega otroka drugačen. Starša sta sposobna, da otroka začutita, prepoznata njegov vzorec ritma, njegov način doživljanja in mu ga pomagata soustvarjati (Kompan Erzar in Poljanec 2009, 11).

Da lahko starši, v prvi vrsti mati, vstopijo v uглаšeno komunikacijo z otrokom, morajo biti psihobiološko uглаšeni ne toliko na zunanji odsev otrokovega stanja

kakor na ritem njegovega notranjega stanja (Gostečnik et al. 2011, 275). To je uglašenosť povsem na telesni ravni. Ovtscharoff in Braun (2001, 35) sta, na primer, ugotovila, da se materina temperatura telesa prilagaja potrebam dojenčka, Ebisch et al. (2012, 123), da obstajajo vzporednice med materinimi in otrokovimi spremembami v temperaturi obraza, Feldman et al. (2011, 570) pa to trdijo za koordinacijo srčnega utripa. Matere spontano uskladijo svoj ritem govorjenja in intonacije z dojenčkovim vokaliziranjem (Beebe 2010, 16), svojo stopnjo vznemirjenja in očesnega stika (Feldman 2007, 341). Da se otrok in mati uglasita, je potreben delček sekunde (Feldman, Greenbaum in Yirmiya 1999, 223).

Mati prek te uglašene odzivnosti začuti otroka v njegovih stiskah, strahovih, željah in potrebah, zaznava njegova notranja stanja vzburljenja in se na to odziva. S tem ko stisne otroka k sebi, ga potolaži, nahrani in govori z njim, mu tudi sporoča, kako se lahko sooča s težkimi, zanj neobvladljivimi občutki in čustvi (Gostečnik 2011, 38–39; Gostečnik et al. 2011, 267–269; Siegel 1999, 280; Schore 2003b, 77–78; Schore 2009, 116–117). Ugotovitve kažejo, da porabijo matere dojenčkov kar 48 % svojega časa za zrcaljenje, reguliranje in moduliranje otrokovih stanj (Erzar 2007, 117–118).

Seveda v nobenem odnosu nista možni absolutna sinhronost in uglašenosť, vendar pa so vse interakcije do neke mere ne-uglašene. Pomembno je to, da se po prekinitvi stika ta stik znova vzpostavi, da se mati ponovno uglasi na otrokovo vzburljenje in uspešno regulira njegova psihobiološka stanja (Schore 2003a, 39; Schore 2003b, 77, 142–143; Siegel 1999, 291). Tako je pojem uglašeni konceptualno resda preprost, v praksi pa precej zapleten, saj je sestavljen iz trenutkov uglašeni, neuglašeni in ponovne uglašeni (O'Brien, Afzal in Tronick 2013, 190).

Popolnih staršev, popolne matere ni, vendar je lahko »dovolj dobra mati« (Kohut 1984, navedeno v Gostečnik 2008, 57), ki bo poskrbela, da se bosta z otrokom čimprej spet uglasila. Pri tem je pomemben proces vzajemnega »popravlja« posledic prekinjenega stika (50–52). Vera in zaupanje, da bodo starši slej ko prej »tam«, zagotavlja otroku varno bazo, iz katere se lahko odpravi na pustolovščino odkrivanja svojega lastnega notranjega sveta. Sprva mu uglašenosť staršev in zaupanje v ponovno uglasitev omogočata, da prepozna sebe, da razvije občutek za jaz. Pozneje pa se otrok nauči sporočati ta občutek jaza, in to v obsegu, v katerem zaupa čustveni razpoložljivosti svojega okolja (Yogev 2012, 340–341).

2.2 Partnerski odnos

Temeljno čustveno vzdušje, v katerem je otrok rasel, pomeni zanj domačnost, občutek povezanosti in pripadnosti. Zato bo ne glede na to, ali so bili odnosi zdravi in ljubeči ali pa ne dovolj dobri oziroma boleči, nezavedno iskal enako čustveno vzdušje in ga tudi poustvarjal v poznejših odnosih. Najpogosteje in najmočneje se ta doživetja prebujajo prav v partnerskem odnosu (Gostečnik 2007, 30–31).

Na podlagi teh najzgodnejših izkušenj se bosta partnerja počutila sprejeta, ljubljenca in uglašena. Občutek uglašeni je najmočnejši v stanju zaljubljenosti, ki daje vtis popolne uglašeni, občutka, da sta zaljubljenca skladna na čustveni, na

miselni in na telesni ravni. Takšna popolna uglašenosť pa je seveda iluzija, enako kakor je zaljubljenost iluzija resničnega odnosa. To prividnost brezpogojnega sprejemanja in najgloblje povezanosti omogoča idealna projekcijsko-introjekcijska identifikacija, ki traja, dokler se partnerja ne prizadeneta in se v razočaranju razblini iluzija popolne uglašenosťi.

V vsakdanjem življenju se namreč partnerji gibljejo v čustvenem plesu od varnosti, integracije in diferenciacije do dezintegracije, odtujitve drug od drugega in ponovnega uglaševanja. Ta ples oziroma proces Ule (2005, 302–303) imenuje model odnosne spirale. Enako kakor v odnosu starši – otrok je tudi pri partnerjih izrednega pomena ponovna uglasitev, saj je v nas zapisano hrepenenje po tem, da je nekdo uglašen z nami. Občutek čustvene povezanosti je največja želja in hkrati pričakovanje partnerjev, ki so v dolgotrajni partnerski zvezi (Johnson 2009, 258). Ta občutek Solomon in Tatkin (2011, 47) nazorno opišeta z naslednjimi besedami: »Naša globoka želja je, da bi bili drug z drugim v nebesih ali v peklu, ko smo visoko v vzhičenju ali ko pademo globoko v potrto, v prijetnem čustvenem stanju ali neprijetnem, predvsem pa da smo lahko z drugim brez strahu pred zapuščanjem, zavrnitvijo ali kaznovanjem.«

Gostečnik (2008, 265) piše: za čustveno povezanost med partnerjema je nujno, da se partnerja skušata živeti v čutenja drug drugega. Za mnoge pare je to precej težko, saj govorimo o zrcaljenju potreb, želja, bolečih čutenj in o razumevanje vsega tega. To vključuje medsebojno poslušanje, življanje v drugega in izražanje sočutja. Lahko bi rekli, da je to proces uglaševanja.

Raziskave kažejo, da večja kakor je sinhronija med čustvenimi izkušnjami partnerjev, bolj verjetno je, da bosta leto pozneje še skupaj (Ferrer, Steele in Hsieh 2012, 162), več trenutkov sinhroniziranosti, uglašenosťi pa prispeva k večji čustveni stabilnosti in blaginji partnerjev (Butler in Randall 2012; Randall et al. 2013; Sbarra in Hazan, 2008). Zato je eden od pomembnih ciljev partnerske terapije motivirati partnerja, da psihobiološko resonirata drug z drugim. To je pogoj, da lahko gresta globlje, da se lahko razkrijejo in predelajo njuni medsebojni konflikti. Yogev (2012, 350) ponuja slikovit opis:

»Ko me čutiš v moji globini, ko me vidiš v mojih mnogih obrazih in ostaneš z menoj povezan, čustveno na voljo, se čutim ljubljene. Takrat ni prostora za samoto. Ko pa ostajaš na površini, s tem, kar se kaže navzven, in ne bereš implicitnega, si fizično sicer z menoj, vendar sva oba sama.«

Čustveno povezani partnerji so spretni v reguliranju psihobioloških stanj drug drugega. To pomeni, da so pozorni na morebitne prekinitve, na krhanje odnosa in težijo k temu, da trenutke neuglašenosťi tudi čimprej popravijo (Solomon in Tatkin 2011, 63–64).

2.3 Terapevtski odnos

Raziskave kažejo, da je za uspešnost terapije bolj kakor uporabljene oziroma specifične tehnike ključen odnos, to je: terapevtska aliansa, ki se vzpostavi med terapevtom in klientom (Cronin, Brand in Mattanah 2014, 2; Lambert in Barley 2001,

357; McCluskey, Roger in Nash 1997, 1262; Žvelc in Žvelc 2011, 579). Da je odnos najboljši napovedovalec uspeha psihoterapije, kažeta tudi metaanaliza, v katero je vključenih 200 raziskovalnih poročil, ki so pokrivala več kakor 14 000 vrst zdravljenj (Horvath et al. 2011), in metaanaliza več kakor 1100 raziskav (Norcross 2010).

Psihoterapija oziroma psihoterapevtski odnos ima potencial za zdravljenje čustvenih vzorcev, ki nosijo razvojni primanjkljaj. Relacijski pristop v psihoterapiji poudarja, da v terapevtskem odnosu odsevajo značilnosti starševskega odnosa, zato lahko terapevt pomaga prestrukturirati klientove relacijske sheme v bolj zdrave odnosne vzorce (Gostečnik 2010, 340–341; 2011, 33; Ham in Tronick 2009, 620; Repič 2008, 138; Wylie in Turner 2011, 1,9; Yogev 2012, 340). Za takšno spremembo je potreben dober terapevtski odnos, v katerem je terapevt empatično uglašen na klientove potrebe in doživljanje (Bergemann 2009, 2; Cvetek 2009, 121; Horvath et al. 2011, 9; Lambert in Barley 2001, 357; McCluskey, Roger in Nash 1997, 1262; Norcross 2010, 135; Rakovec 2019, 11; Žvelc in Žvelc 2011, 579). Empatična uglašenosť pomeni, da je terapevt sposoben slišati, videti, občutiti, interpretirati in se ustrezno odzivati na klientove verbalne in neverbalne signale na način, ki daje klientu vedeti, da je resnično viden (ang. seen), čuten (ang. felt) in razumljen (Wylie in Turner 2011, 8). To pomeni, da se terapevt uglašuje s klientom na čustveni, na miselni in tudi na telesni ravni.

Da postane terapevtovo telo kot »resonančna opna za občutke klienta« (Slovensko društvo za globinsko psihološko psihoterapijo 2010), dokazujejo mnoge študije. Tako so že prve raziskave psihofiziologije pri preučevanju medosebnih vidikov terapije potrdile, da so terapevti in klienti zelo »odzivni« drug na drugega (Coleman, Greenblatt in Solomon 1956, navedeno v Marci, Moran in Orr 2004, 690). DiMascio, Boyd in Greenblatt (1957, 99) so, na primer, že leta 1957 spremljali srčni utrip klient – terapevt pri treh parih na več terapevtskih srečanjih in ugotovili, da se klientov in terapevtov srčni utrip spreminjata v soglasju. Robinsonova, Hermanova in Kaplanova (1982, 195) raziskava pa je pokazala pozitivno povezanost med trenutki usklajenih odzivov prevodnosti kože terapevta in klienta in klientovo oceno terapevtove empatije. Enake rezultate dajejo tudi novejša raziskave, pri tem pa je čustvena distanca povezana z manjšim fiziološkim ujemanjem med terapevtom in klientom in z nižjo klientovo oceno zaznane empatije (Marci et al. 2007, 103; Marci in Orr 2006, 115).

Erskin (1999, navedeno v Radovanović 2008, 67–68) resda ne omenja telesne uglašenosťi, izpostavlja pa druga področja uglaševanja:

Kognitivno uglaševanje zadeva klientove kognitivne procese in predvsem to, kako razmišlja. Terapevt je pozoren tudi na skriti pomen povedanega.

Čustveno uglaševanje gre onkraj empatije. Terapevt ne samo čuti, kar čuti klient, ampak nanj tudi odgovarja s svojim lastnim primernim in pristnim čustvenim odzivom.

Ritmično uglaševanje pomeni, da se terapevt uglašuje na klientu ustrezni ritem, obenem pa prepoznava klientove ritmične navade, ki v resnici niso značilne zanj.

Razvojno uglaševanje zadeva terapevtsko odzivanje; terapevt naj bi se na (regresiranega) klienta odzval tako, da ga bo klient razumel, npr. 7-letnik v klientu. Istočasno naj bi terapevt spoštoval celotno klientovo integriteto in kot posledica tega ne bi bil nespoštljiv do odraslega dela klienta, recimo navzočega 40-letnika. Razvojno uglaševanje je nekako nadomestno starševstvo, saj terapevt prepozna zgodnje potrebe, ki niso bile zadovoljene, in se odziva nanje.

Podobno kakor starejše raziskave tudi Ramseyer in Tschacher (2011, 284) ugotavljata, da je neverbalna uglašenos povezana z uspehom terapije oziroma z zmanjšanjem simptomov in s klientovo oceno terapevtskega procesa in s kvaliteto odnosa. Radovanović (2008, 67) pa dodaja, da se bo klient čutil toliko spoštovanega, kolikor bo terapevt uglašen z njim.

2.4 Odnos z Bogom

Kršćanstvo je po mnenju Armstrongove (1994, 247) najbolj personalizirana monoteistična religija, saj v središče svojega verovanja postavlja osebno srečanje z Bogom. Vernik z Bogom vzpostavlja odnos, nanj se obrača s svojimi stiskami, dvomi, s svojimi prošnjami in zahvalami. Papež Frančišek je rekel, da je »človek ustvarjen kot bitje, ki je v osebnem odnosu z Bogom« (Radio Vatikan 2017). Ta odnos ni enosmeren, ampak dvosmeren: tako kakor vernik išče stik z Bogom, tudi Bog želi navezati odnos s človekom. Pevec Rozman (2017, 299) piše, da v religioznem razmerju Bog nagovarja človeka, človek pa mu odgovarja. Človek se čuti Bogu celo tako blizu, »da ga zmore nagovoriti s Ti« (299). V tem pogledu je krščanski Bog osebni Bog oziroma Bog odnosa, kakor to zapiše Simonič (2006, 124).

Odnos z Bogom v marsičem spominja na starševski odnos. V religiozni literaturi pogosto zasledimo opise, v katerih je Bog predstavljen kot oče: »Moj oče si ti, moj Bog, skala moje rešitve.« (Ps 89,27) »Zakaj on je naš Gospod, on je naš Bog, on je naš Oče.« (Tob 13,4) Tudi v vsakdanji govorici vernikov najdemo izraze kakor na primer: Bog je vir tolažbe, Bog pazi name, Bog je moje pribežališče itd. Zato Majcenovič (2012, 270) piše, da Bog pomeni varno zavetje, kamor se lahko zatečemo po čustveno podporo, podobno kakor se otrok zateče k staršem. Enako pripodobo uporabi tudi papež Frančišek (Radio Vatikan 2017):

»Reči Oče pomeni postaviti se v njegovo navzočnost z otroškim zaupanjem. /.../ V smislu, da otroci znajo zaupati, vedo, da nekdo skrbi zanje, kaj bodo jedli, kaj bodo oblekli in tako naprej. To je prva drža: zaupanje in zaupnost, kakor otroci do staršev. Vedeti, da se te Bog spominja, zate skrbi, skrbi za vse nas.«

Kakor vidimo, krščanstvo Bogu pripisuje nekatere lastnosti, ki so značilne za človeka: skrbi, varuje, tolaži, uslišuje, je ljubeč, milostljiv, pravičen itd. Po eni strani je prikazan kot oseba, kot takšnega si ga lahko predstavljamo in ga dojamemo, po drugi strani pa ima Bog lastnosti, ki jih s človeškim umom ne moremo zaobjeti, na primer večni, vseveden, absoluten. V tem smislu se lastnosti pri Bogu kažejo čistejše in popolnejše kakor pri ljudeh (Lešničar 2003, 29–30). Podobno razli-

kovanje lahko prenesemo tudi na sam odnos. Enako kakor starševski, partnerski ali terapevtski odnos lahko tudi odnos z Bogom daje občutek varnosti, trdnosti in čustvene podpore. Kljub vsemu pa je ta odnos z nekega vidika edinstven, prinaša obljubo, da Bog verujočega ne bo nikoli zapustil. O tem govorijo svetopisemska besedila: »Kajti Gospod, tvoj Bog, hodi s teboj; ne bo te pustil samega in ne bo te zapustil.« (5 Mz 31,6) O tem pričajo razni cerkveni dokumenti: »Nebeški Oče je vedno na strani človeka. Po svojem Sinu mu ponuja roko, ki ga bo varno vodila od rojstva do smrti.« (Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem 2001, 30) Če doživljamo Boga kot nekoga, ki nam je vedno na voljo, pri komer smo vedno sprejeti in razumljeni, to ni primerljivo z nobenim drugim odnosom. Simonič (2006, 134) tako piše, da je v »vsakem odnosu navzoča razsežnost odrešenja, ki pa v intimnem in zaupnem odnosu z Bogom doseže najvišjo stopnjo«.

Tako Bog o(b)stane, tudi če vsi drugi odnosi odpovedo. Zato mnoge raziskave ugotavljajo, da verniki najdejo pri Bogu uteho in da je vera v (ljubeznivega) Boga povezana z boljšim duševnim zdravjem (Steenwyk et al. 2010; Rosmarin, Pargament in Mahoney 2009; Schieman et al. 2006; Phillips et al. 2004). Po drugi strani pa ljudje lahko čutijo tudi jezo do Boga, in če jim Bog pomeni avtoritarno, kaznovalno figuro, lahko to še povečuje njihovo stisko (Exline et al. 2011; McConnell et al. 2006; Pargament, Koenig in Perez 2000). Razloge za različno doživljanje Boga lahko pojasnimo s teorijo navezanosti, ki se je iz psiholoških ved razširila tudi na področje religije.

Raziskave kažejo, da v stiskah in težavah relacijske in čustvene sheme Boga na vernike delujejo podobno kakor drugi odnosi navezanosti, to pa pomeni, da ima Bog za vernike psihološko funkcijo osebe navezanosti (Currier et al. 2017, 318). Verniki Boga doživljajo enako kakor druge pomembne osebe v življenju, to je: kot varne (ki se nanje lahko zanesejo, ki jim pomenijo varen pristan, kamor se lahko vedno vrnejo, ki jih sprejemajo, jih ne pozabijo in kjer odnos zdrži vse viharje) ali ne-varne. V nasprotju s človeškimi odnosi, ki jih vzpostavljamo prek ponavljajoče se fizične interakcije z ljudmi iz okolja, se odnos do Boga oblikuje na podlagi simbolične reprezentacije primarnih odnosov navezanosti. Internalizirajo se prek implicitnega, čustvenega in priložnostnega učenja (318). O tem govori hipoteza o skladnosti: odnos z Bogom odeva značilnosti zgodnjih odnosov (Simonič 2006, 133). Glede na raznolikost primarnih odnosov je tudi odnos z Bogom različno čustveno obarvan – nekateri najdejo v Bogu tolažbo in pogum, medtem ko lahko za druge ta odnos pomeni dodatni vir stiske in stresa.

Navezanost na Boga pa pojasnjuje še hipoteza o kompenzaciji (drugače nasprotna hipotezi o skladnosti), ki predpostavlja, da Bog nastopi v vlogi nadomestne osebe navezanosti. Tako lahko tudi tisti, ki niso imeli ljubečih in varnih staršev/skrbnikov, izkušajo odnos, v katerem se počutijo varne, sprejete in ljubljene (Granqvist in Kirkpatrick 2013, 139–140; Simonič 2006, 133–134). V povezavi s tem sta Simonič in Cvetek (2006) raziskovala podobnost zgodnje navezanosti na očeta in mater in odrasle navezanosti na Boga in Marijo. Eden od njunih sklepov je, da lahko tisti, ki nimajo najbolj optimalne navezanosti na starše, dogradijo svojo navezanost v odnosu do Boga ali Marije. V tem smislu omogoča odnos z Bogom

korektivno izkušnjo, pogoj za to pa je uglašen odnos. Menimo, da je tudi odnos z Bogom zgled uglašenega odnosa – in ne samo to, pomeni lahko celo neke vrste popolno uglašen odnos. Pred samo utemeljitvijo bi želeli opozoriti na bistveno razliko med konceptoma uglašenosti in navezanosti.

Koncept navezanosti že s svojim imenom implicira, da govorimo o navezavi na nekoga, tukaj verujočega na Boga, medtem ko koncept uglašenosti pristopa iz druge smeri, iz odnosa Boga do vernika. Druga, za ta članek ne tako zelo pomembna razlika pa je, da je lahko navezanost varna ali nevarna, to pa pomeni, da se lahko navežemo tudi na nekoga, ki ni (najbolje) uglašen z nami. Zgled za to so razvojne travme. Uglašenost po drugi strani v svojem jedru nosi pozitivno konotacijo, saj pomeni: naravnati se na nekoga tako, da ga čutimo, občutimo in razumemo.

V prejšnjih poglavjih smo argumentirali dejstvo, da kljub dobri nameri v starševskem, partnerskem in terapevtskem odnosu slej ko prej nastopijo trenutki neuglašenosti. Popolna uglašenost ni možna, zato v vseh teh odnosih posameznik občasno (ali pogosteje) ne najde tiste sprejetosti in razumevanja, po katerem hrepeni. V tem smislu je odnos z Bogom drugačen – če Boga doživljamo kot ljubečega, če nam obljublja, da nas ne bo nikoli zapustil, nas sprejema v vsem svojem bistvu in nam je vedno na voljo, lahko rečemo, da odnos z Bogom pomeni zgled popolne uglašenosti. To potrjuje že omenjena izjava Simoničeve (2006, 134): odrešenje doseže najvišjo stopnjo v odnosu z Bogom. Dodajamo pa še Westovo (2008, 6) misel, da je krščanstvo religija božje zedinjenosti (op. a.: uglašenosti?) s človeštvom.

3. Sklep

Hrepenenje po tem, da bi bil nekdo uglašen z nami, je zapisano v človeški naravi. Izkušnja uglašenosti, ko se nekdo naravna, da je skladen z nami na čustveni, na miselni in na telesni ravni, daje upanje, da smo lahko sprejeti in ljubljani točno takšni, kakor smo. »Človek je v svojem jedru bitje odnosov, je bitje dialoga in zato tudi vsak zavedno ali nezavedno neustavljivo hrepeni po odnosu s sočlovekom in z Bogom.« (Gostečnik 2007a, 51) Po Bogu oziroma božanskem hrepeni zato, ker tam sluti popolno sprejetost, popolno uglašenost.

Prve izkušnje uglašenosti pridobivamo v starševskem odnosu. Če so starši uglašeni, potem začutijo otroka v njegovih stiskah, strahovih, željah in potrebah in se na to primerno odzovejo. To pomeni za otroka model za poznejše soočanje s težkimi situacijami in z neobvladljivimi čutenji. Najzgodnejšo izkušnjo (ne)uglašenosti bo nosil s seboj vse življenje. Matrica odnosa starši – otrok se namreč kaže v vseh oblikah odnosov – enako čustveno vzdušje bo človek poustvarjal v partnerskem odnosu in razreševal v terapevtskem. Dovolj dobra uglašenost primarnega odnosa je tako izjemnega pomena.

Pomen uglašene odnosa sega vse od preživetja dojenčka, občutkov bližine in povezanosti v partnerskem ali prijateljskem odnosu do korektivne izkušnje razvoj-

nih primanjkljavev v terapevtskem odnosu. V članku utemeljujemo, da k tem odnosom sodi tudi odnos z Bogom. V krščanstvu, ki je personalizirana monoteistična vera, je namreč Bog predstavljen kot nekdo, ki je uglašen na človeka.

Koncept uglašenosti se tako pomembno dotika psihologije religije. Raziskav o uglašenosti v tem kontekstu resda še ni, obstajajo pa o odnosu z Bogom (ang. relationship with God), vendar jih ni veliko, kakor ugotavljajo Scott et al. (2014, 482). Dosedanje raziskave so se namreč osredotočale predvsem na kognitivni vidik, to je: na koncepte o Bogu (ang. God concepts) in na teološka prepričanja o božjih lastnostih, v nasprotju z bolj čustvenim vidikom, ki vključuje doživljanje Boga (ang. God images) (Currier et al. 2017, 318). Svetla izjema so raziskave o navezanosti na Boga (ang. attachment to God). Tako lahko sklenemo, da pomeni področje uglašenosti plodna tla za nadaljnje raziskave.

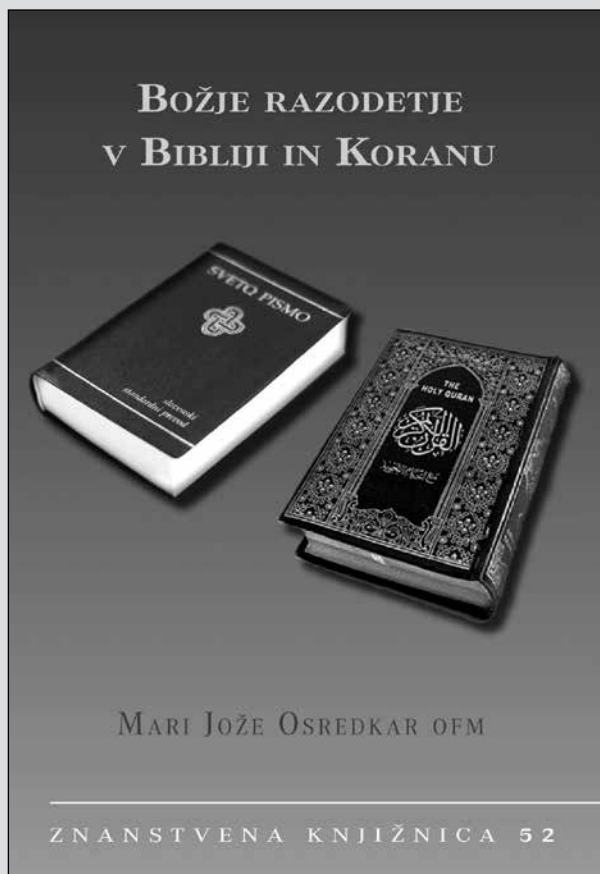
Reference

- Armstrong, Karen.** 1994. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. London: Ballantine Books.
- Beebe, Beatrice.** 2010. Mother-Infant Research Informs Mother-Infant Treatment. *Clinical Social Work Journal* 38, št. 1:17–36. <https://doi.org/10.1007/s10615-009-0256-7>
- Bergemann, Eric.** 2009. Exploring Psychotherapist Empathic Attunement from a Psychoneurobiological Perspective: Is Empathy Enhanced by Yoga and Meditation?. Doktorska disertacija. Pacifica Graduate Institute.
- Butler, Emily A., in Ashley K. Randall.** 2012. Emotional Coregulation in Close Relationships. *Emotion Review* 5, št. 2:202–10. <https://doi.org/10.1177/1754073912451630>
- Cronin, Elisabeth, Bethany L. Brand in Jonathan F. Mattanah.** 2014. The Impact of the Therapeutic Alliance on Treatment Outcome in Patients with Dissociative Disorders. *European Journal of Psychotraumatology* 5:1–9. <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.22676>
- Currier, Joseph M., Joshua D. Foster, Alexis D. Abernethy, Charlotte V.O. Witvliet, Lindsey M. Root Luna, Katharine M. Putman, Sarah A. Schnitker, Karl VanHarn in Janet Carter.** 2017. God Imagery and Affective Outcomes in a Spiritually Integrative Inpatient Program. *Psychiatry Research* 254:317–22. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2017.05.003>
- Cvetek, Robert.** 2009. *Bolečina preteklosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- DiMascio, Albertko, Richard W. Boyd in Milton Greenblatt.** 1957. Physiological Correlates of Tension and Antagonism During Psychotherapy. A Study of »Interpersonal Physiology«. *Psychosomatic Medicine* 19, št. 2:99–104. <https://doi.org/10.1097/00006842-195703000-00002>
- Ebisch, Sjoerd J., Tiziana Aureli, Daniela Bafunno, Daniela Cardone, Gian Luca Romani in Arcangelo Merla.** 2012. Mother and Child in Synchrony: Thermal Facial Imprints of Autonomic Contagion. *Biological Psychology* 89, št. 1:123–29. <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2011.09.018>
- Erzar, Tomaž.** 2007. *Duševne motnje. Psihopatologija v zakonski in družinski terapiji*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Exline, Julie J., Crystal L. Park, Joshua M. Smyth in Michael P. Carey.** 2011. Anger toward God: Social-Cognitive Predictors, Prevalence, and Links with Adjustment to Bereavement and Cancer. *Journal of Personality and Social Psychology* 100, št. 1:129–48. <https://doi.org/10.1037/a0021716>
- Feldman, Ruth.** 2007. Parent-Infant Synchrony and the Construction of Shared Timing: Physiological Precursors, Developmental Outcomes, and Risk Conditions. *Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines* 48, št. 3–4:329–54. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7610.2006.01701.x>
- Feldman, Ruth, Charles W. Greenbaum in Nurit Yirmiya.** 1999. Mother-Infant Affect Synchrony as an Antecedent of the Emergence of Self-Control. *Developmental Psychology* 35, št. 1:223–31. <https://doi.org/10.1037//0012-1649.35.1.223>
- Feldman, Ruth, Romi Magori-Cohen, Giora Galili, Magi Singer in Yoram Louzoun.** 2011. Mother and Infant Coordinate Heart Rhythms through Episodes of Interaction Synchrony. *Infant*

- Behavior and Development* 34, št. 4:569–77. <https://doi.org/10.1016/j.infbeh.2011.06.008>
- Ferrer, Emilio, Joel S. Steele in Fushing Hsieh.** 2012. Analyzing the Dynamics of Affective Dyadic Interactions Using Patterns of Intra- and Interindividual Variability. *Multivariate Behavioral Research* 47, št. 1:136–71. <https://doi.org/10.1080/00273171.2012.640605>
- Fosha, Diana, Daniel J. Siegel in Marion F. Solomon, ur.** 2009. *The Healing Power of Emotion*. New York: W.W. Norton & Company.
- Gostečnik, Christian.** 2007a. Odrešenje predpostavlja odnos: Relacijska družinska paradigma. *Bogoslovni Vestnik* 67, št. 1: 51–72.
- . 2007b. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2008. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič - Slavič, Saša Poljak - Lukek in Robert Cvetek.** 2011. Travmatško izkustvo in dojemanje religioznosti. *Bogoslovni Vestnik* 71, št. 2:265–77.
- Granqvist, Pehr, in Lee A. Kirkpatrick.** 2013. Religion, Spirituality, and Attachment. V: Kenneth I. Pargament, ur. *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality: Context, Theory, and Research*, 139–55. Washington: American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-007>
- Horvath, Adam O., A. C. Del Re, Christoph Flückiger in Dianne Symonds.** 2011. Alliance in Individual Psychotherapy. *Psychotherapy* 48, št. 1: 9–16. <https://doi.org/10.1037/a0022186>
- Hughes, Dan.** 2009. The Communication of Emotion and the Growth of Autonomy and Intimacy within Family Therapy. V: Fosha, Siegel in Solomon 2009, 280–303.
- Johnson, Susan.** 2009. Extravagant Emotion: Understanding and Transforming Love Relationships in Emotionally Focused Therapy. V: Fosha, Siegel in Solomon 2009, 257–79.
- Kompan Erzar, Katarina Lia.** 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Kompan Erzar, Katarina Lia, in Andreja Poljanec.** 2009. *Rahločutnost do otrok. Stik z otrokom v prvem letu življenja*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Lambert, Michael J., in Dean E. Barley.** 2001. Research Summary on the Therapeutic Relationship and Psychotherapy Outcome. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 38, št. 4:357–61. <https://doi.org/10.1037//0033-3204.38.4.357>
- Lešničar, Tina.** 2003. Pojmovanja Boga med Slovenci. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Majcenovič, Polonca.** 2012. Povezanost vzgojnih slogov z navezanostjo na druge in na Boga. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2:265–80.
- Marci, Carl D., Erin K. Moran in Scott P. Orr.** 2004. Physiologic Evidence for the Interpersonal Role of Laughter During Psychotherapy. *The Journal of Nervous and Mental Disease* 192, št. 10:689–95. <https://doi.org/10.1097/01.nmd.0000142032.04196.63>
- Marci, Carl D., Jacob Ham, Erin Moran in Scott P. Orr.** 2007. Physiologic Correlates of Perceived Therapist Empathy and Social-Emotional Process during Psychotherapy. *The Journal of Nervous and Mental Disease* 195, št. 2:103–11. <https://doi.org/10.1097/01.nmd.0000253731.71025.fc>
- McCluskey, Una, Derek Roger in Poppy Nash.** 1997. A Preliminary Study of the Role of Attunement in Adult Psychotherapy. *Human Relations* 50, št. 10:1261–73. <https://doi.org/10.1177/001872679705001004>
- McConnell, Kelly M., Kenneth I. Pargament, Christopher G. Ellison in Kevin J. Flannelly.** 2006. Examining the Links between Spiritual Struggles and Symptoms of Psychopathology in a National Sample. *Journal of Clinical Psychology* 62, št. 12:1469–84. <https://doi.org/10.1002/jclp.20325>
- Webster New Millennium.** 2014. <http://dictionary.reference.com/browse/attunement> (pridobljeno 7. 12. 2014).
- Norcross, John C.** 2010. The Therapeutic Relationship. V: Barry L. Duncan, Scott D. Miller, Bruce E. Wampold in Mark A. Hubble, ur. *The Heart and Soul of Change: Delivering What Works in Therapy*, 113–41. 2. izd. Washington: American Psychological Association.
- O'Brien, Kimberlee M., Karim Afzal in Edward Tronick.** 2013. Relational Psychophysiology and Mutual Regulation during Dyadic Therapeutic and Developmental Relating. V: Jeffrey H. D. Cornelius-White, Renate Motschnig-Pitrik in Lux Michael, ur. *Interdisciplinary Handbook of the Person Centered Approach: Connections Beyond Psychotherapy*, 183–98. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-7141-7_13
- Ovtscharoff, Wladimir, in Katharina Braun.** 2001. Maternal Separation and Social Isolation Modulate the Postnatal Development of Synaptic Composition in the Infralimbic Cortex of Octodon Degus. *Neuroscience* 104, št. 1:33–40. [https://doi.org/10.1016/s0306-4522\(01\)00059-8](https://doi.org/10.1016/s0306-4522(01)00059-8)
- Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig in Lisa M. Perez.** 2000. The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology* 56, št. 4:519–43. <https://doi.org/10.1002/>

(sici)1097-4679(200004)56:4<519::aid-jclp6>3.3.co;2-t

- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Phillips, Russell E., Kenneth I. Pargament, Quinten K. Lynn in Craig D. Crossley.** 2004. Self-Directing Religious Coping: A Deistic God, Abandoning God, or No God at All?. *Journal for the Scientific Study of Religion* 43, št. 3:409–18. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00243.x>
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2001. *Izberi življenje*. Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.
- Radio Vatikan.** 2017. Papeževa kateheza: Maša je molitev, je srečanje z Gospodom. 15.11 [Http://sl.radiovaticana.va/news/2017/11/15/papezeva_kateheza_maša_je_molitev_je_srečanje_z_gospodom/1349023](http://sl.radiovaticana.va/news/2017/11/15/papezeva_kateheza_maša_je_molitev_je_srečanje_z_gospodom/1349023) (pridobljeno 18. 6. 2018).
- Radovanović, Karolina.** 2008. Onkraj empatije: Terapija s kontaktom v odnosu. *Kairos* 2, št. 1–2:63–72.
- Rakovec, Primož.** 2019. Differences between psychotherapy and counselling. Who is looking for and who needs them?. *Research in Social Change* 11, št. 1:4–19.
- Ramseyer, Fabian, in Wolfgang Tschacher.** 2011. Nonverbal Synchrony in Psychotherapy: Coordinated Body Movement Reflects Relationship Quality and Outcome. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 79, št. 3:284–95. <https://doi.org/10.1037/a0023419>
- Randall, Ashley K., Jesi H. Post, Rebecca G. Reed in Emily A. Butler.** 2013. Cooperating with Your Romantic Partner: Associations with Interpersonal Emotion Coordination. *Journal of Social and Personal Relationships* 30, št. 8:1072–95. <https://doi.org/10.1177/0265407513481864>
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Robinson, John W., Al Herman in Bonnie J. Kaplan.** 1982. Autonomic Responses Correlate with Counselor-Client Empathy. *Journal of Counseling Psychology* 29:195–98. <https://doi.org/10.1037//0022-0167.29.2.195>
- Rosmarin, David H., Kenneth I. Pargament in Annette Mahoney.** 2009. The Role of Religiousness in Anxiety, Depression, and Happiness in a Jewish Community Sample: A Preliminary Investigation. *Mental Health, Religion & Culture* 12, št. 2:97–113. <https://doi.org/10.1080/13674670802321933>
- Schieman, Scott, Tetyana Pudrovska, Leonard I. Pearl in Christopher G. Ellison.** 2006. The Sense of Divine Control and Psychological Distress: Variations Across Race and Socioeconomic Status. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, št. 4:529–49. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2006.00326.x>
- Schore, Allan N.** 2003a. *Affect Dysregulation and Disorders of the Self*. New York: W.W. Norton & Company.
- — —. 2003b. *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: W.W. Norton & Company.
- Scott, Linda Olson, Johnathon M. Law, Daniel P. Brodeur, Christopher A. Salerno, Anzette Thomas in Susan C. McMillan.** 2014. Relationship with God, Loneliness, Anger and Symptom Distress in Patients with Cancer Who Are Near the End of Life. *Journal of Hospice and Palliative Nursing* 16, št. 8:482–88. <https://doi.org/10.1097/njh.0000000000000105>
- Siegel, Daniel J., in Mary Hartzell.** 2004. Parenting from the Inside Out: How A Deeper Self-Understanding Can Help You Raise Children Who Thrive. New York: Penguin Group.
- Simonič, Barbara.** 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:123–36.
- Simonič, Barbara, in Robert Cvetek.** 2006. Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti (Navezanost na Boga in Marijo). *Bogoslovni vestnik* 66, št. 3:339–58.
- Slovensko društvo za globinsko psihološko psihoterapijo.** 2010. Telesne tehnike. <http://www.drustvo-pdp.si/gpp/clanek/telesne-tehnike/20/> (pridobljeno 4. 5. 2018).
- Solomon, Marion F., in Stan Tatkin.** 2011. *Love and War in Intimate Relationships*. New York: W.W. Norton & Company.
- Steenwyk, Sherry A. M., David C. Atkins, Jamie D. Bedics in Bernard E. Whitley.** 2010. Images of God as They Relate to Life Satisfaction and Hopelessness. *International Journal for the Psychology of Religion* 20, št. 2:85–96. <https://doi.org/10.1080/10508611003607942>
- Ule, Mirjana.** 2005. *Psihologija komuniciranja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- West, Christopher.** 2008. *Teologija telesa za začetnike*. Ljubljana: Družina.
- Yogev, Herzel.** 2012. The Capacity to Be With. *Group Analysis* 45, št. 3:339–57.
- Žvelc, Gregor, in Maša Žvelc.** 2011. Integrativna Psihoterapija. V: Žvelc Maša, Miran Možina in Janko Bohak, ur. *Psihoterapija*, 565–88. Ljubljana: Založba IPŠA.



Mari Jože Osredkar

Božje razodetje v Bibliji in Koranu

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Jean-Michel Maldamé. *Monoteizem in nasilje: Krščanska izkušnja*. Celje: Mohorjeva družba, 2020. 194 str. ISBN 978-961-278-456-0.

Leta 2018 je založba Slovenska matica slovenskemu bralcu ponudila knjigo *Totalna religija*, prevod Alfreda Leskovca nemškega dela *Totale Religion* izpod peresa nemškega egiptologa in religiozologa Jana Assmanna. To je bila dobra odločitev. Založbi smo za prevod hvaležni. Vendar je v isti knjigi natisnila tudi razmišljanje z naslovom *Modernost je pravi sovražnik monoteizma*, ki pa bralca kar malo zavede. Bralec bi pričakoval, da ga bo besedilo uvedlo v logiko Assmannovega razmišljanja, toda pisanje je vse prej kakor to. Avtor v svojem razmišljanju vrže v isti koš besede nasilja v Bibliji, vojne v zgodovini Cerkve, pedofilijo katoliških duhovnikov in finančne škandale v Cerkvi, ki z Assmannom nimajo nobene povezave. Za vse nepravilnosti pa najde razlog v krščanskem Svetem pismu. V oči bode predvsem dejstvo, kako avtor tega razmišljanja »zelo po svoje« tolmači Assmanna. Slovenski kulturni prostor potrebuje resno študijo o vzrokih za nasilje v krščanstvu. Ta izziv je sprejela Celjska Mohorjeva družba, ki se je odločila slovenskemu kritičnemu bralcu ponuditi krščansko izkušnjo nasilja v monoteizmu. Temu merilu ustreza knjiga *Monothéisme et violence* francoskega dominikanca Jeana-Michela Maldaméja, teologa in priznanega strokovnjaka za razmerje med znanostjo in religijo. Naj navedemo le nekaj knjig, ki so prišle izpod njegovega peresa: *Création et providence: Bible, science et philosophie* (Cerf, Pariz 2006), *Le*

péché originel: foi chrétienne, mythe et métaphysique (Cerf, Pariz 2008), *Création par évolution: science, philosophie et théologie* (Cerf, Pariz 2011). Maldaméjevo francosko besedilo je prevedla Vesna Velkovich Bukilica in Celjska Mohorjeva družba je knjigo naslovlila *Monoteizem in nasilje*, s podnaslovom *Krščanska izkušnja*. Najstarejša slovenska knjižna založba želi s to knjigo bralcem ponuditi znanstveni in korektni vpogled v tematiko nasilja v krščanstvu.

Izhodišče avtorjevega razmišljanja je nasilno vedenje monoteističnih vernikov, ki ga ne moremo zanikati, kakor tudi ne moremo spregledati besed nasilja v starozaveznih knjigah, v katerih Judje in kristjani prepoznavamo božje razodetje. Ta dejstva postavijo monoteizem na zatožno klop. V preteklosti so že mnogi izrekli sodbo nad monoteizmom. Maldamé v prvem poglavju navaja Schopenhauerja in Nietzscheja, ki sta razlog za nestrpnost našla v veri v enega (ljubosumnega) Boga. Njuno logiko razmišljanja je prevzela francoska filozofija 20. stoletja. Vendar se dominikanec ne zadržuje pri hitrih obsodbah monoteizma. Takoj izpostavi pomen zgodovine religij in egiptologa Jana Assmanna, ki upošteva zgodovinski razvoj judovstva in krščanstva. Obsojanje monoteizma in poveličevanje politeizma temeljita na treh oseh: prva je filozofija narave; druga je antropološki pristop, po katerem je človek sam svoj stvarnik z moralo, ki je utemeljena na samopotrjevanju; tretja os pa je sklop religioznih in političnih dejavnikov, tudi družbenih. Maldamé se loti kritike krščanstva v povezavi z njegovimi viri, torej v

povezavi s svetopisemskimi besedili. Ena od kvalitet knjige je opredelitev temeljnih pojmov, ki jih teologi in religiozologi uporabljamo. V drugem poglavju avtor razloži, kaj je monoteizem, kaj religija in kaj nasilje. V tretjem poglavju predstavi razliko med vero in religijo ter pomen kulture in civilizacije za razvoj religije. Prav tako razlikuje krščanstvo od krščanske družbe. Ko so bralcu ti pojmi domači, se v četrtem poglavju sreča s sveto in pravično vojno in kako sta o vojni sami razmišljala sv. Avguštin in Tomaž Akvinski. Šele ko so ti pojmi opredeljeni, Maldamé v petem poglavju razloži, zakaj je ljubosumni Bog lahko razlog za monoteistično nasilje in zakaj so se krščanski voditelji navdihovali ob jeziku nasilja, ki so ga našli v starozaveznih knjigah. Maldamé v zadnjem delu knjige pove, da jezika nasilja v Kristusovem nauku ni. Pričakovali bi, da bi se avtor na tej točki bolj razpisal, vendar Maldamé želi bralca naučiti predvsem branja in razumevanja jezika nasilja v stari zavezi. Mnogi so namreč imeli skušnjavo, da bi jezik nasilja preprosto izbrisali iz knjige krščanskega božjega razodetja, vendar Jezus ni ukinil niti črke postave, zato se seznanimo s štirimi pomeni Svetega pisma. Ker je Maldamé v začetku svoje knjige krščanstvo postavil

na zatožno klop, bi vsekakor pričakovali, da bo uporabil vse svoje moči za rehabilitacijo krščanstva. To pa je le bežno omenjeno. Avtor knjige se bolj zadržuje pri starozaveznih besedilih, v katerih je jezik nasilja pereč. Pa bi tudi v tem kontekstu pričakovali »opravičilo« ali vsaj temeljitejšo razlago, zakaj je jezik nasilja uporabljen. To nepopolnost dopolnjuje spremna beseda, v kateri je pojasnjen kronološki nastop monolatrije, ki stoji v ozadju »ljubosumnega Boga«. Prav tako je v predgovoru preprosto in plastično predstavljen krščanski odnos do »božje besede, ki nagovarja k nasilju«.

Slovenskim bralcem se ponuja literatura, ki bo uporabna kot pripomoček v debatah in pri iskanju osebne identitete. Prepričani smo, da se vsak kristjan v pogovoru o nasilju v religijah vpraša, komu veruje in kako veruje. Morda knjiga nekemu ne bo zadovoljiv odgovor na vsa vprašanja, ki se mu postavljajo. Bo samo izhodišče za vprašanje, ki so si ga teologi postavljali skozi stoletja in ki ga ni mogoče zaobjeti zgolj v eni sami knjigi. Knjiga je dobra in strokovna, a o tej problematiki bo treba še razmišljati in napisati ali prevesti še kako delo.

Mari Jože Osredkar

Simon Malmenvall. *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*. Znanstvena knjižnica 70. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 313 str. ISBN-978-961-6844-82-6.

Zgodovina je pogosto priča dobam prehoda, ko civilizacije vznikajo in usihajo, doživljajo transformacijo ali same vplivajo na kulturne spremembe v svoji okolici, pri tem pa o teh procesih puščajo bolj ali manj sledljive ostaline. Ko so na Vzhodu ob prehodu iz 1. v 2. tisočletje po Kr. vzhodni Slovani od »starejšega brata«, mogočnega bizantinskega imperija, sprejeli krščansko blagovest, obogateno z dediščino najplemenitejših poganjkov grške klasične in helenistične kulture, je ta proces inkulturacije krščanske vere in religije prav tako sprožil nastanek različnih pisnih virov, ki so do danes ohranjeni kot priče tega prelomnega dogajanja.

Znanstvena monografija dr. Simona Malmenvalla je nastala v obliki predelane verzije doktorske disertacije, ki jo je avtor pod naslovom *Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja* kot sad svojega študija zagovarjal leta 2018 na Teološki fakulteti UL. Posveča se začetkom oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije med 10. in 12. stoletjem. Z njo je avtor kronal svoj dosedanji študij zgodovine, rusistike in teologije, pri tem pa je pestrost navedene opravljene študijske poti pertinentna interdisciplinarni zasnovi dela, saj monografija brez nekritičnega mešanja različnih strok pomeni presečišče metodologij zgodovinarstva, literarne zgodovine in teologije. Kot takšna je, po avtorjevih besedah, most med kulturno-idejno zgodovino in historično teologijo.

Delo *Kultura Kijevske Rusije* je v grobem razdeljeno na dva dela, ki sta glede na obravnavane tematike enako zahtevna, a se ločita po znanstvenem pristopu in tudi po izvirnem prispevku. Če sta v prvih petih poglavjih prikazana najprej metodološka zasnova o zgodovinski zavesti kot zgodovini odrešenja (prim. Oscar Cullman) in za tem (idejno/kulturno) zgodovinski presek odnosov med Kijevsko Rusijo in bizantinskim cesarstvom s sintezno predstavitvijo krščanske kulture (prim. Jurij Mihajlovič Lotman) Kijevske Rusije do sredine 12. stoletja, je drugi del monografije posvečen literarni interpretaciji štirih različnih starocerkvenoslovanskih pisnih virov, v katerih se pluriformno zrcalijo različna (teološka) razumevanja preteklosti.

Specifični prispevek prvega dela sestoji tako iz oblikovanja hermenevtičnega razumevanja zgodovine odrešenja, *Heilsgeschichte*, ki se ne zapira v pogosto ozko obzorje intrabiblične perspektive, temveč si drzne vstopati v odprto »konfrontacijo« z *realno* zgodovino, kakor tudi iz enciklopedičnega prikaza – z upoštevanjem spoznanj vodilnih svetovnih strokovnjakov za obravnavana področja – kompleksnih družbenopolitičnih, cerkvenih, teoloških in literarnih vidikov zgodovine obdobja plodovitega stika med bizantinsko in vzhodnoslovansko kulturo med 10. in 13. stoletjem, ki za slovenski akademski prostor vsekakor pomeni zelo dobrodošlo obogatitev.

Še izvirnejši prispevek je drugi del monografije, v katerem avtor obravnava štiri izbrana – glede na literarno zvrst raznolika (pridiga, letopis, hagiografija, poetopis) – reprezentativna besedila. V njih prek zgodovinsko-religijskih narativov razbira različne koncepcije preteklosti in

zgodovinske sedanjosti stika med kulturno in versko superiorno bizantinsko civilizacijo in mlado starorusko kulturo, v kateri je krščanstvo odločilno pripomoglo k izoblikovanju patriotskega oziroma političnega, duhovnega in liturgičnega samorazumevanja oziroma identitete. Malmenvall v monografiji prevaja in interpretira odlomke iz štirih izbranih del – *Beseda o postavi in milosti* (csl. Слово о законѣ и благодѣти), *Pripoved o minulih letih* (csl. Повесть временныхъ лѣтъ), *Branje o Borisu in Glebu* (rus. борисоглебский цикл) in *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje* (csl. Житъе и хоженъе Даниила, русьскыя земли игумена) –, ki omogočajo intimen vpogled v najstarejše (od sredine 11. do sredine 12. stol.) obdobje literarnega ustvarjanja elite Kijevske Rusije, za katerega je značilen, zaradi kulturne inferiornosti glede raznovrstne bizantinske kulture, krčevit trud za oblikovanje svoje lastne slavne preteklosti in za dokazovanje duhovne zrelosti novopokristjanjenega ljudstva. To se najbolj evidentno kaže v nastopu domačih svetnikov (Boris in Gleb, Teodozij Pečerski) in krepostnih krščanskih vladarjev (Vladimir Svjatoslavič, Jaroslav Modri, Vladimir Monomah).

Spričo tovrstnega očitnega apologetskega oziroma obrambnega samopotrjevanja staroruske elite, ki je rezultiralo v selektivnem in redukcioničnem sprejemanju bizantinske (kaj šele klasične, antične grške!) kulture in kot posledica tega v delni odsotnosti recepcije

zahtevnejših (krščanskih/patrističnih) filozofsko-teoloških besedil, je v obravnavanih besedilih čutiti neko določeno novost (odklon?) v primerjavi s tradicionalnim biblično-patrističnim dojemanjem zgodovine odrešenja. Komparativna analiza tega razkoraka se v študiji, ki bazira na semiotično-hermenevtičnem pristopu, mestoma izkaže za šibko oziroma ne dovolj izraženo. Avtor različne konkretne vidike osmislitve staroruske zgodovine, ki nastopajo v izbranih virih, izpeljuje pronicljivo, medtem ko poudarek na pristopu kritičnega vrednotenja, kontekstualnega shematiziranja in identificiranja vpetosti v širše tokove teoloških razumevanj zgodovine odrešenja v neki določeni meri ostaja izziv za prihodnje znanstvenoraziskovalno delo.

V slovenskem akademskem prostoru, predvsem na področjih slovanske filologije, zgodovine in teologije, monografija – in tudi drugo avtorjevo prizadevanje za preučevanja in posredovanje zgodneslovanskih virov (prim. monografiji *Pripoved o minulih letih*, 2015; *Pismenost in kultura Kijevske Rusije*, 2019) – zapolnjuje vrzel v sistematskem preučevanju srednjeveške (literarne) zgodovine vzhodnih Slovanov. S tem avtor nekako nadaljuje žlahtno delo vélikih predhodnikov, in *primis* Franceta Grivca, ki so v *magno charto* ljubljanske Teološke fakultete, ustanovljene pred stotimi leti, navsezadnje vpisali prav preučevanje krščanskega (slovanskega) Vzhoda.

Jan Dominik Bogataj

Etični izzivi umetne inteligence: 47. srečanje Innsbruškega kroga moralnih teologov in socialnih etikov

Innsbruck, 2.–4. januar 2020

Letošnja konferenca moralnih teologov in socialnih etikov v Innsbrucku od 2. do 4. januarja 2020 je bila posvečena etičnim izzivom umetne inteligence. Okrog 40 profesorjev in raziskovalcev iz pretežno nemško govorečih dežel je razpravljalo o trenutnem stanju na področju razvoja umetne inteligence, o etičnih vprašanjih, povezanih z njeno uporabo, in o možnih posledicah uvajanja umetne inteligence za osebno in družbeno življenje v prihodnosti.

Uvodni referat je imel moralni teolog z Univerze v Luzernu, Peter Kirchschräger, ki je opozoril na korenite spremembe na trgu dela v bližnji prihodnosti. Cilj avtomatizacije ni olajšanje delovnega procesa, ampak nadomeščanje delovne sile. Po nekaterih prognozah se bo v prihodnjih 30 letih število plačanih delovnih mest znižalo od 20 do 50 %. Kirchschräger je izpostavil ambivalentno naravo umetne inteligence, ki je istočasno nekaj etično dobrega, saj bistveno olajšuje življenje in pomaga pri reševanju številnih problemov, po drugi strani pa človek postaja čedalje bolj odvisen od umetne inteligence. Tisti, ki obvladuje njeno delovanje, ima lahko nadzor nad številnimi posamezniki in tudi nad družbenim življenjem. Izpostavil je, da ne moremo govoriti o etičnosti umetne inteligence, saj sami računalniški programi nimajo vesti, ne zavesti, ne svobode, ne odgovornosti. Odgovornost ima vedno tisti, ki je ustvaril umetno inteligenco. Zato je nujno, da snovalci umetne inteligence upoštevajo etična načela, kakor so spoštovanje dostojanstva človeške osebe, prepoved diskriminacije in pravičnost, in ne sledijo zgolj načelom ekonomske koristi in učinkovitosti. Kirchschräger je razmišljal o možnosti razvoja tako imenovane močne umetne inteligence, ki bi samo sebe razvijala, in o tem, katera etična načela naj bi takšna avtonomna umetna inteligenca upoštevala. Ob tem se je vprašal, ali ne bi na koncu takšna oblika umetne inteligence tudi na etičnem področju preseгла človeka in bila bolj etična od njega.

Glede realnih možnosti za razvoj »močne« umetne inteligence, ki predpostavlja avtonomno odločanje in delovanje naprav, je bil zelo skeptičen profesor informatike in raziskovalec na področju umetne inteligence, Justus Piater z univerze v Innsbrucku. Za zdaj obstaja samo »šibka« umetna inteligenca. Po njegovem mnenju pri strojih ne moremo govoriti o inteligenci v pravem pomenu besede, saj stroji zgolj predelujejo in povezujejo podatke, niso pa zmožni mišljenja in razumevanja. Res je, da raziskovalci pri razvijanju umetne inteligence posnemajo proces učenja

pri otroku. Razlika med otrokovim učenjem in strojnim učenjem je v tem, da se stroj, potem ko se nekaj »nauči«, nikoli več ne zmoti. Ko robot osvoji tehniko, kako zadeti žogico v koš, nikoli več ne vrže mimo. Vendar tudi pri strojnem učenju ne moremo govoriti o učenju v pravem pomenu besede, saj je to zgolj optimizacija danih možnosti, ko programer predvidi cilj in dá stroju nalogo, naj čim hitreje in čim bolje doseže ta cilj. Prav tako je strojno učenje omejeno na neke določene specifične naloge, ki jih programer predvidi za posamezno napravo, in nikakor ni bistvo v tem, da bi, na primer neki robot, premogel splošno (vseobsegajočo) inteligenco, kakršna je značilna za človeka.

Kljub hitremu napredku – po prepričanju raziskovalca Piaterja – se v zadnjih desetih letih ni zgodil kvalitativni skok na področju razvoja umetne inteligence. Naprave so resda zmožne obdelati velikanske količine podatkov, niso pa zmožne proizvesti nečesa novega; to pomeni, da ne moremo govoriti o močni umetni inteligenci. Dejansko se naprave ne učijo konceptov, ne »razumejo«, kaj se dogaja, ampak zgolj zaznavajo in obdelujejo podatke. Ker digitalni sistemi ne razumejo vsebin in jih niso zmožni interpretirati, posredujejo kot relevantne tiste podatke, ki so najbolj množično obiskani oziroma za katere je nekdo plačal, da se lansirajo kot najbolj pomembni. Neutemeljena stališča imajo enako težo kakor argumentirana stališča, podkrepljena z dejstvi, saj stroji niso zmožni avtonomnega etičnega razločevanja. Znotraj internetne platforme, v kateri so razširjena številna socialna omrežja, obstaja velika nevarnost, da se bo zrušilo profesionalno novinarstvo, ki pomeni enega od stebrov sodobne demokratične ureditve. Glede trga dela je bil informatik Piater mnogo bolj optimističen od teologa Kirchschrägerja. Po njegovem prepričanju ni grožnje, da bi umetna inteligenca uničila večino delovnih mest, saj dosedanja zgodovina človeštva kaže, da človek vedno najde kreativne rešitve. Posamezna delovana mesta bodo res nadomestili avtomatizirani stroji, vendar se bodo oblikovali novi poklici.

Velik izziv za snovalce umetne inteligence je: pridobiti družbeno naklonjenost za uvajanje novih naprav, kakor so na primer samovozeča vozila in roboti na področju nege starostnikov, v vsakdanje življenje. Avtomatizirana vozila bi bila v marsičem lahko rešitev za prometne zamaške v številnih mestih, vendar ima večina prebivalcev še vedno strah pred takšnimi vozili, ker ne zaupa delovanju vozil brez človeškega nadzora. Tudi v negi bi bili roboti kot pomočniki pri čiščenju prostorov, pri dviganju s postelje in pri spremljanju starejših ljudi na sprehodih zelo dobrodošli, seveda pa podoba robotizacije pri negi starejših v nas spodbuja zelo negativne podobe, saj vključuje tudi grožnjo umanjkanja človeške bližine v zadnjem obdobju življenja.

Aaron Butler, znanstveni sodelavec in raziskovalec na univerzi v Luzernu, je predstavil nekaj izhodišč pri oblikovanju etike za umetno inteligenco. Bistvo je predvsem v programiranju strojev, da bi pri odločanju izbirali v skladu z etičnimi merili. Poleg že znanih dilem iz zgodovine etike, kakor je na primer tramvajaska dilema (*Trolley problem*), ko se je treba odločiti, ali bo tramvaj v neizogibni situaciji povozil eno ali pet oseb, je pri programiranju samovozečih vozil še mnogo podobnih zapletenih situacij, za katere si strokovnjaki prizadevajo, da bi izdelali

čimbolj popoln etični sistem. Uporaba umetne inteligence v bančništvu ali na sodiščih v marsičem nadomešča človeško odločanje in vnaprej pripravi nekatere odločitve, zato je pomembno, da bi ta proces vodila zelo izostrena etična merila. Pri tem se seveda postavlja vprašanje o končni odgovornosti pri oblikovanju nekaterih odločitev, predvsem zaradi nepreglednosti samega strojnega delovanja v procesu odločanja. V razpravi po Butlerjevi predstavitvi so številni diskutanti poudarili, da ne moremo govoriti o moralni odgovornosti strojev in tudi ne o etiki umetne inteligence. Prav tako je po mnenju razpravljavcev o avtonomiji mogoče govoriti samo pri človeku, ni pa možno govoriti o »elektronski osebi«, ki bi ji pripisovali neko določeno odgovornost pri podpisovanju pogodb ali dogovorov. V razpravi se je tudi razvila misel: želja po implementaciji etičnih načel v umetno inteligenco temelji na predpostavki, da je mogoče etiko prevesti v jezik matematike. Nekatere principe je resda mogoče prevesti v matematično govorico, večino moralnih načel pa izražamo v naravni govorici, ki je ni mogoče prevesti v matematični govor.

Zadnje predavanje je imel filozof Georg Gasser z univerze v Innsbrucku, ki je spregovoril o možnosti in etičnih izzivih uvajanja robotov v socialno življenje. Predstavil je izkušnjo iz dunajskega doma starejših, kjer imajo za »pomočnika« tudi robota negovalca, ki so ga poimenovali Henry. Henry, na primer, spremlja skupino starejših dementnih ljudi pri nordijski hoji na fizioterapijo. Fizioterapevti ugotavljajo pozitivne posledice robota Henryja na skupino, saj pomeni orientacijsko točko, počaka počasnejše, jih spodbuja, predvaja zeleno glasbo. Skupina in osebje sprejemajo Henryjeva rutinska opravila (čiščenje, pobiranje stvari), medtem ko imajo pri socialnih stikih (higiena) rajši nego človeške osebe. Henry ima težave pri interakciji z ljudmi, to pa starejše občasno frustrira, saj se Henry ne odziva v skladu z njihovimi pričakovanji.

Ugotovljeno je, da sam videz robota vpliva na sprejetost pri ljudeh. Če je videti podoben človeku, mu ljudje pripisujejo več možnosti, da bo imel tudi socialne kompetence. Vendar pa je nekaj zelo zanimivo: če je robot preveč podoben človeku, pri ljudeh upade želja po sodelovanju in se v njih sprožajo negativna čustva do robota (*uncanny valley effect* oz. učinek grozljive doline). Ljudje si želimo videti razliko in ne pristajamo na zavajanje, zato tudi ni verjetno, da bi bili lahko roboti kadarkoli socialni in čustveni partnerji ljudi. Iz tega Gasser sklepa: ni nevarnosti, da bi roboti nadomestili medčloveške odnose, saj niso sposobni dati socialnega priznanja človeku, ampak lahko zgolj izpolnijo neko določene želje. Roboti so vedno na voljo in jih je možno kontrolirati, nimajo osebnih potreb in želja; vendar pa ne zmorejo sprejeti drugega kot samostojno osebo in niso sposobni ustvarjati odnose. Nimajo sposobnosti sočustvovanja in prepoznavanja drugega v njegovi nemoči. Uvajanje robotov kot pomoč pri oskrbi in negi je po Gasserjevem mnenju dobrodošlo, vendar je nujno potrebno, da ljudi predtem ustrezno poučimo; podpišejo naj – podobno kakor pri posegih v zdravstvu – zavestni pristanek, da sprejemajo takšno obliko tehnologije v svoje življenje. Predvsem je pomembno, da se prepreči vsaka oblika zavajanja, saj roboti niso odnosna bitja, niso zmožni empatije in zato ne morejo nadomestiti človeške bližine.

V plenarni razpravi smo udeleženci ugotavljali, da etike ni mogoče prevesti v jezik matematike. Etika je več kakor samo upoštevanje nekih določenih pravil. Govorimo o sposobnosti presojanja in vrednotenja zaradi zmožnosti uživanja v neko konkretno situacijo. Tega pa nobena digitalna naprava ni zmožna. Etika je preveč kompleksna, da bi jo lahko prevedli v računalniške programe.

Človek, ki je ustvarjen po božji podobi, je ranljivo in nepopolno bitje in kot takšno je odprt za odnose z drugimi. Poleg matematične inteligentnosti njegovo razumevanje resničnosti sestavljajo še druge razsežnosti, kakor so čustvena, socialna, umetniška, duhovna inteligentnost, tega pa naprave z »umetno« inteligenco niso zmožne. Predvidevamo, da nam bo nadaljnji razvoj na področju umetne inteligence v marsičem olajšal življenje, nikakor pa nam ne bo mogel nadomestiti tistega najglobljega, kar je položeno v središče človeške osebnosti: želje po odnosu, po sprejetosti, po ljubezni, po tem, da bi ljubili in bili ljubljene. Tega ni mogoče živeti v digitalni obliki, nujno je potrebna dejanska telesna navzočnost drugega.

Udeleženci smo za srečanje prihodnje leto določili naslov: Skupno dobro.

Roman Globokar

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722
	1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Vojko Strahovnik
Uredniški svet / Editorial Council	Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar
Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc, Jonas Miklavčič in Aljaž Kranjc
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop in Domen Krvina
Prevodi / Translations	Simon Malmenvall
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. o. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Robert Petkovšek
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus Web of Science (WoS) Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI) ERIH PLUS dLib IBZ Online MIAR MLA International Bibliography Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- Janez Vodičar** *Kritika sekularizacij*
- Bojan Žalec** *Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev*
- Branko Klun** *Rezilienca in resonanca*
- Robert Petkovšek** *»O pravi razdalji«*
- Vojko Strahovnik idr.** *Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja ...*
- Mari Jože Osredkar** *»Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b)*
- Janez Potisek idr.** *Jezik nasilja nekoč, svoboda izražanja danes*
- Ivan Platovnjak** *Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu ...*
- Erika Prijatelj** *Pomen kontekstualne formacije za razvijanje človekove rezilientnosti*
- Roman Globokar** *COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve*
- Tadej Strehovec** *Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije ...*
- Stanislav Slatinek** *Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov ...*
- Tomaž Erzar** *Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornosti*
- Tadej Stegu** *Pandemija in oznanilo kerigme*
- Andrej Šegula** *Sledi rezilientnosti*
- Stjepan Štivić** *Body in Temptation*
- Simon Malmenvall** *Samožrtvovanje in stanovitna ljubezen do bližnjega ...*
- Andrey V. Korzhuev idr.** *The Dialogue between Religious Educational Tradition ...*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 80

2020 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 80
Leto 2020**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2020

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME****ETIKA REZILIENTNOSTI / ETHICS OF RESILIENCE**

- 251** **Uvod / Editorial (Robert Petkovšek in Bojan Žalec)**
- 253** **Janez Vodičar – Kritika sekularizacij: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti**
Critique of Secularization: Tradition as a Way to a Resilient Future
- 267** **Bojan Žalec – Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev**
Resilience, theological virtues, and a responsive Church
- 281** **Branko Klun – Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta**
Resilience and Resonance: Searching for a New Attitude towards the World
- 293** **Robert Petkovšek – »O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije**
»On the Right Distance«: A View from the Perspective of Mimetic Theory
- 321** **Vojko Strahovnik, Jonas Miklavčič in Mateja Centa – Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja in ostalih sistemov UI v času pandemij oz. izrednih razmer**
Ethical Issues Related to the Use of AI-Based Algorithms in Pandemics and Other Public Health Emergencies
- 335** **Mari Jože Osredkar – »Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b)**
»When I am weak, I am strong« (2 Co 12:10b)
- 345** **Janez Potisek in Mari Jože Osredkar – Jezik nasilja nekoč, svoboda izražanja danes**
Language of Violence in the Past, Freedom of Expression Today
- 355** **Ivan Platovnjak – Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem**
Slovenian Families with Pre-school Children Need More Understanding, Acceptance and Closeness from the Church in Passing Their Faith Down to Their Children
- 371** **Erika Prijatelj – Pomen kontekstualne formacije za razvijanje človekove rezilientnosti**
The Importance of Contextual Formation for the Development of Human Resilience
- 379** **Roman Globokar – COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve**
COVID-19, the Nation State and the Social Doctrine of the Church
- 395** **Tadej Strehovec – Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji**
Institutional Religious Resilience Amid The Coronavirus Pandemic In Slovenia

- 403 Stanislav Slatinek – Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 in neposredno po njem**
Pastoral-Liturgical Instructions of Slovenian Bishops during the Proclamation of the Epidemic of the Infectious Disease SARS-CoV-2 and Immediately after It
- 415 Tomaž Erzar – Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornosti**
Distress, Seeking Support, Surrender, and Developing Resilience
- 425 Tadej Stegu – Pandemija in oznanilo kerigme**
The Pandemic and the proclamation of the Kerygma
- 433 Andrej Šegula – Sledi rezilientnosti – pastoralna ranljivost in preživetje v času pandemije**
Traces of Resilience – Pastoral Vulnerability and Survival in the Time of the Pandemics
- 443 Stjepan Štivić – Body in Temptation: An Attempt at Orientation in a Boundary Situation**
Telo v skušnjavi: poskus orientacije v mejni situaciji
- 453 Simon Malmenvall – Samožrtvovanje in stanovitna ljubezen do bližnjega: mučeništvo Jovana Vladimirja iz Duklje in Magnusa Erlendssona z Orkneyjskih otokov**
Self-Sacrifice and Perseverant Love towards One's Neighbor: Martyrdom of Jovan Vladimir of Dioclea and Magnus Erlendsson of Orkney

RAZPRAVA / ARTICLE

- 463 Andrey V. Korzhuev, Nikolay N. Kosarenko, Irina I. Belozeroва, Dmitry V. Bondarenko, Alfia M. Ishmuradova and Yulia N. Sushkova – The Dialogue between Religious Educational Tradition and Scientific Pedagogy of Morality: Cognitive Schemas in the Logic of Similarities and Differences**
Dialog med religioznim vzgojnim izročilom in znanstveno pedagogiko morale: kognitivni vzorci v okviru logike podobnosti in razlik

PREGLED / OVERVIEW

- 477 Bibliografija doktorskih disertacij: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009–2019 (Mateja Norčič)**

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Irina I. BELOZEROVA

pravo, dr., izr. prof. Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Ruska univerza mednarodnega prijateljstva RUDN University
 Miklukho-Maklaya Street, RU – 117198 Moskva
beloz-irina@mail.ru

Dmitry V. BONDARENKO

pravo, dr., izr. prof. Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Državni center za izobraževalno zakonodajo Federal Center for Educational Legislation
 3 Ordzhonikidze Street, RU – 115419 Moskva
bond_22@inbox.ru

Mateja CENTA

aplikativna teologija, dr., asist. Applied Theology, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.centa@teof.uni-lj.si

Tomaž ERZAR

zakonska in družinska terapija, dr., prof. Marital and Family Therapy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@teof.uni-lj.si

Roman GLOBOKAR

moralna teologija, dr., doc. Moral Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Alfia M. ISHMURADOVA

izobraževanje, dr., izr. prof. Education, Ph.D., Assoc. Prof.
 Kazanska državna univerza, Oddelek za tuje jezike Kazan Federal University, Department of Foreign Languages
 18 Kremlyovskaya Street, RU – 420008 Kazan
alfiaishmuradova@mail.ru

Branko KLUN

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
branko.klun@teof.uni-lj.si

Andrey V. KORZHUEV

izobraževanje, izr. prof. Education, Ph.D., Assoc. Prof.
 Prva moskovska državna medicinska univerza Sechenov I.M. Sechenov First Moscow State Medical University
 8 Trubetskaya Street, RU – 119991 Moskva
akorjuev@mail.ru

Nikolay N. KOSARENKO

pravo, dr., izr. prof. Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Ruska ekonomska univerza Plekhanov, Plekhanov Russian University of Economics,
 Oddelek za pravne študije Department of State Legal and Criminal Law Disciplines,
 36 Stremyanni Pereulok, RU – 115093 Moskva
nkosarenko@yandex.ru

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, dr., doc. Religiology and Religious Anthropology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / Katoliški inštitut, University of Ljubljana, Faculty of Theology / Catholic Institute,
 Fakulteta za pravo in poslovne vede Faculty of Law and Business Studies
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana / Krekov trg 1, SI–1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si / simon.malmenvall@kat-inst.si

Jonas MIKLAVČIČ

filozofija, mag. fil., mladi raziskovalec Philosophy, MA Phil, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

Mateja NORČIČ

univ. dipl. bibl. Library and Information Science, B.A.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.norcic@teof.uni-lj.si

Mari Jože OSREDKAR

osnovno bogoslovje in dialog, dr., doc. Fundamental Theology and Dialogue, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Robert PETKOVŠEK

filozofija, dr., prof., Philosophy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@teof.uni-lj.si

Ivan PLATOVNJAK

duhovna teologija, dr., doc. Spiritual Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Janez POTISEK

teologija, mag. teol., mladi raziskovalec M.A. in Theology, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.potisek@teof.uni-lj.si

Erika PRIJATELJ

didaktika in pedagogika religije, dr., doc. Didactics and Pedagogy of Religion, Ph.D., Assist. Prof.
 Boston College, Šola za teologijo in duhovništvo Boston College, School of Theology and Ministry
 Simboli Hall, 9 Lake Street, Brighton, US – MA 02135-3841
erika.prijatelj@bc.edu

Stanislav SLATINEK

kanonsko pravo, dr., izr. prof. Canon Law, Ph.D. Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Tadej STEGU

pastoralna teologija, dr., doc. Practical Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.stegu@teof.uni-lj.si

Vojko STRAHOVNIK

filozofija in etika, dr., izr. prof. Philosophy and Ethics, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@teof.uni-lj.si

Tadej STREHOVEC

moralna teologija, dr., doc. Moral Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.strehovec@teof.uni-lj.si

Yulia N. SUSHKOVA

zgodovina, dr., prof. History, Ph.D., Prof.
 Mordovska državna univerza, Ogarev Mordovia State University,
 Oddelek za mednarodno in evropsko pravo Department of International and European Law
 68 Bolshevistskaya Street, RU – 430005 Saransk
yulenkam@mail.ru

Andrej ŠEGULA

pastoralna teologija, dr., doc. Practical Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@teof.uni-lj.si

Stjepan ŠTIVIĆ

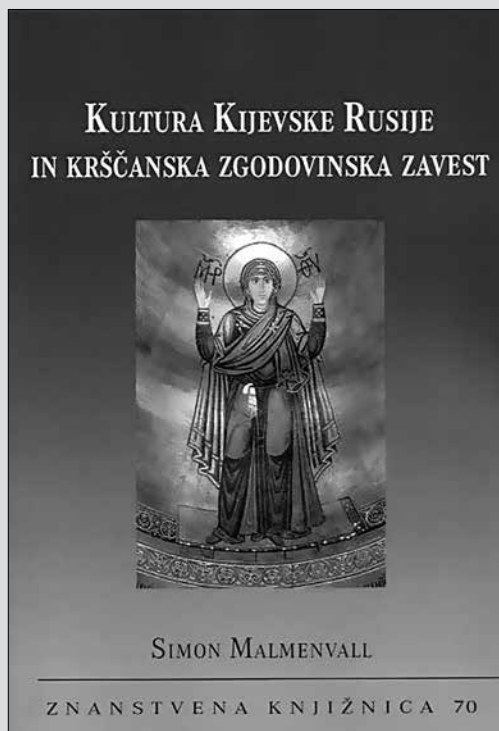
filozofija, mag. fil., mladi raziskovalec Philosophy, MA Phil, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stjepan.stivic@teof.uni-lj.si

Janez VODIČAR

pastoralna teologija, dr., prof. Practical Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@teof.uni-lj.si

Bojan ŽALEC

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@teof.uni-lj.si



Simon Malmenvall
**Kultura Kijevske Rusije
in krščanska zgodovinska zavest**

Monografija spada v okvir kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Gre za prvo celovito osvetlitev oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije (najstarejše vzhodnoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem) v slovenskemu znanstvenemu prostoru. Pri tem je posebna pozornost namenjena proučitvi zgodovinske zavesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske psvetne in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in potopisu Življenje in romanje Danijela.

Ljubljana: TEOF, 2019. 313 str. ISBN 978-961-6844-82-6, 11€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

ETIKA REZILIENTNOSTI

ETHICS OF RESILIENCE

Uvod

Tematski blok¹ z naslovom „Etika rezilientnosti“ prinaša rezultate dela raziskovalne programske skupine „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije“ na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Letošnjo raziskovalno temo je narekoval izbruh pandemije novega koronavirusa. Takoj po izbruhu pandemije je raziskovalna skupina, ki se osredotoča na preučevanje etike, verstev in vzgoje v sodobni družbi, k problemu pristopila z interdisciplinarnega, humanističnega-družboslovno vidika. V sodobnem globaliziranem svetu se vsi pojavi, tudi negativni, širijo hitro, so odmevnejši in tudi usodnejši – zato je treba nanje hitro odgovoriti, zlasti če kažejo možnost, da se zaostrijo do skrajnih oblik. Pandemija koronavirusa je eden od takšnih negativnih pojavov, ki je zamajal človeštvo v njegovih temeljih. Pokazalo se je, da je človeštvo bolj krhko, kakor se je zdelo, in da tehnika ni tako vsemogočna, kakor smo verjeli. Pandemija pa je razkrila tudi pozitivne vidike, med njimi zmožnost hitrega odzivanja na nepričakovane globalne izzive, večjo medsebojno povezanost v času upočasnitve ritma vsakdanjega življenja ali preusmeritev od učinkovitostnega mišljenja k poglobljenemu spraševanju po temeljnih življenjskih vrednotah. Humanistične in družboslovne vede so tukaj posebej izzване.

Pandemična kriza spreminja zavest, ki jo ima človek o samem sebi, o sobivanju z drugimi in o svetu. V nasprotju s pospešenim znanstvenim in tehničnim razvojem v zadnjih desetletjih razkriva pandemija krhkost in ranljivost telesnega, duševnega in duhovnega življenja, vnaša dvom v ekonomski razcvet ter nezaupanje v demokratične politične procese in v družbene ustanove. Kriza pa ne ruši le teh zunanjih družbenih ureditev, ampak sproža tudi negotovost, tesnobo, strah in paniko na duhovni in kulturni ravni. Pandemična kriza se človeštva ni dotaknila zgolj na horizontalni, danes globalizirani ravni, na kateri se gibljejo ekonomija, pravo, politika, znanost ali tehnika, ampak se je dotaknila tudi njegove duhovne vertikale, ki je nosilka osmišljanja, samopodob, vrednot in ciljev. Negotovost in izredno stanje, ki ju kriza prinaša, nevarnosti izpostavljata nekatere temeljne vrednote in načela, kakor so spoštovanje dostojanstva vsakega človeka, človekove pravice,

¹ Tematski blok je nastal v okviru raziskovalnega programa „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269)“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

svoboda, enakost in bratstvo oziroma solidarnost. Izredno stanje narekuje uporabo izrednih sredstev, ki lahko omejijo in prizadenejo pridobljene vrednote in načela. Te pa prizadene tudi poslabšanje gospodarske ali zdravstvene družbene ureditve. Pandemija zato ne predstavlja samo izziva zdravstvu, farmacevtski stroki ali gospodarstvu, ampak tudi humanističnim vedam, ki morajo v času izrednega stanja močnejše in jasneje zastopati humanistične vrednote in tudi pripravljati rezervne scenarije, ki bodo človeku omogočili, da bo znal osmisлити tudi povsem nove situacije in v njih ohraniti humano držo, ki jo je v svojem razvoju dosegel.

Odgovor na nevarnost, ki jo predstavljajo ekstremni pojavi, kakršen je pandemija, in v času multikulturalnosti, v katerem živimo, je v prizadevanju za družbo rezilientnosti. Znotraj takšnega svetá družba, ki se oblikuje v ‚nepremagljivo utrdbo‘, nima prihodnosti. Cilj rezilientnosti zato ni oblikovanje ‚nepremagljivih utrdb‘, ki svojo odpornost in moč iščejo v zunanjih sredstvih, kakor so močna ekonomija ali vojska. Nasprotno, rezilientnost izhaja prav iz zavesti lastne krhkosti, ki prepozna svojo moč v iznajdljivosti in prožnosti, to je v zmožnosti, da hitro in učinkovito odgovori na vedno nove nevarnosti. Osrednja predpostavka rezilientne družbe je spoznanje, da je vse v spreminjanju in da to od nje zahteva nenehno prilagajanje, spreminjanje in rast. To zmožnost hitrih in učinkovitih odzivov mora družba pridobiti na vseh ravneh, na horizontalni in vertikalni, zato je rezilientnost polivalenten odgovor, h kateremu morajo svoj glas prispevati tako stroke, ki pokrivajo horizontalno raven, kakor one, ki gradijo vertikalo. Vseeno smemo reči, da rezilientnost manj gradi na zunanji moči kakor na notranji duhovni zmožnosti ustvarjanja novih odgovorov v nenehno novih, lahko celo skrajnih situacijah. Rezilientnost ima svoj temelj v duhovni prožnosti, ustvarjalnosti in zmožnosti osmišljanja vedno novih situacij.

Tematski blok je posvečen raziskovanju te duhovne vertikale, ki tvori hrbtnico sedanjosti in prihodnosti družbe. V preiskovanju pojmov ‚rezilientnost‘ in ‚krhkost‘ so raziskovalci vprašanje osvetlili z različnih vidikov: interdisciplinarno z vidika različnih teorij in avtorjev, kakor so relacijska teorija, geštalt pedagogika, kontekstualna formacija, mimetična teorija ali etika izrednih razmer ter avtorji kakor T. Asad, H. Rosa ali R. Girard; z vidika posebno izpostavljenih ‚mest‘ in vprašanj ob pandemiji, kakor so telo, smisel trpljenja ali nacionalna identiteta; z vidika moralnih presečišč, kakor so vprašanje svobode vesti, verske svobode ali državne zakonodaje; z vidika ustanov, idejnih tokov ali sredstev, ki vplivajo na oblikovanje rezilience, kakor so verstva, Cerkev, izročilo, družina, globalizacija, sekularizacija, socializacija, vzgoja, kateheza, pastorala, kreposti, transparentnost, subsidiarnost, skupno dobro ali solidarnost.

Prihodnost je odvisna od oblikovanja te nove duhovne drže, rezilientnosti. Človek je od samih začetkov moral biti rezilienten, odporen. Vsekakor globalizirani čas, v katerem živimo, človeka postavlja pred povsem nove izzive, ki zahtevajo tudi povsem nove odgovore – morda celo novega človeka. Pojem rezilientnosti bi lahko bil eden od temeljnih pojmov, v katerih se kaže duhovnost in etika novega človeka.

Robert Petkovšek in Bojan Žalec,
urednika tematskega bloka

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 253—266

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 299.5

DOI: 10.34291/BV2020/02/Vodicar

© 2020 Vodičar, CC BY 4.0

Janez Vodičar

Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti

Critique of Secularization: Tradition as a Way to a Resilient Future

Povzetek: Sekularizacija je gibanje, ki naj bi sodobni družbi omogočilo demokratično ureditev in avtonomijo posameznika. Antropolog Talal Asad z genealoško metodo poskuša odkriti izvor in oblikovanje pojma sekularizem: sekularno umešča v odnos do religije in tradicije. Sekularno naj bi temeljilo na matematičnem razumevanju in utemeljitvi posameznika kot avtonomnega subjekta. To je pripeljalo do premika religije v zasebnost, religiozno pa pogosto le v verovanje, ki je utemeljeno zgolj z lastnim notranjim izkustvom. Telo in navade se zanemarljajo. Tradicija, ki je z učenjem življenja oblikovala navade, govorjenje in telesne odzive, je prav tako prezrta ali celo nezaželena. Izhajajoč iz teh ugotovitev skušamo nakazati, kako je tradicija, ki se prenaša preko socializacije, pri soočanju s krizami človeštva lahko v pomoč. Trdoživost posameznikov in skupnosti je odvisna od uspešnosti učenja iz izkušenj prejšnjih generacij in ustvarjalnega prevajanja tega znanja v konkretne življenjske situacije.

Ključne besede: sekularizacija, religija, Talal Asad, tradicija, socializacija, učenje, rezilienca

Abstract: Secularization is a movement that is supposed to enable a modern society to be a democratic community with the autonomy of the individual. Through a genealogical method, Talal Asad tries to discover the origin and formation of the concept of secularism. As an anthropologist, he places the secular in relation to religion and tradition. Secular is supposed to be based on a mathematical understanding and justification of the individual as an autonomous subject. This led to the shift of religion to privacy and often the understanding of religion only as a belief based exclusively on one's inner experience. Body and habits are neglected. Tradition that has once shaped habits, speech, and bodily responses through life learning is also ignored or even undesirable. From these findings, the article attempts to present how a tradition transmitted through socialization can help in dealing with the crises of humanity. The resilience of individuals and communities depends on the success of learning

from experiences of previous generations and creative translation into a real-life situation.

Keywords: secularization, religion, Talal Asad, tradition, socialization, learning, resilience

1. Uvod

Danes je zelo lahko koga diskreditirati z obsodbo, da je tradicionalist. Razvoj razumemo bolj ali manj kot nasprotje tradiciji in sam po sebi naj bi služil človeku; vsaj tako je mogoče razumeti argumentacije nasprotnikov vsega tradicionalnega. Tradicija se zdi najboljša in najkrajša pot, da koga umestijo med skrajneže: fašiste, nacionaliste ali pa klerikalce. »Njihove (skrajnežev) apropiacije lahko sicer označimo za ‚blasfemijo‘ in ponesrečene poskuse prevajanja tradicije, vendar se moramo zavedati, da te niti ne bi bile možne v takšni meri, če ne bi med njimi in tradicionalisti obstajala nekatera najgloblja strinjanja, predvsem o zavračanju temeljnih idealov in vrednot modernega sveta.« (Plavčak 2019) Ker zgoraj omenjeno mnenje ni osamljeno in se pogosto sprejema nekritično, ga je zelo težko ovreči – s tem pa je vsako sklicevanje na tradicijo vsaj težavno, če ne neplodovito.

Pri nas se tradicija redno povezuje s krščanstvom in Cerkvijo. Vključevanje Cerkve oziroma njenih predstavnikov v javni diskurz se razume kot napad na moderno ureditev države, saj naj bi s tem kršili temeljno pridobitev zadnjih stoletij: ločitev Cerkve in države. Kot primer lahko služi naslovnica *Mladine* pred nekaj leti, ko so nekateri demonstranti izpred sodišča, kjer so nasprotovali liberalnemu sodstvu, po protestih odšli k frančiškonom na Tromostovju. Naslov članka je zgovoren: „‚Sekularna‘ država Od sodišča do cerkve in spet nazaj“ (Gramc 2014). Za avtorja in verjetno številne bralce je to dovolj velik argument, ki demonstrante diskreditira sam po sebi. Tradicija in Cerkve sta tista, ki v mnogih primerih ne le sodita skupaj, ampak enako ogrožata javno dobro.

Pri tem Slovenija ni edina. Zahodni svet je preplavljen s spraševanjem o mestu religioznega v povezavi s tradicijo (Žalec 2019, 422). Pri tem je ključno vnaprej sprejeto izhodišče, da je sodobna pluralna družba vrh dosežka civilizacije. Sekularnost je treba na vsak način braniti, pri tem pa niti ne vemo, kaj to dejansko pomeni. Zato ostajajo odprta številna vprašanja, kot npr. kakšno vlogo naj bi imela verska prepričanja v javnosti. To je v povezavi s pluralizmom in sekularizacijo le eden izmed številnih teoretičnih in praktičnih izzivov. »Nekateri od teh izzivov so na primer vezani na javne šole. Ali lahko liberalna država podpira šole z verskim ozadjem? Bi morale biti prepovedano izpostavljanje ali nošnja verskih simbolov v javnih šolah? Ali država že krši svoje načelo nevtralnosti, če učencem posreduje osnovno razumevanje različnih religij, ki so navzoče v družbi?« (Schaub 2014, 247) Kljub zavzemanju za multikulturalnost ima sodobna sekularna družba enostranski pogled, kaj bi naj ta preplet različnih kultur pomenil. Predvsem je težava, ker si je težko predstavljati kulturo brez določene tradicije v ozadju, ki na tak ali drugačen način oblikuje življenje vseh, ki v skladu z njo živijo.

Možen nov premislek o vlogi tradicije in njeni pogosto apriorni izključitvi iz sodobne družbe ponuja antropolog Talal Asad, ki trdi: »Pripadati tradiciji ni isto kot igrati v drami. Večinoma nimamo velikih moralnih konfliktov, nobene strašne izbire ni treba sprejeti. Ne tradicija sama po sebi, temveč negotovost življenja je, ki prisili posameznika v moralne konflikte.« (Asad 2006, 235) Prav pri iskanju modrih rešitev v konfliktnih situacijah nam pomaga tradicija – naj to priznamo ali ne. Če igralec lahko zgolj igra, moramo sami v vsakdanjih odločitvah izbirati in nositi posledice. Ta izbira je pogojena s predhodnimi, ki so del določene kulture življenja. Vsaka kultura ima določeno tradicijo, ki jo ob konkretnem primeru ‚prevajamo‘ v svoj jezik odločitve. Pri tem sodobna sekularna družba ni izjema – ima svojo kulturo in svojo tradicijo. Asad poskuša raziskati sekularno tradicijo, ki kljub zavračanju tradicionalnega to, lahko bi rekli potuhnjeno, uporablja.

Pri tem načelno sprejemamo, da večji del svojega življenja ne moremo drugega kot živeti v sekularnem svetu, za katerega domnevamo, da so moški, ženske in skupnosti, ki jih tvorijo, subjekti, avtorji lastne usode. Vendar delo Talala Asada odpira prostor znotraj kulturnih praks akademskega sveta (in morda tudi ponekod drugod), v katerem je mogoče odkriti in kritizirati zapletene in nasprotujoče si genealogije, ki te prakse sekularizma ustvarjajo (Wilson 2006, 205). Prav zaradi prikrite samoumevnosti, da je sodobni človek v sekularni družbi končno sposoben biti odgovoren za lastno usodo, skupnost pa si sodbo piše sama (kakor nas nekateri prepričujejo), to lahko predstavlja pot do družbene nekritičnosti in apatičnosti. Predvsem pa se izgublja odpornost, (osebna in skupnostna) rezilienca, kar se kaže v trenutkih kriznih situacij. ‚Tradicionalne‘ kulture črpajo iz tradicije, sekularna pa to v procesu javne vzgoje pogosto izključuje – kar pa lahko vodi v novo in pogosto tudi nevarno ustvarjanje tradicij v različnih nacionalizmih ali religijskih ekstremizmih ali pa v še večje, neodgovorno prikrievanje tradicije, kar konflikte, ki so jih prej reševali tradicionalni kulturni vzorci, odriva v tako materialno kot duhovno potrošnjo (Klun 2017, 507). Do trdoživosti, ki je v kriznih situacijah zelo potrebna, pa taka vzgoja in socializacija po našem mnenju ne vodita.

2. Asadova genealoška metoda

Talal Asad, rojen leta 1932 v Savdski Arabiji avstrijskemu diplomatu, spreobrnjenemu iz judovstva v islam, in materi domačinki, je preživel mladost v Indiji in Pakistanu. Tam je obiskoval krščanske šole, pozneje študiral na zahodu in doktoriral iz antropologije na Oxfordski univerzi. Pluralno izkušnjo svojega življenja je vedno bolj uporabljal pri raziskovalnem delu. Zelo hitro je v samooklicano odprtem kulturno-znanstvenem prostoru Anglije odkril skrit in nezaveden prezir do drugih kultur in predvsem do religioznega. Čeprav si s Casanovo kot enim izmed najbolj razširjenih in sprejetih avtorjev definicije sekularnega pogosto nasprotujeta, ta jasno kaže izhodišče Asadove kritike:

»Ideološka kritika religije, ki jo je razvilo razsvetljenstvo in na katero so se sklicevale od osemnajstega do dvajsetega stoletja različne vrste družbenih

gibanj po vsej Evropi, so te teorije sekularizacije razumele in uporabljale ne le kot opisne teorije družbenih procesov, ampak tudi in še z večjim podarkom kot kritično-genealoške teorije religije in kot normativno-teleološke teorije religioznega razvoja, ki so predpostavljale propad verstev kot *telos* zgodovine.« (Casanova 2006, 18)

Asad je ob prihodu na študij v Evropo pod vplivom marksistične kritike moči sprejel izziv razkrivanja sekularnega razumevanja religije kot prikrite družbene moči in pri raziskovanju uporabljal genealoško metodo. Če je Nietzsche raziskoval nastanek sodobne morale, to metodo pa je utrdil Foucault, jo je Asad uporabljal v duhu temeljne antropološke metode participativnega opazovanja tako konkretnega življenja kot tudi poročil o tem življenju.

Kar zadeva sekularnost, sekularizem in sekularizacijo, je kritična antropološka genealogija komaj lahko nadomestek za družbeno, socialno raziskovanje ali zgodovino, kot jo najdemo v sodobnih zgodovinskih učbenikih, pač pa »način, kako raziskovati iz naše sedanosti vse nepredvidljive situacije, ki so se nam dogodile, do naše sedanje gotovosti«, cilj pa bi bil »dvom v naše sedanje samoumevnosti, hkrati pa ohraniti domnevo, da je kljub temu nekaj resničnega«. Načrtovana antropologija bi se tako oddaljila od značilnosti, ki jo določa le raziskovalna tehnika (opazovanje udeležencev) v zunanje opisanem polju, to je metode tako imenovanega terenskega dela, usmerjenega v lokalne posebnosti in njihov gosti opis, kot to predvideva Clifford Geertz. Vrniti se mora k smeri, ki jo je začrtal Marcel Mauss: »sistematičnemu raziskovanju kulturnih konceptov« (Asad 2003, 16–17). Dejansko, ugotavlja Asad, je konceptualna analiza v resnici stara kot filozofija: »Kar je značilno za moderno antropologijo, je to, da gre bolj za primerjavo sprejetih konceptov (predstavitev) med družbami, ki se nahajajo v različnem času in prostoru. Pomembno pri tej primerjavi ni njihov izvor (zahodni ali nezahodni), ampak oblike življenja, ki so jih oblikovale, moči, ki jih odpirajo ali omogočajo.« (de Vries 2006, 117)

Pri genealoškem raziskovanju se Asad sprašuje, kako je sodobna družba prišla do razumevanja religije kot take. Ugotavlja, da je tudi splošna opredelitev religije zgodovinsko pogojena, zato zanjo ne more biti zares splošne – univerzalne definicije. Še posebej, ker je tudi prizadevanje za univerzalizacije, za splošne definicije zgodovinsko in kulturno pogojeno (Asad 1993, 29). Kritično se loteva tudi Geertzovega razumevanja religije kot simbolnega sistema: očita mu dvojno obliko konfuznega diskurza – tistega, ki ga uporablja v sami religijski praksi, in tistega, ki ga uporablja za govor o tej religijski praksi. Govor – diskurz o religiji je hkrati vpet v druge razprave in razumevanja v družbi. »Diskurz o religiji ima svojo zgodovino in ta zgodovina določa, kako bomo uporabljali koncept religije.« (Kessler 2012, 204)

Pri govoru o religiji, pa naj bo to z vidika antropologa, sociologa ali filozofa, gre vedno za konceptualizacijo. To izhodišče je treba raziskati, saj lahko le tako odkrijemo vire moči, ki določajo pravilnost ali nepravilnost določenih argumentov, definicij. Že samo iskanje splošnih opredelitev je pogojeno z določenim ozadjem; ta je treba genealoško razdelati. Asad to opisuje takole: »Splošno gledano, nisem poskušal opisati zgodovinsko dogajanje v linearnem zaporedju idej, kot to pogosto počneta Ca-

sanova in drugi sociologi (,protestantska reformacija' kot vzrok in ,sekularna modernost' kot učinek), ker genealoška raziskava predpostavlja bolj zapleteno mrežo povezav in ponovnega vračanja kot le pojem vzročne verige.« (Asad 2006, 210)

Genealoško raziskovanje samo po sebi nima pomena. Išče razumevanje – kar je tako ali tako naloga antropologije, življenja sodobnega človeka in družbe v odnosu do religije. Pri tem se ne sprašuje o univerzalni vlogi ali izvoru religije. Asad je nagnjen k drugačnemu kompleksu vprašanj: Kakšne so idejne in ideološke predpostavke, skozi katere sodobni zahod (in zlasti antropologija) razmišlja o religiji? Kakšna je zgodovina moči, skozi katero se je uveljavil tak način razmišljanja? In kakšni so načini – konceptualni, institucionalni, ideološki –, pri katerih je sodobno zahodno razumevanje religije bistveno spremenilo življenjski slog ljudi, ki jih je osvojilo in obvladalo? (Scott 2006, 139).

3. Izvori sekularnega razumevanja religije

Pred predstavitvijo Asadove kritike razumevanja religij je treba poudariti, da sam sekularizma ne vidi kot nekakšnega nadaljevanja razvoja ,svetovne zgodovine' ali kot nasprotje religioznega – bolj se oba vidika, sekularni in religiozni, v mnogih pogledih prekrivata in sta medsebojno soodvisna (Schlerka 2017, 122). Gre zlasti za prenos vplivajnske moči v družbi, ki je v temelju spremembe razumevanja religije vse od začetkov moderne. »Pri tem poudarjam ne le, da religija in sekularno vplivata druga na drugo, ampak da (a) sta oba zgodovinsko konstituirana, (b) to se zgodi z naključnimi procesi, ki združujejo različne miselne koncepte, prakse in medsebojno občutenost, in (c) v sodobni družbi je zakonodaja ključnega pomena pri določanju in obrambi posebnosti družbenih prostorov, zlasti legitimnega prostora religije.« (Asad 2006, 209)

Zgoraj predstavljena definicija povezanosti razumevanja religije in sekularnega je ena od prvih točk nekakšne dekonstrukcije splošne definicije religioznosti, ki zanemara lastno zgodovinsko pogojenost. Pri kritiki sodobnega razumevanja religije Asad skrbno pokaže, kako univerzalna definicija religije, kot jo predlaga Geertz, temelji na konceptualni arhitekturi, ki je pri obravnavi krščanstva globoko prežeta z dogajanjem v zgodnjem obdobju novega veka in ima zato pri analizi drugih tradicij omejen doseg.

»Pomembno je, da težava, ki jo prepozna v Geertzovem modelu, ni zgolj privilegiranje ene religije (krščanstva) na račun drugih, kar bi lahko premagali s skrbnim odpravljanjem posebnih krščanskih in evrocentričnih predpostavk. Nasprotno, sama zamisel o religiji kot univerzalni kategoriji človeške izkušnje je posledica neposrednega razvoja teologije v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, še posebej pa pojava koncepta naravne religije, in sicer ideje, da je ta religija značilnost vseh družb, kar se kaže v univerzalnosti sistemov verovanja, vere in etičnih kodeksov.« (Scott in Hirschkind 2006, 6)

Zgrešenost univerzalizacije osebne izkušnje kot temelja religioznega kaže na problematičnost sekularizma. Ta se je v svojem razvoju opiral na idejo osebnega doživljanja religioznega in nekakšne notranje osebne vere – in tudi pri kritiki izhaja iz osebne izkušnje. »Na primer, ena od stvari, ker so me vzgajali v duhu strogega islama, me je najprej pripeljala do dvoma glede nekaterih posploševanj v Geertzovem razumevanju religije. Predpostavka, da moraš verovati in ko boš enkrat veroval, bodo sledile druge stvari, mi ni bilo smiselna glede na to, kako sem bil vzgojen. To osebno poznavanje islamske tradicije mi je omogočilo, da sem se začel spraševati o tem, kako je bila razumljena religija v tem posplošenem okviru.« (Asad 2006, 282) Osebna izkušnja verovanja, ki dobi v poskusu znanstvene opredelitve pri William Jamesu (2015) v znanosti dokončno mesto, je eden izmed možnih izvorov sekularizma, pa tudi odnosa sekularne družbe do religioznosti.

Geertzevo razumevanje religije je zato omejeno, ker delno izhaja celo iz le določene krščanske tradicije, ki v religiji vidi v prvi vrsti razsežnost verovanja, verjetja; in delno, ker temelji na novoveškem razumevanju razvoja pojma ‚naravne religije‘ – to pa je pogojeno s filozofskimi pogledi zlasti Kanta. Pri tem se verovanje razume kot notranja, avtonomna umska razsežnost, kar je za Asada v temelju dediščina protestantizma. Če Geertz opredeljuje religijske simbole kot tiste, ki vsebujejo idejo celote, kozmične razsežnosti in nekakšno pozitivno perspektivo, Asad opozarja, da je to zgolj porazsvetljenski koncept, ki izrazito omejuje celostno psihološko učinkovanje religije (Kessler 2012, 205). Ni najpomembnejše, kaj nek simbolni zapis religije prinaša, ampak kako to deluje na posameznika – in po njem na celotno skupnost. Temeljno vprašanje pri tem je, kaj religijskim simbolom delovanje omogoča, v kakšnem diskurzu se lahko razvijejo in mu dajo pomen. Na to vprašanje ne moremo odgovoriti brez upoštevanja prepleta z nereligioznimi simboli, ki so del zgodovinske razsežnosti njihovega nastajanja. Antropološko ozadje, ki ga Asad vnaša v teoretično razmišljanje, vodi do holističnega pogleda na religioznost – te ne moremo omejiti le na nekakšno ‚zasebno‘ sfero psihičnega doživljanja ali simbolnega razumevanja verskih resnic.

Nasproti naraščajoči antropološki težnji, da je kulturo v temelju mogoče razumeti besedilno – sistem simbolov, kot je dejal Geertz, Asad vztraja, da je treba pomen simbolov razumeti glede na praktični kontekst, v katerem ti simboli delujejo, in oblike družbene discipline, s katerimi so določena branja dovoljena in izvajana. »Ko antropologi ali zgodovinarji pristopijo h kulturnim pojavom kot besedilom, ki jih je treba brati, v nekem smislu zavzemajo stališče sodobne teologije, ki religijo v bistvu obravnava kot udejanjanje trditev izraženih v simbolni obliki. Ali lahko vemo, se Asad sprašuje, kaj verski simboli pomenijo, ne glede na družbene discipline, s katerimi je zagotovljeno njihovo pravilno branje?« (Scott in Hirschkind 2006, 7) Temeljna antropološka metoda dela na terenu ga je vedno bolj usmerjala k zaključku, da za vsa okolja in vse čase ne moremo uporabljati istih meril. Religioznost je seveda neka svojska razsežnost, ki v svoji zgodovinski pogojenosti za pravo razumevanje terja tudi premislek o sami poti do tega razumevanja.

Asadovo nasprotovanje splošnim definicijam religije in Geertzu ni v tem, da bi ta zanemarjal vpliv religije na delovanje (ali moč pri tem),

»ampak da na začetku analize konceptualizira simbolno kraljestvo kulture, kot da je lahko to ločeno od delovanja v družbi – in da nato poskuša ponovno povezati ali ponovno vključiti kulturo in družbeno delovanje na *ad hoc* ali *ex post facto* način. Trdi, da ta analitična zmota v Geertzovi shemi vodi do drugih, med katerimi je najresnejša ločitev mišljenja od (družbenega) delovanja, kar bi lahko povzročilo kognitivizem in bi to lahko opredelili kot pojmovanje, da so misli na začetku v umu in jih moramo le izraziti s simboli ali znaki, da bi jih lahko medsebojno komunicirali in ukrepali v skladu z njimi.« (Caton 2006, 35)

Prednost kognitivnega je vprašljiva, saj ni zares pozorno na konkretno življenje – v konkretnem življenju pa šteje ravnanje. Pri delovanju, ravnanju se izraža moč – in mesto moči je v srčiki problema odnosa med sekularizmom in religioznostjo. Geertz, kot izhaja že iz Webra, sprejema zamisel o ‚simbolnem dejanju‘. Gre za nekakšno notranjo motivacijo – podporo osebnemu in družbenemu ravnanju, ki izhaja iz simbolne konstelacije (Anter 2014). Če sekularnost na neki način pušča svobodo osebni simbolni konstelaciji sveta in lastne biti, pa je s tem drugače v javnem življenju, zato bi bilo koristno sprejeti eno najpomembnejših kritik Geertzovega pristopa – njegovo očitno pomanjkanje zaskrbljenosti zaradi problema moči, ki vpliva na odločanje (Caton 2006, 41).

Če Asadovo zgodovinsko pogojenost razumevanja sekularnega vzamemo zares, je na vprašanje moči, še posebej v luči genealoške metode, prav tako treba gledati v tej perspektivi. Trditev, da je premestitev religioznega iz javnega v zasebno pridobitev, ki je vrh osvoboditve človeka v njegovem temeljnem dostojanstvu osebe, je v veliki meri argument moči. In o njegovi prevladi se niti ne sprašujemo. »V evropskem okviru je sekularizacija koncept, ki je preobremenjen z močnimi usedlinami zgodovinsko posojenih pomenov, ki preprosto kažejo na vseprisotno in nesporno dolgoročno zgodovinsko omejevanje razširjenosti, moči in vloge cerkvenih institucij v primerjavi z drugimi posvetnimi institucijami.« (Casanova 2006, 16) Asad to mnenje širi na mnogo bolj holistično polje: zgodovina, ki je oblikovala današnji odnos do religije, se prenaša in živi preko tradicije.

4. Tradicija kot pot socializacije

Asad želi ustvariti antropologijo sekularnega na dva povezana načina. Pri tem deloma sledi spreminjanju slovnice konceptov, ki so za moderno po pomenu osrednji, in sicer sekularnega, sakralnega, religije in mita. Te koncepte umešča v družbeno in politično geografijo državne moči, disciplinske prakse in akademskih diskurzov. Skozi to genealogijo Asad izraža dvom o ideologiji ‚sekularizma‘ in veliki pripovedi o ‚sekularizaciji‘, ki sta osrednji v antropologiji, liberalnem nacionalizmu in zahodni prevladi sveta, ki se imenuje predmoderna (Shulman 2006, 154). Z nekakšno demonizacijo sekularnega bi lahko prezrli nevidne silnice moči, ki jih je v transformacijah prevzela sodobna družba. Moč, ki ni očitna in se je pogosto ne zavedamo,

je pogosto vplivnejša kot tista neposredna in razvidna. Zato pojmovanje moči, ki jo Asad raziskuje v odnosu med sekularnim in religioznim, izhaja iz dveh osrednjih predpostavk – prvič, da moderna, še bolj pa postmoderna ni niti popolnoma koherentna niti jasno omejena in da mnogi elementi, ki veljajo za rezultat zadnjih stoletij, izvirajo iz odnosov z zgodovinami ljudstev zunaj Evrope; drugič, da projekt moderne ni prvenstveno stvar spoznanja resnice, temveč spoznanje načina bivanja v svetu, in – Asad takoj dodaja – »to velja za vsako dobo, kar pa je značilno za moderno kot svojsko zgodovinsko obdobje, je, da vzame modernost kot politično-ekonomski projekt« (2003, 14). Dejansko se ta politični projekt notranje povezuje s sekularnim kot njena ontologija in epistemologija (21). Ta filozofska – ali v Wittgensteinovem smislu ‚gramatična‘ – vprašanja bi bila za antropologijo osrednjega pomena, saj je to disciplina, ki je v samem začetku želela razumeti nenavadno pri neevropskih kulturah. In želi zabeležiti, pogosto dobesedno posneti, pomen in učinek religije v posameznih kulturah – nenazadnje tudi z genealoško tvorbo lastnih ‚drugih‘. Ko se antropolog sooča z religijo, je to ‚drugo‘ vedno raziskovano v luči ‚moderne‘ in ‚posvetne‘ dediščine. V svoji ‚širini‘ seveda antropologi zanikajo vsako posploševanje. Tudi sodobna družba poskuša verjeti, da bi lahko za zadnjo ‚univerzalno zgodovinsko teleologijo‘ imeli izključno poraženi komunizem. A kljub temu odprtemu in pluralnemu pristopu je vprašanje, kako to, da v svetu pogosto velja prepričanje, da so določene kulture boljše, bolj demokratične, bolj napredne. Ne smemo zanemariti, zatrjuje Asad, da ZDA vedno znova poskušajo s promocijo enotnega družbenega modela po vsem svetu. Če ta projekt v svetovnem merilu ni bil povsem uspešen, če je njegov rezultat nadaljnja nestabilnost bolj kot homogenost, vzrok za to gotovo ni, da tisti, ki so pri moči odločanja o zadevah sveta, zavračajo nauk o eni sami človeški usodi – transcendentni resnici – za vse družbe (de Vries 2006, 116). Bolj kot to je kriv konflikt tradicij razumevanja. Pri tem ne gre le za zmoto razumevanja na ravni kognicije – gre za samo življenje, politično moč in prevlado.

»Nekaj, kar sem pri Marxu našel zelo zgodaj, je spoznanje, da struktur prevlade ni treba vcepiti neposredno, na silo ali s tako ali drugačno privolitvijo, ampak na način, kar sem takrat poimenoval ‚strukturna izključnost‘, nekaj, kar je neodvisno od tega, kar ljudje zavestno mislijo. Tako sila zunanje prisile kot osebna privolitev sta zavestni stanji, vendar sta manjšega pomena za razlago struktur prevlade – tako politične kot intelektualne.« (Scott in Asad 2006, 249)

To notranjo držo, ki vodi k poslušnosti, Asad primerja z odnosom do ljubljene osebe. Človek, ki je prevzet z ljubeznijo do koga, živi v prepričljivi resnici, živi v odnosu z osebo, je hkrati notranji in zunanji. Seveda mora tako telesni kot čustveni in miselni kontekst, v katerega je ta odnos umeščen, biti pravilen, da se posameznik z njim lahko poistoveti. Moč se v tem primeru kaže kot ujemanje med sposobnostjo posameznika in vsemi praktičnimi pogoji, ki so pomagali oblikovati konkretno osebno željo in jo uresničevati na način, ki se odraža v tem odnosu (Asad 2006, 213). Če to posplošimo na družbene razmere, je razumljivo, da znaki,

simboli sami po sebi ne pojasnjujejo človeškega priznanja (sprejetja) avtoritete; bolj to pojasni način, kako so se ljudje naučili izdelati, občutiti in zapomniti si znake. Ali (po drugem ključu), kako zaznavajo znamenja ljubljene osebe, ko se zaljubijo (214). Pri zaznavanju znakov in njihovem vključevanju v lastno življenje gre za proces socializacije. Ta poteka s prenosom ‚starega‘, že znanega, utečenega soočanja z življenjem v nove situacije. Pod temi ‚smernicami‘, ki nas vodijo k določenemu načinu odziva na situacije, najpogosteje razumemo tradicijo.

Tudi če je sodobna družba zrasla iz tradicije, danes bolj ali manj verjame, da se je osvobodila. Ta proces je temelj vzpostavitve avtonomnega subjekta in demokratične politične ureditve. Demokracija je sama po sebi dobra, vendar se Asad moči liberalne države boji, še posebej zato, ker obljublja, da bo izpolnila ‚voljo ljudi‘, kar izhaja iz Kantove utemeljitve posameznikove avtonomije. Ne gre toliko za to, da obstajajo dobri in slabi motivi za dejanja, ki naj bi človeka osvobajala in odrešila – nevarno je to, da se vztrajno zatrjuje, kako da danes pri sekularnem ‚odreševanju‘ ni več potrebe po nasilju in maščevanju. »Trdim, da ideja o političnem odrešenju gotovo ni na mestu v sekularnem svetu, da ogroža politiko in parodira duhovnost.« (237) V našem sodobnem svetu, kjer je demokratična politika pogosto predstavljena kot najvišje javno dobro, Bog ni mrtev, ampak se je po njegovem reinkarniral v Človeka – to je v množici moralno samoupravnih človeških bitij, združenih v politike, ki bi jih zlahka imenovali ‚transcendentne‘. Zato liberalne demokratične države, ki zastopajo in branijo človeštvo kot celoto, lahko odločajo o vprašanju življenja in smrti. Želijo posplošiti politiko rojevanja in urejati zdravstveno oskrbo, določajo pravične vojne in predpisujejo mednarodne sodne prakse ter vodijo različne vrste oboroženih posegov s humanitarnim predznakom (237). In prav zaradi tega je vredno in nujno genealoško ugotoviti, kako se je pojem sekularizacije razvil. Še pomembneje pa je, kako deluje danes: razume se kot samoumeven in določa tudi odnos do drugega, še najbolj do religioznosti, ki ‚noče iti v korak s časom‘, saj naj bi se preveč oklepala tradicije. Že Stefan Collini, zgodovinar idej devetnajstega stoletja, je pojmovanje jaza v romantiki, ki naj bi vodila do sodobnega sekularnega avtonomnega subjekta, opisal kot nekako samosvoje-ga, ločenega od vsake tradicije (Asad 2018, 75).

Prav z metodo raziskovanja razvoja sekularizma naj bi našli razloge za omalovažujoč odnos do tradicije. A v Asadovem raziskovanju je nekaj, kar je v nasprotju s Foucaultom in genealogijo, nekaj, kar ni združljivo – ali pač vsaj ne udobno – z etosom, slogom in nagonom genealoškega načina preiskovanja, dvoma ali nelagodja. Nekaj, kar ga vleče v smer filozofa A. MacIntyra in k njegovemu konceptu tradicije. Če Asada spodbuja Nietzschejev skepticizem do moči znanja (zlasti moči modernih univerzalističnih znanj) in se vedno čuti pozvan, naj preišče njene pogoje in učinke, ga po drugi strani spodbuja tudi nasprotna naloga – ugotavljanje načinov, kako se zgodovinske oblike življenja, zavezujoče izkušnje odnosa do avtoritet skozi čas vgrajujejo v določanje pravilnosti prakse, miselnosti in razpoloženja ter v specifične predstave o vrlinah in značilnih kompleksih vrednot (Scott 2006, 140).

Tradicija je tudi prostor, v katerem človek doživlja množico časov in se sooča z najrazličnejšimi spomini in izzivi za danes (Nežič Glavica 2019, 195–196). To daje

priučnim navadam določeno težo avtoritete in odprtosti. Zato je, kot jo sam pravi, genealogija način (ponovnega) pripovedovanja zgodovine s sledenjem nepredvidljivim dogodkom, ki so se združili, da bi ustvarili navidezno naravni razvoj. Čeprav samo po sebi to ni moralna pripoved, je za moralne pripovedi pomembna, saj pojem tradicijsko konstituiranega stališča, na katerem vztraja MacIntyre, sam po sebi ne more pojasniti, zakaj določeno stališče v tradiciji zagovarjamo ali mu nasprotujemo. Toda tradicija seveda ni le stvar argumentacije – celo argument je večinoma obroben.

»Tradicija se nanaša predvsem na prakso, na to, da se naučimo določene prakse in jo pravilno izvajamo ter jo naredimo za del sebe, nekaj, kar vključuje Mausov koncept habitusa. To seveda ne pomeni, da tradicionalne discipline, s katerimi se gojijo določene vrline, vedno ustvarijo tisto, za kar so zasnovane. Celu menihi, o katerih sem pisal v *Genealogiji religije*, so to dobro vedeli, ko so uporabili idejo o izvirnem grehu, in vsi spovedniki so vedeli (ali pa naj bi vedeli) za krhkost človeške kreposti.« (Asad 2006, 234)

Tradicija s seboj prinaša večjo samozavest in trdnejšo predstavo o moralni in epistemološki lokaciji znotraj utelešenih in zgodovinskih kontekstov. Po MacIntyru ima naše življenje obliko utelešene dramatične pripovedi, zato je treba z vidika tradicije vsako trditev razumeti v konkretnem kontekstu kot del nekoga, ki sam sebe razume in se je postavil za odgovornega za svoje izrekanje v skupnosti. Ta ima svojo zgodovino, skozi katero je ustvarila zelo določen skupni nabor zmožnosti za razumevanje, ocenjevanje in odgovarjanje na izrekanje posameznika (Scott 2006, 144). Pri MacIntyrovem konceptu tradicije Asad izpostavlja možnost različnih interpretacij, prostor argumentiranja pri prevzemanju izročene. Zato stara ideja, da tradicija pomeni nekaj neargumentiranega, in nasprotno nova razsvetljena doba argumentiranost, ne zdrži. Pri prevzemanju tradicije ne gre za avtomatizem – vsaka religija predvideva neuspeh vzgoje, socializacije. Zato je tradicija najprej pomoč in nato usmeritev skupnemu življenju.

Kar Asada pri MacIntyru razočara, je njegovo zanemarjanje telesa:

»Ker je argumentiranje kot tako v celoti prepleteno s telesnostjo, se vedno sklicuje na zgodovinska telesa, telesa v določeni tradiciji, s svojimi zmožnostmi občutljivosti, doveznosti in dvomljivosti. Toliko tega o posamezni trditvi je del posameznikove izkušnje, ki jo ima vsakdo o svoji trditvi. Vemo, da to ni samo stvar uma. Argument je vedno zakoreninjen v časovnih procesih, vedno je utelešen.« (Scott in Asad 2006, 288)

Ker pri prenosu tradicije najprej vplivamo na telo (držo, postavitev, gibanje, izgovarjanje), je že pristop k temu odraz zgolj določene tradicije, ki ima pred očmi le kognicijo. Asad dokazuje, da je v liberalnem razmišljanju verovanje jedro razumevanja religije – in to kot zasebno, intimno, resnično lastno. Tako razumevanje religioznosti sega nazaj vse do ostrega razlikovanja med umom in telesom, ki se je uveljavilo v zgodnji moderni. To je prevzela tudi določena krščanska teologija.

Ob spremembi govornice o veri, ki ustreza sodobni krščanski viziji življenja, se spreminja ne samo način življenja, temveč tudi telo in njegova čutila.

»Ključni vidik tega je razlikovanje med ‚resničnim‘ jazom (subjektivnostjo) in lastnim, ki je konvencionalno – ‚navideznim‘ jazom. Vedno bolj je tudi ostra razlika med le materialnostjo telesa in umom, ki edini ustvarja pomen. Jezik ‚pravega‘ jaza in njegova zunanja podoba sta tesno povezana z reformami v šestnajstem in sedemnajstem stoletju evropskega krščanstva, kar je ponujalo možnosti za razvoj sekularnosti.« (Asad 2018, 90)

Ta poteza racionalnosti in umestitev religioznega v notranjo razsežnost po njegovem ni tipično krščanska:

»Toda veste, kristjani so že od zgodnje moderne temu razlikovanju oporekali. /.../ Večkrat sem rekel, da razumevanje ideje ‚učljivega subjekta‘ kot delavca, ki ga izkorišča kapital; kot žensko, ki jo zatira patriarhat, je čisto v redu, vendar me to najbolj ne zanima. Opozarjam na etimologijo ‚učljiv‘, torej ‚poučljivega‘. Torej mene zanima ‚učljiv subjekt‘ kot nekdo, ki je poučljiv in torej kot nekdo, ki je sposoben učenja. Naučeno telo je tisto, ki mu je ‚verovanje‘ (kot zavestna domneva o tem, kaj je na svetu, ali kot predlog, o katerem se strinja) v najboljšem primeru drugotno.« (Scott in Asad, 287)

Ritualizacija, naučeno vedenje, je v temelju prenosa tradicij. To se dogaja tudi sekularizirani moderni: uvaja lastno pojmovanje telesa, lastne oblike vedanja, ki so ritualizirane in v procesu socializacije nezavedno sprejete. Vsakič, ko smo postavljeni pred nov izziv in naučeno ne deluje, se ta tradicija preprašuje in iščejo novi načini njene uporabe – s tem pa ustvarjamo tudi novo tradicijo. Zato je po Asadovem prepričanju tradicija bolj gibljiva, časovno občutljivejša, bolj odprta kot večina opredelitev o kulturi – in ne gleda samo na preteklost, pač pa tudi v prihodnost (289). Ravno pri tej vlogi tradicije je glavno prevzemanje vzorcev, ki ni mehansko, ampak dinamično. »Posamezniku so določeni konkretni načini učenja, kako živeti v dani tradiciji. To pomeni, da diskurzivna tradicija ni zgolj postopek verbalnega poučevanja; je tudi in predvsem implicitna kontinuiteta, ki se uteleša v navadi, občutku in obnašanju, ki jih kdo prevzame kot član skupnega načina življenja, in se prevajajo iz ene dobe v drugo.« (Asad 2018, 5) Tak proces tradicije je lasten tudi sekularizmu. Ta naj bi nastal iz zgoraj omenjenega premika v pojmovanje vere kot notranjega doživljanja, ki v javnem diskurzu izgubi vrednost moči – zaradi prevlade matematičnega, pozitivističnega pogleda na svet.

»Filozofi so svet samo razlagali na različne načine. Bistvo pa je, da ga spremenimo.« Ta slogvan najučinkoviteje deluje, kadar posvetni matematični jezik resničnost prevede v številke, s katerimi lahko nato uredi in znova osmisli svet. Statistični podatki in matematične tehnike so bile nasploh zgodovinsko pomembne ne le za potrebe sodobnih vlad, temveč tudi za razvoj sekularne družbe.« (133)

Matematični pogled je prinesel zmago nad negotovostjo. Človeku je omogočil, da si je svet uredil po svoji želji. Vendar Asad zatrjuje, »da presenetljivi dosežki sodobne znanosti, tehnologije in industrije ne zaznamujejo le zmage matematičnega izračunavanja in sekularnega razuma; nakazujejo tudi temno prihodnost: gotovost podnebnih sprememb in uničenja okolja ter verjetnost jedrske vojne« (10). Rezilienca, trdoživost pa je na strani tistih, ki zdržijo negotovost, kar je vedno ena izmed temeljnih razsežnosti religij.

5. Kot zaključek: vzgoja iz preteklosti za prihodnost

Videli smo, kako Asad vidi v sekularizmu poskus z matematično in hkrati avtentično govorico nadomestiti stare religiozne odgovore na temeljna življenjska vprašanja. Odrešenje, ki je tipično religiozna tema, postane merljiva, mogoče jo je ,zavarovati'. Misel, kako je treba svet odrešiti, je več kot zgolj ideja sekularnega. Od osemnajstega stoletja so se porajali različni intelektualni in družbeni projekti, ki se najbolje odražajo v bohotenju svetovnih evropskih imperijev – kljub različnosti jih je povezovala težnja po liberalni sodobnosti (Asad 2003, 61). Liberalna moderna tako popravlja krščanske ideje o odrešenju, vendar Asad vztraja, da liberalni projekti niso preprosta predelava svetih mitov – na videz posvetna, v resnici pa religiozna. Krščanstvo je z ,misijonsko zgodovino' sodoben koncept odrešenja sicer omogočilo, vendar vsaka od njih, krščanska in posvetna logika, razume in vključuje različne subjektivitete, mobilizira različne vrste družbene dejavnosti in se sklicuje na različne modalitete časa (Schulman 2006, 157).

Če vzamemo kot primer prehod iz Egipta v obljubljeni deželo, ki vodi skozi ,divjino', kjer se Hebrejci naučijo sklepati zaveze, vidimo, da jih praksa obljubljanja oblikuje v etične subjekte in politično skupnost. »Če je obljubljanje praksa, ki povezuje svobodo in odrešitev, vsebuje tudi skupno odgovornost, idejo, da vsak nosi odgovornost za usodo drugih. Odrešitev se razkrije za svetovno, kolektivno, politično: če je vsak odgovoren in nihče ni izvzet iz usode celote, ni individualnega odrešenja in če so ljudje rešeni iz ujetništva, ne zgodovine, potem je odrešenje praksa (zaveze) in ne fantazija o obilju.« (162) Na to tradicijo zaveze Izraelci pogosto pozabijo in jo v življenje prevajajo napačno – malikujejo, zato vstajajo preroki. Če je malikovanje ime, ki ga preroki dajejo spremenjenim oblikam življenja, se vrnitev k izvoru imenuje odrešitev, ker pomeni (ponovno) uveljavljati poživljajočo moč (163).

Vrnitev k izvirom je poglobitev tradicije, ki je bila zapisana v postavi. Kljub jasnosti, v tradiciji zapisanemu božjemu razodetju postave, je vsaka nova generacija to morala prevesti v konkretno življenje. »To verigo vidim kot jedro tradicije, prehod iz generacije v generacijo s prevajanjem in preko prerekanja o tem, kaj je za to tradicijo bistvenega pomena, in razlike, ki se morajo odražati v prevodu. Toda tu je še dodatna točka: znak kot objekt zavednega uma (čisto kognitivni dogodek) ni isto kot znak, preveden v čutno telo skozi gojenje občutkov.« (Asad 2018, 4–5) Družba, ki je prevedla tradicijo soočanja z življenjem ne le v konkretno življenje,

ampak v čisto novo modaliteto matematičnega in avtentičnega življenja, je postavljena pred veliko nalogo. Z obljubo gotovosti, ki jo prinaša govorica naravoslovja, ne more odgovoriti na težave življenja skupnosti in posameznika – kar lahko doživljamo ob pandemiji. Prav tako poudarek na osebni svobodi in zahtevi po avtentičnosti ne omogoča zdrave avtoritete tradicije, ki olajša vsakokratno soočanje z izzivi skupnega življenja. Vzgoja in izobraževanje sta v veliki negotovosti (Kraner in Vodičar 2019, 96–97). Vedno sta služila prenašanju tradicije. Sedaj naj bi posameznika ,le' naučila, da se v pozitivističnem svetu znajde in zmore metodološko pravilno uporabiti pridobitve znanosti za lastno odrešenje. Asadova kritika nas opozarja, da moramo biti pozorni – ne le zaradi nezavedne sekularne nestrpnosti do drugih kultur, religioznega, ampak predvsem zaradi obljub, ki jih liberalna družba ne more izpolniti. »Po sekularnem, računskem razumevanju je slučajnost mogoče ukrotiti s teorijo verjetnosti, tako da zmanjšamo izgubo in povečamo dobiček. Kljub temu ta teorija ne more določiti, kdaj se bo zgodila smrt katere koli osebe ali kdaj bo prišlo do katastrofe skupnosti.« (152)

Presenetljivo je, da se tisti, ki krščanske ideje prevajajo v to, za kar trdijo, da je enakovredno sodobnemu svetu, ne ukvarjajo z vprašanjem človeškega neuspeha pri razumevanju, delovanju, značaju in prevajanju. Je pa tudi nekaj, na kar tisti, ki krščanski izvor sekularizma zavračajo, v svoji zgodbi o sekularnem zmagoslavju niso odgovorili. Neuspeh je verjetno glavni prispevek, vpogled tako imenovanih svetovnih religij – ne samo judovstva, krščanstva in islama, temveč tudi hinduizma, budizma in taoizma (155). Vrnitev k tradiciji in poglobitev kerigmatičnega pristopa ni preprosto prepisovanje starih obrazcev in uporaba starih formul. Vključevati mora odgovor na vprašanje negotovosti, krhkosti in nemoči, s katero smo soočeni. Nešteto kriznih obdobj je človeštvo premagalo, vsakič znova je iskalo najboljšo rešitev. Preživela je tista, ki je bila uspešnejša. Tradicija jo ohranja in socializacija – vzgoja jo prevaja v nov rod. Rezilienca, trdoživost je prav zavest, da odgovor že imamo, le razumeti ga moramo pravilno.

Reference

- Anter, Andreas.** 2014. Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung: Weber. V: Schmidt in Pitschmann 2014, 14–19.
- Asad, Talal.** 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.
- . 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2006. Responses. V: Scott in Hirschkind 2006a, 206–241.
- . 2018. *Secular translations: nation state, modern self, and calculative reason*. New York: Columbia University Press.
- Casanova, Jose.** 2006. Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 12–30.
- Caton, Steven C.** 2006. What Is an ‚Authorizing Discourse‘? V: Scott in Hirschkind 2006a, 31–56.
- Gramc, Martin.** 2014. ‚Sekularna‘ država: Od sodišča do cerkve in spet nazaj. *Mladina* 29, 14. 7. <https://www.mladina.si/158567/drzava/> (pridobljeno 14. 5. 2020).
- James, William.** 2015. *Raznolikost religioznega izkustva: Študija človeške narave*. Ljubljana: Krtina.
- Kessler, Gary E.** 2012. *Fifty Key Thinkers on Religion*. London: Routledge.
- Klun, Branko.** 2017. Transcendencija, samo-transcendencija in časovnost: fenomenološki razmisleki. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:503–516.
- Kraner, David, in Janez Vodičar.** 2019. Vpliv komuniciranja na učenje: mladostnik in njegovo okolje. V: Blaženka Valentina Mandarić, Ružica Razum in Denis Barić, ur. *Nastavniške kompetencije*, 89–104. Zagreb: Katoliški bogoslovni fakultet.
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v geštaltpedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albert Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:191–202.
- Plavčak, Rok.** 2019. Proti modernemu svetu: tradicionalizem in fašizem. 3. 11. <http://vrabcenarhist.eu/rok-plavcak-tradicionalizem-fasizem-odziv/> (pridobljeno 14. 5. 2020).
- Schaub, Jörg.** 2014. Pluralismus. V: Schmidt in Pitschmann 2014, 244–250.
- Schlerka, Sebastian Matthias.** 2017. *Säkularisierung als Kampf: Entwurf Eines feldtheoretischen Zugangs zu Säkularisierungsphänomenen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schmidt, Thomas M., in Annette Pitschmann, ur.** 2014. *Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Scott, David.** 2006. The Tragic Sensibility of Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 134–153.
- Scott, David, in Charles Hirschkind, ur.** 2006a. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2006b. Introduction: The Anthropological Skepticism of Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 1–11.
- Scott, David, in Talal Asad.** 2006. The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 243–303.
- Shulman, George.** 2006. Redemption, Secularization, and Politics. V: Scott in Hirschkind, 2006a, 154–179.
- de Vries, Hent.** 2006. On General and Divine Economy: Talal Asad’s Genealogy of the Secular and Emmanuel Levinas’s Critique of Capitalism, Colonialism, and Money. V: Scott in Hirschkind 2006a, 113–133.
- Wilson, Jon E.** 2006. Subjects and Agents in the History of Imperialism and Resistance. V: Scott in Hirschkind 2006a, 180–205.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor’s Account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:411–423.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 267–279

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 27-423.79

DOI: 10.34291/BV2020/02/Zalec

© 2020 Žalec, CC BY 4.0

Bojan Žalec

Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev¹

Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church

Povzetek: Članek ima tri glavne dele. V prvem analiziramo pojem rezilience. Izraz ‚rezilienca‘ se uporablja v različnih vedah in na različnih področjih. Iz teh rab izluščimo jedrne značilnosti rezilience. Ugotavljamo, da pri rezilienci ne gre za golo odpornost na spremembe – ključne značilnosti rezilientnosti so prilagodljivost, zmožnost preobražanja ter odzivnost. Prav tako rezilientnost ne pomeni varnosti, zavarovanosti pred poškodbami in neranljivosti. Nasprotno, ugotavljamo, da človek lahko doseže rezilientnost predvsem zato, ker je ranljiv. Paradigma rezilientnosti je usmerjena na izzive dogodkov, ki so presenetljivi, še neznani in nepredvidljivi. Zato je rezilienca v svetu, ki je vedno bolj zapleten, nepregleden, nepredvidljiv, ki se izmika nadzoru in se zelo hitro spreminja, tako pomemben pojem. V drugem delu z vidika rezilientnosti obravnavamo kreposti vere, upanja, ljubezni in usmiljenosti. Ugotavljamo, da so vse štiri lahko pomembni pozitivni dejavniki rezilientnosti. Ta del po eni strani pogloblja naše razumevanje omenjenih kreposti v luči rezilience, po drugi pa dopolnjuje naše razumevanje rezilience iz prvega dela. V tretjem delu apliciramo dognanja iz prvih dveh delov na vprašanje rezilientne Cerkve. Ugotavljamo, da je samo Cerkev, ki se odziva na konkretne probleme konkretnih ljudi, še posebno najšibkejših in najbolj ranljivih, skladna s svojim poslanstvom in rezilientna. Njena rezilientnost pa ne izvira iz togega vztrajanja na izročilu, ampak iz dejstva, da se je Cerkev ob vsem dolžnem spoštovanju tradicije hkrati znala tudi preobražati in prenavljati.

Ključne besede: rezilienca, kreposti, vera, upanje, ljubezen, usmiljenost, Cerkev

Abstract: The article has three main parts. In the first part, the author analyses the concept of resilience. The term ‚resilience‘ is used in different sciences and in different fields. The core resilience characteristics are extracted from these applications. The author finds that resilience is not about bare resistance to change, but that the key characteristics of resilience are adaptability, the ability to transform,

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269)“ ter temeljnih raziskovalnih projektov „Holiistični pristop k spoštovanju človekovih pravic v gospodarstvu – reforma slovenske in mednarodne pravne ureditve (J5-1790)“ in „Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize (J6-9393)“, ki jih sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

and responsiveness. Likewise, resilience does not mean security, injury protection and invulnerability. On the contrary, the author finds that persons can achieve resilience only because they are vulnerable. The resilience paradigm focuses on the challenges of events that are surprising, yet unknown and unpredictable. This is why resilience is such an important concept in a world which is increasingly complex, non-transparent, unpredictable, eluding control and changing tremendously fast. In the second part of the article, the author deals with the virtues of faith, hope, charity (love), and mercy in terms of resilience. He finds that all four may be important positive factors of resilience. This part, on the one hand, deepens our understanding of the mentioned virtues in the light of resilience, and on the other hand, it complements our understanding of resilience from the first part. In the third part, the author applies the findings from the first two parts to the question of the resilient Church. He finds that only the Church which responds to concrete problems of concrete people, especially the weakest and most vulnerable, is consistent with its mission and resilient. Its resilience does not stem from a rigid insistence on tradition, but from the fact that the Church, with all due respect for tradition, was at the same time able to transform and renew itself.

Key words: resilience, virtues, faith, hope, charity (love), mercy, Church

1. Uvod

Članek ima tri glavne dele. V prvem bomo pojasnili pojem rezilientnosti. Pregledali in razložili bomo različne pomeni, v katerih se ta izraz uporablja, in različna področja njegove uporabe ter izluščili ključne značilnosti rezilientnosti. V drugem delu bomo z vidika rezilientnosti osvetlili krščanske teologalne kreposti vere, upanja in ljubezni.² Prav tako se bomo dotaknili kreposti usmiljenosti. Tako bomo razumevanje teh kreposti poglobili, obenem pa bomo osvetlili tudi njihov pomen za rezilientnost – s čimer bomo dopolnili naše razumevanje slednje iz prvega dela članka. Članek bomo zaključili s krajšim razmislekom o odzivni in rezilientni Cerkvi. Naše izhodiščno prepričanje je, da je človekova krepostnost sestavni in nepogrešljivi del njegove rezilientnosti. Brez ustreznih razvitih in delujočih kreposti, med katerimi ključno vlogo igrajo omenjene štiri kreposti, je človekova rezilientnost pomembno okrnjena. V članku dokazujemo in osvetljujemo to trditev.

2. Pojem in pomen rezilience

Rezilienca je homonim, termin, ki se uporablja v več pomenih. Zato sta razjasnitev in pojasnitev uporabe tega izraza zelo pomembna. Najprej velja omeniti, da gre

² Za podrobnejšo in širšo obravnavo treh teologalnih kreposti, pri katerih smo v tem članku osredotočeni na njihove vidike, relevantne za rezilientnost, gl. Žalec 2010, predvsem 180–183. Za te tri kreposti se uporabljajo različni izrazi (pridevniki) – poleg ‚teologalne‘ še ‚božanske, božje‘ in ‚teološke‘.

za prevzeto besedo, za katero še nimamo resnično zadovoljivega domačega izraza, ki bi pokrival vse pomene in konotacije te besede. Izraza, na katera naletimo kot njena prevoda, sta ‚odpornost‘ in ‚trdoživost‘. Menimo, da iz pojasnil v nadaljevanju izhaja, da se zdi drugi prevod bolj primeren, čeprav tudi ne ravno zadovoljiv. Kot zadovoljiv in ustrezen prevod za rezilientnost se za zdaj še ni ustalila nobena domača beseda, zato bomo ostali pri prevzeti besedi, saj menimo, da je v znanstvenih besedilih najpomembnejša jasnost in preciznost izražanja.

Začnimo z opozorilom, da rezilientnost, za katero si prizadevamo in ki vedno bolj postaja eden osrednjih pojmov našega časa,³ ni neka trd(n)a odpornost. To nakazuje že etimologija: latinska beseda *re-silire* pomeni ‚skočiti nazaj‘ (Vogt in Schneider 2016, 182). Primerna prisposoba za pravo rezilientnost torej ni kakšen hrast ali tank, ampak prej gibko drevo ali travna bilka – ki se pod mogočno silo upogne, vendar ju ta sila ne zlomi ali poškoduje, ampak se sčasoma nepoškodovana vrne v svoje prejšnje stanje. Rezilientnost je v določenem smislu krizni pojem (Sautermeister 2016, 211), saj je ne moremo razumeti brez pojmov težave, preizkušnje, izziva ali krize. Poleg tega se na tak ali drugačen način o rezilientnosti začne veliko govoriti v časih krize – njena povečana raba je kazalec nastopa krize in govor o rezilientnosti je krizni diskurz. Vendar je rezilientnost več kot zgolj odpornost, rezistenca na krizo. Rezilientnost tudi ne smemo enačiti s sposobnostjo zmagovanja (na vojaškem, poslovnem, športnem in drugih področjih). Prav tako rezilientnost ne pomeni neranljivosti, temveč sposobnost za preživetje in dobro delovanje, pri človeku za dobro življenje – sredi vseh kriz in težav ter ob vsej ranljivosti in nepopolnosti (Vogt in Schneider 2016, 184). Preučevanje rezilientnosti je potemtakem pomemben del tistega dela etike, ki ga imenujemo umetnost življenja (lat. *ars vivendi*; nem. *Lebenskunst*; angl. *art of life*). V ekologiji je ‚rezilientna‘ izraz za »skrivnost uspeha narave« (Haken 1995) – je ime za umetnost preživetja in zmožnost prilagajanja rastlin in živali. Rezilientnost je zmožnost sistema, da se prilagodi spremembam, ne da bi izgubil oz. postal nekaj drugega (Vogt in Schneider 2016, 184–185).

Ekonomsko gledano je prava rezilientnost na določen način nasprotje učinkovitosti v smislu gole tržno-gospodarske učinkovitosti. Temeljna kritika tržno-gospodarskega pojmovanja rezilientnosti izhaja iz analiz, ki kažejo, da je posledica usmerjenosti v golo tržno-ekonomsko učinkovitost t. i. ‚eksternaliziranje stroškov‘ – v smislu prelaganja stroškov, bremen ali negativnih posledic na ramena koga drugega. Ta drugi so lahko družba ali skupnost kot celota, prihodnje generacije itd. Tako so bili do sedaj trgi kot taki za podnebne spremembe v pretežni meri nedovzetni in neobčutljivi. Izkušnja kaže, da če dejavniki, ki delovanje trga omejujejo, niso prisotni, potem ta terja in povzroča tekmovalno ravnanje, ki gre na račun socialno šibkih in javnih dobrin. To je nevarno, ker so osrednji problemi okolja in revščine tesno povezani ravno s pomanjkljivo zaščito javnih dobrin: podnebne spremembe, izgubljanje biotske raznolikosti, pomanjkanje vode, deloma tudi težave zdravstvenih in izobraževalnih sistemov (Vogt in Schneider 2016, 186–7).

³ Tako na primer sloviti futurolog Jeremy Rifkin trdi, da je za naše preživetje nujen vstop v dobo rezilientnosti, na kar po njegovem kaže tudi pandemija COVID-19 (Rifkin 2020).

Za poglobitev razumevanja družbeno-ekonomskih razsežnosti rezilience je uporaben t. i. zmožnostni pristop, ki ga je razvil ekonomist Amartyja Sen. V mladosti je bil priča veliki lakoti v rodni Indiji in njegovo izhodišče je bilo ravno empirično raziskovanje katastrof lakote (Sen 1981; 2001). Ugotovil je, da za premagovanje lakote sama stopnja preskrbljenosti z dobrinami primarno ni odločilna; da za strategije premagovanja katastrof lakote in njihovo analizo to ni primarnega pomena. Mnogo bolj pomembno je, ali ljudje lahko ljudje razvijejo svoje zmožnosti (angl. *capabilities*), npr. proizvodnjo ter (lokalno) izmenjavo hrane in prehranskih proizvodov. Odločilna strategija rezilience je oblikovanje zmožnosti, torej ustvarjanje kulturnih, družbenih in ekoloških pogojev, v katerih ljudje lahko razvijejo svoje temeljne ključne zmožnosti.

Senovo teorijo zmožnosti je pojmovno razdelala in filozofsko poglobila Martha Nussbaum. Razvila je izvirno teorijo zmožnosti, v kateri je izboljšala, dopolnila Aristotelovo etiko kreposti. Navaja naslednje temeljne zmožnosti: 1. življenje; 2. telesno zdravje; 3. telesna integriteta; 4. čutenje, domišljija in mišljenje; 5. čustvovanje; 6. praktični razum; 7. pripadnost; 8. druge vrste; 9. igra; 10. nadzor nad svojim okoljem (materialnim in političnim) (Nussbaum 2001, 78–80; Žalec 2008a, 45–47; 2008b, 83–85). Razlikuje tri vrste zmožnosti: bazične, ki so bolj ali manj vrojene ali genetsko določene (Nussbaum 2001, 78–80), notranje (84–86), ki so bolj razvita osebna stanja, in kombinirane. Pri zadnjih gre za notranje zmožnosti, ki pa morajo biti povezane z ustreznimi zunanjimi pogoji, da lahko opravljajo svojo funkcijo. Tako imajo na primer državljani v represivnih državah notranjo zmožnost, da govorijo v skladu s svojo vestjo, nimajo pa za to kombinirane zmožnosti. Spisek temeljnih zmožnosti je spisek kombiniranih zmožnosti (Žalec 2008a, 47–48). Ljudem morajo biti zagotovljeni vsaj minimalni – in kolikor je mogoče najboljši – pogoji za uresničevanje vseh treh vrst zmožnosti. Merilo pravičnosti neke družbe je v skladu z zgoraj povedanim to, ali ljudje svoje temeljne zmožnosti, ki so pomembne za njihovo preživetje in dostojno življenje, lahko razvijejo (Žalec 2008a; 2008b, 85; 2010, 193; Centa 2018, 61). Že iz dosedanjih pojasnitev lahko vidimo, da je uresničevanje rezilientnosti tesno povezano z zaščito javnih dobrin, skupnega dobrega, pravičnosti in solidarnosti. Analize Sena in Nussbaumove ter zmožnostni pristop poleg tega razkrivajo pomen usposobljenosti ljudi za lastno rezilientnost. Te sposobnosti pa lahko ljudje razvijajo le, če se jim dopušča, da določene dejavnosti opravljajo sami in da na ustreznih ravneh svoje življenje urejajo sami. Iz zgornjega lahko ugotovimo, da so osrednja načela družbenega nauka Cerkve za rezilientnost ključnega pomena. V mislih imamo zlasti načela skupnega dobrega, družbene pravičnosti, solidarnosti in subsidiarnosti (Papeški svet Pravičnost in mir 2007; Petkovšek 2019, 22; Platovnjak 2017b, 76–79; Platovnjak 2019, 83–84). To trditev bomo v nadaljevanju dodatno osvetlili in utemeljili.

Omenili smo, da ima rezilientnost dve pomembni prvini – prilagodljivost in trdoživost v smislu ohranitve rezilientne entitete. Vendar pa je pomemben še en element rezilientnosti, in sicer transformativnost, zmožnost preobražanja. Drugače povedano: da se neka entiteta lahko ohrani, da preživi, se mora biti sposobna ne samo prilagajati in biti trpežna, ampak se tudi preobražati – to velja tako za posameznika kot za družbo. Pri rezilienci gre za napetost med ohranjanjem in spremembo, pri čemer je presojanje, ali je tisto, kar se preobraža, še vedno ono

samo, ali pa že nekaj drugega, pogosto zelo težavno (Vogt in Schneider 2016, 187–88). S premislekom o spremembi in ohranitvi smo trčili tudi že na normativni vidik rezilience. Za presojo zaželenosti ali nezaželenosti ohranjanja/sprememb in s tem tudi same rezilience potrebujemo nanašanje na določene vrednote – na ravni družbe so bistvenega pomena vodilne civilizacijske vrednote, kot so človeško dostojanstvo, svoboda, človečnost in odgovornost do okolja oz. stvarstva (Vodičar in Stala 2018, 422–424). Že zgoraj smo videli, da je rezilientnost tesno povezana s pravičnostjo. Z upoštevanjem teh vrednot lahko dobimo tudi določeno merilo, ali gre pri določenih procesih res za prelom z identiteto prejšnjega stanja oz. sistema ali pa za procese, ki kljub spremembam in preobrazbam omogočajo kontinuiteto. Normativno je rezilienca zaželena le, če je z zgoraj omenjenimi vrednotami in načeli združljiva (Vogt in Schneider 2016, 189–190).

Naslednja značilnost pojma rezilience ter z njim povezanih konceptov in strategij je, da pri njih ne gre (primarno) za vprašanje, kako lahko na tok sprememb vplivamo, ampak, kako lahko krize obvladujemo in sisteme oblikujemo tako, da so manj občutljivi na motnje – da se lahko na spremembe prilagodijo in da so zmožni prehajati iz enega stanja v drugega. Poleg tega moramo pojem rezilience, da bi ga ustrezno dojeli in ločili od drugih pojmov, razumeti v okvirih pojmov negotovosti, odsotnosti varnosti in nepričakovanosti. Rezilientne strategije računa-jo z nepričakovanim, s ‚črnimi labodi‘ (Taleb 2010), tudi s kaosom. Krepitev rezilience je priprava na tako imenovane probleme drugega reda – na neznane probleme. Rezilientnega človeka ali sistema presenečenja in ambivalence ne bodo vrgli popolnoma iz tira, četudi je (ostal) ranljiv. V tem smislu so zmožnost prilagajanja, improviziranja, iznajdljivost, pa tudi odprtost in pripravljenost za oz. na presenečenja med vodilnimi krepostmi rezilientnosti. Rezilienca se ne tiče toliko znanih problemov in kontekstov, kolikor zlasti novih, drugačnih in nepričakovanih. Zato je v svetu, ki je v določenem smislu vse bolj kompleksen, nepregleden, tudi nepredvidljiv, ki se strahovito hitro spreminja (Nguyen idr. 2020) in nas vedno hitre-je sooča z nepredvidenimi in povsem novimi situacijami, rezilientnost tako pomembna. Ob tem moramo upoštevati, da odsotnost varnosti, krize, prelomi itd. z vidika rezilientnosti niso nujno nekaj slabega. Še več, krize so v nekem smislu nujne, saj imajo primerno predelane krepitevni učinek. Krize so motnje, ki dajejo impulze v smeri višje kompleksnosti (Horx 2011, 306) in so za razvoj kompleksnih živih ali družbenih sistemov praktično nujne. V tem smislu koncepti rezilientnosti pomenijo slovo od ekoloških in socialnih modelov uravnoveženosti, saj v središču ni vprašanje stabilnega reda, temveč vlo- ga, ki jo imajo napetosti, prelomi in krize v razvoju sistemov. Pri tem pristopu pride do izraza življenjska ‚modrost‘: »kar me ne uniči, me krepi«. ⁴ Pri rezilienci gre za proces, ki niha med preobrazbo in ohranjanjem identitete – samoohranitvijo akterja, institucije ali sistema glede na identiteto utemeljujoče funkcije in bistvene oz. jedrne lastnosti (Vogt in Schneider 2016, 190–191).

⁴ Slovit je stavek iz Nietzschejevega spisa *Somrak malikov*: »Iz vojne šole življenja. – Kar me ne pokonča, me okrepi« (Nietzsche 1989a, 10). Rahlo spremenjen stavek najdemo tudi kasneje, v Nietzschejevi re- fleksiji lastnega dela, ki nosi naslov *Ecce homo*: »kar ga ne uniči, ga okrepi« (Nietzsche 1989b, 164).

Rezilienca je relacijski pojem, ki se nanaša na vedénje neke entitete v kontekstu njenega okolja. Pogosto je nerezilientnost delnih sistemov nekega sistema potrebna za to, da sta lahko nadrejena enota ali sistem kot celota rezilientna. Zato je smiselno razlikovati med rezilienco prvega in drugega reda oz. med specifično in splošno rezilienco. Specifična rezilienca se nanaša na posamezne dele nekega sistema, splošna rezilienca pa na učinke, ki jih imajo posamezni sistemi na spremembo celote in tako na celoten sistem (Walker 2013). Na tej podlagi lahko dopolnimo in zaokrožimo tudi naše ugotovitve o normativnem oz. etičnem vidiku rezilience: rezilienca je etično nedoločen pojem, ki ga moramo podrediti ustreznemu normativnemu in družbeno-teoretičnemu konceptu ter njemu ustreznemu namenu oz. načelom in vrednotam – šele nato je mogoče govoriti o slabi ali dobri rezilientnosti.

3. Teologalne kreposti in rezilientnost

Vprašanje, ki se ob raziskovanju rezilientnosti zastavlja raziskovalcu kreposti in teologu, je, kaj lahko k rezilientnosti prispevajo tri klasične teološke kreposti – vera, upanje in ljubezen. Naše izhodišče je, da pravi pomen verskih tradicij in refleksij ni v neposrednih rešitvah nastalih problemov, temveč na metaravni – oblikovati pomagajo duševno in duhovno infrastrukturo, temeljne drže in vzorce doživljanja in čutenja. Vse to pa je potrebno za iskanje rešitev s pravo perspektivo (Schneider in Vogt 2016, 196). V skladu s tem izhodiščem bomo v nadaljevanju proučili, kako so človekove temeljne drže povezane z vero, upanjem in ljubeznijo. Hipoteza, ki jo bomo dokazovali, je, da je dejavna in živa vera vir človekove rezilience – kar velja tudi za drugi dve teologalni kreposti.

Začnimo naš premislek o veri s premislekom o zaupanju. Biblični izraz za vero je *aman*. *Aman* pomeni zanašati se na Boga, mu zaupati ter na njegovo zanesljivost opirati razvijanje svoje trdnosti, zanesljivosti, tudi varnosti in trajnosti (Hieke 2009, 27). Vera je torej tesno prepletena z zaupanjem v Boga, zato lahko ugotovimo, da je vera vir človekove moči. To opažanje lahko dodatno utemeljimo in poglobimo s premislekom o pomenu človekovega občutka koherentnosti sveta in življenja ter povezanosti tega občutka z vero. Občutek koherentnosti zavzema osrednje mesto v pristupu t. i. *salutogeneze*. Ta termin je uvedel ameriško-izraelski medicinski sociolog Aaron Antonovsky za svoj pristop, ki se osredotoča na pozitivne dejavnike človekovega zdravja in dobrobiti (Antonovsky 1979; Schneider in Vogt 2016, 198). Antonovsky je izpostavil tri osrednje dejavnike zdravja: razumljivost, obvladljivost in smiselnost (Antonovsky 1997, 34). Razumljivost oz. zmožnost za razumevanje označuje človekovo sposobnost, da svoje življenje, svet, uspehe, pa tudi svoje probleme in obremenitve presoja v nekem večjem oz. širšem sklopu: razumljivi so, kadar so doživeti kot usklajeni in urejeni. Obvladljivost pomeni prepričanje, da človek svoje življenje lahko oblikuje ‚sam‘.⁵ Komponenta smi-

⁵ Besedo ‚sam‘ smo postavili v narekovaje, saj veren človek verjame, da je pravi stvarnik njegovega življenja Bog – in da sam, brez božje pomoči, dobrega življenja ne more gojiti, kar tudi poudarjamo v nada-

selnosti pa se tiče smiselnosti življenja in človekovega angažiranja. Antonovsky eksplicitno pravi, da je zaupanje v Boga lahko vir krepitve občutka koherence (Antonovsky 1979, 35). Vera v Boga je povezana z usmerjenostjo življenja, ki krizno dogajanje relativizira, ne da bi mu nerealistično skušalo odvzeti določeno (potencialno) škodljivost. To je možno zato, ker človek z vero v Boga presega osredišččnost v samem sebi, osredotočenost nase, na lastni jaz, in širi svoj pogled. To preseganje vključuje tri vidike (Sedmak 2013, 275–287): 1. Vera v Boga je relacijsko oz. odnosno dogajanje. Gre za zaupanje v »bližino Boga, ki ni neudeležen opazovalec, ampak je v odnosu do nas udeležen« (275; Roubalova idr. 2020, 199–203). 2. Kdor veruje v Boga, se nauči stvari sveta oz. svetne stvari relativizirati. O relativiziranju govorimo zato, ker jih je sposoben postaviti v določeno relacijo, razmerje oz. odnos – verujoči človek lahko z zaupanjem postavi svoje lastno življenje v večje oz. širše obzorje (Nguyen idr. 2020, 95–96). To lahko stori zato, ker je zmožen prisposodnega gledanja, doživljanja in razumevanja stvari skozi prilike, metafore, prisposodbe, simbole, ki kažejo na nekaj večjega ali predstavljajo nekaj večjega oz. presežnega (Sedmak 2013, 281; Vodičar 2017, 571–573). 3. Zadnji vidik je prav tako povezan z značilnim doživljanjem verujočega človeka. Verujoči človek svoje lastne identitete ne doživlja, kot da je njegov lastni dosežek, temveč kot dar Boga (Sedmak 2013, 284–287; Platovnjak 2017a, 341; Platovnjak in Svetelj 2019, 674–675, 679–680).

„Relativiziranje“⁶ pomena samega sebe, stvari, dogodkov, pa tudi (lastnih) problemov, ki je povezano s temeljno držo vere, implicira določeno spokojnost, sproščenost, duhovni mir (nem. *Gelassenheit*) (Schneider in Vogt 2016, 199). Pri tem velja opozoriti na naslednji „paradoks“: spokojnost, ki je temelj in sestavni del vere, ne vodi v kako pasivno držo, prav nasprotno – omogoča pripravljenost za delovanje, ki pa se ne izčrpa v praznem ali plitvem kratkotrajnem aktivizmu, ampak temelji na zaupanju v Boga, ki zagotavlja smiselnost (Pavlikova in Mahrik 2020, 152) in omogoča premagati tudi na videz nerešljive situacije in probleme. V raziskovanju rezilientnosti imata tu pojma „obvladovanja“ in „delovanja“ oz. „zmožnosti ali sposobnosti za delovanje“ pomembno vlogo. En vidik te razsežnosti rezilientnosti je, da so ljudje rezilientni toliko bolj, kolikor manj sami sebe vidijo v vlogi žrtve – kolikor bolj na situacijo gledajo kot na nekaj, kar lahko obvladajo „sami“, in kolikor več prostora za delovanje oz. ravnanje vidijo ali se jim odpira oz. si ga odpirajo (Schneider in Vogt 2016, 199; Erzar 2019, 12) – to Clemens Sedmak imenuje „razsežnost kontrole“ (2013, 30). Tu spet velja omeniti „paradoks“: preveč nadzora vsekakor povzroča določeno izgubo nadzora – in pred pretiranim nadzorom nas varuje spokojnost. Tisti, ki skuša imeti vse pod nadzorom, ne more pustiti ničemur, da „teče“, in tako ne more ničesar spustiti iz rok. Tako vidimo, da vzrok blokade delovanja ni spokojnost, ampak njeno pomanjkanje. Utvara nadzora, ki želi izklju-

ljevanju članka. Besedo „sam“ je tukaj treba razumeti kot nasprotje pasivne drže – prepričanja, da ne moremo storiti nič, obupanosti, malodušja itd.

⁶ Pri tem seveda ni mišljen etični relativizem (da je vsaka vrednota relativna in da nima nobenega smisla govoriti o kaki objektivni, še manj absolutni resnici ali vrednoti), ampak relativiziranje v smislu postavljanja stvari v širši okvir, o katerem smo govorili zgoraj.

čiti vsako negotovost, ki drži vse v rokah oz. bolje rečeno želi vse držati v rokah in nadzorovati, povzroča ohromitev. Nasprotno pa ima zaupanje podoben učinek kot spokojnost. Samo tisti, ki zaupa v nosilnost tal, lahko stopa naprej – tistega, ki nima zaupanja, obvladuje nedoločen, hromeč strah oz. tesnoba. Zmožnost delovanja kaže na zaupanje, s katerim je povezana oz. ga predpostavlja.

Rezultat dosedanjega premisleka je, da vera prispeva h krepitvi občutka koherentnosti. To spoznanje je mogoče še nadgraditi. Razumljivost, obvladljivost in smiselnost so povezane z ‚optimistično‘ držo. S tem mislimo na zaupanje, da bodo stvari nekako vendarle šle naprej – da ima človek še nekaj pred seboj, da lahko iz sebe še kaj naredi, da lahko začne še kaj novega itd. To v prihodnost usmerjeno zaupanje imenujemo ‚upanje‘ (Schneider in Vogt 2016, 199). Če upoštevamo, da sta občutek, da je nekaj možno, in pripravljenost za delovanje sestavna dela zmožnosti za delovanje, potem lahko rečemo, da je upanje eden ključnih virov rezilience (prim. Sedmak 2013, 317) – upanje je središčna moč, ki človeku omogoča biti dejaven (Bogaczyk-Vormayr 2012, 16).

Za pravo rezilientnost je pomembno pravo razmerje ravnotežja med rezistenco, prilagoditvijo in preobrazbo (Vogt 2015). To razmerje ravnotežja je v sistemskem raziskovanju rezilience predmet intenzivnih razprav. Ravnotežje med trojim zasledimo tudi v psiholoških konceptih rezilience (Fröschl 2016, 320), kjer je rezilientna razumljena različno. Prvič, kot rezistentnost na stres – tu je v središču pozornosti robustnost. Drugič, rezistenca kot hitra regeneracija: proces prilagoditve temelji na samoregulativnih zmožnostih, da po obremenitvi pridemo nazaj v stanje stabilnosti. Tretji koncept rezilience se osredotoča na zmožnost preoblikovanja po travmatičnih dogodkih: prizadeti tedaj lahko spremenijo način ravnanja ter doživljanja in razmišljanja. To se v strokovni literaturi imenuje ‚posttravmatično zorenje‘ (Fröschl 2016, 320). O zorenju oz. rasti govorimo zato, ker lahko travmatična doživetja postanejo motor preobrazbe – travma prizadetega v njegovem življenju postavi na točko obrata (Joseph 2015, 9). Važni predpostavki pri tem sta, (1) da posameznik sprejme realnost, kakršna dejansko je, si ne laže, se ne slepi oz. ne zateka k potlačitvam in (2) da nesrečnosti ne sprejema kot nujni del življenja. Naslednja pomembna komponenta rezilientnosti je ‚toleranca do dvoumnosti‘, o kateri v navezavi na psihologinjo Pauline Boss (2006) govori Elias Stangl (2016, 215). Vera je pozitiven dejavnik oblikovanja te tolerance. Da sprejemanje dvoumnosti, negotovosti in trpnosti v smislu podvrženosti raznim silam in dejavnikom, ki jih ne nadzorujemo in ne moremo nadzorovati, ne vodi v pasivnost, brezperspektivnost, nepotešenost ter občutek vseenosti, pa je potrebno upanje. Upanje nas motivira, da situacijo dojemamo stvarno in odgovorno, da se za tako dojemanje dejavno potrudimo in se na situacijo ustrezno odzivamo. Upanje ima to moč zato, ker v situacijo vnaša dodatno razsežnost prihodnosti – upanje je drža pričakovanja, ki predvideva spremembo, nekaj novega in s tem, kot že rečeno, nudi več kot le nadaljevanje obstoječega stanja (Sedmak 2013, 317). Tisti, ki upa, upa na dober izid svojega ravnanja, tudi če to iz dane situacije ni ravno razvidno. Z razširitvijo ali spremembo perspektive lahko spoznamo ali uvidimo, kako lahko položaj izboljšamo – in da je na voljo še veliko oz. dovolj manevrskega prostora (Schneider

in Vogt 2016, 200).

Ustrezno ravnotežje med sprejemanjem bivanja in upanjem kot pomembnim dejavnikom rezilientnosti se odraža v vzajemnem učinkovanju med izkušnjami trpljenja in zorenjem. Iz tega sledi, da ranljivosti ne smemo preprosto enačiti s šibkostjo. Zares močni lahko postanemo samo zato, ker smo ranljivi. Samo kdor je ranljiv, kdor lahko utрпи poškodbe, kdor je lahko prizadet, je zmožen zoreti – kajti samo ranljivost nas lahko naredi zares odprte tako za drugega kot za popolnoma oz. radikalno drugega, tj. za Boga (Strahovnik 2018, 308). Skozi to odprtost pa se šibkost preobrazi v moč. O tem lahko beremo tudi v Drugem pismu apostola Pavla Korinčanom: samo takrat, ko sem šibek, sem resnično močan (2 Kor 12,10). Rezilienca je potemtakem več kot gola varnost in zaščita pred ranjenostjo. Omenjeno medsebojno razmerje in učinkovanje med ranljivostjo in zorenjem temelji na tem, da so meje človekovega lastnega jaza porozne, prepustne – prepustne za drugega, za njegovo trpljenje, njegova upanja ter njegove skrbi. Tisti, ki je ranljiv, pusti, da se ga dotaknejo stiske ali potrebe drugega (Schneider in Vogt 2016, 202). To krepost krščanska tradicija imenuje usmiljenost. Kdor je usmiljen, ima odprto srce za stiske in skrbi drugega in je z drugim solidaren. Papež Frančišek v svoji poslanici za svetovni dan miru 1. januarja 2016 govori o »spreobrnitvi srca«, ki nas usposablja za to, da smo »s pristno solidarnostjo« odprti drugim (Frančišek 2015, tč. 5). Nasprotje odprtega srca je brezbržnost⁷ (tč. 2–5). Značilnost brezbržnosti je zaprtost brez upoštevanja drugega, zaprtost, ki zapira oči, da ne bi videli, kaj nas obdaja, da se nas težave drugih ne bi dotaknile (tč. 3). Brezbržnost, ugotavlja papež Frančišek, povzroča zaprtost (vase) (tč. 3), pasivnost in neangažiranost (tč. 4). Podobno Papež Benedikt XVI. v okrožnici „Bog je ljubezen“ govori o „pozornosti srca“, o „srčni omiki“ in o „srcu, ki vidi“. »Kristjanov program, to je program usmiljenega Samarijana, je Jezusov program, je „srce, ki vidi“. To srce vidi, kje je potrebna ljubezen, in ravna v skladu s tem.« (Benedikt XVI. 2006, tč. 31)

V diametralnem nasprotju z brezbržnostjo je tudi ljubezen. Skozi ljubezen stvari in ljudje udarjajo po človekovi brezbržnosti, se vanjo zaganjajo, jo prebijajo (Sedmak 2013, 348ff). Tisti, ki ljubi, tistega skrbi in mu je nekaj mar, tisti, ki ljubi, temu nekaj leži na srcu. Tisti, ki ljubi, se odpre, tistemu, ki ljubi, ni več mar samo zase, tisti, ki ljubi, razširi meje lastnega jaza in vstopi v odnos z drugim. Tisti, ki ljubi, poveže lastno blaginjo, lastno dobro z dobrim drugega (prim. Sedmak 2013, 353). Odnos ljubezni človeka ne pusti hladnega – ko ljubimo, med nami nastane nekakšna povezava, „žica“, ki vibrira (Rosa 2016, 24): med menoj in Teboj, med nami in svetom. Sociolog Hartmut Rosa ta fenomen imenuje resonanca. V resonanci drugi vstopi z menoj v tak odnos, da se ob tem sam spremenim – ljubezen je moč, ki preobraža (Schneider in Vogt 2016, 203). Ljubezen presega reaktivno stremljenje po varnosti, nadzoru in zaščiti pred ranjenostjo ter nas potiska v smeri osvoboditve od strahu, ki ovira (dejavno) odprtost za drugega in solidarnost z njim. Ljubezen nas osvobaja svetnih odnosov, ki to odprtost zavirajo. Medtem ko

⁷ Za dopolnitev in poglobitev razumevanja škodljivosti brezbržnosti oz. ravnodušnosti v smeri, ki jo odpira ta članek, gl. Halík 2010.

omenjeni strah ovira človekovo zmožnost povezati se s svetom, vstopiti v ‚soro-dnost‘ s svetom, v vzajemne odnose s svetom, nas ljubezen nasprotno sili v odpr-tost drugemu: da gremo drugemu naproti. Ljubezen je zato dialoški odnos do sveta, ki ga zaznamujeta odzivnost in resonanca. Skozi ljubezen dobijo stvari in ljudje pomen oz. smisel (Sedmak 2013, 349). Kolikor nas ljubezen osvobaja strahu za nas same, toliko nas dela odprte za druge in drugo, spodbuja radovednost in širi perspektive. Učinkovanje pa gre tudi v drugi smeri: ljubezen je usmerjenost na bližnjega, ki osvobaja in preobraža.

Vse te lastnosti ljubezni kažejo, da ljubezen pravzaprav implicira rezilientnost – spokojnost, osvobojenost od strahu, sposobnost sprejemati dvoumnost in ne-gotovost, pa tudi upanje in vera (obe z ljubeznijo tesno prepleteni) so namreč značilnosti in dejavniki rezilientne osebnosti. Zato nam raziskovanje rezilientnosti lahko pomaga bolje razumeti ljubezen, pa tudi kreposti vere in upanja. Raziskova-nje rezilientnosti lahko tako razgali ‚vero‘, ki jo obvladuje strah, utopično in stvar-nost zanikujoče ali zavračajoče ‚upanje‘, pa tudi suženjske ali posedovalne oblike ‚ljubezni‘. Prave krščanske božje kreposti so tiste zmožnosti, razpoloženja oz. ha-bitusi, ki se dejansko izkažejo kot moč, ki relativizira goli posvetni strah, ga prese-ga, od njega osvobaja, motivira za kritično in stvarno gledanje ter omogoča svo-bodno ravnanje in usmerjenost k drugemu. Tisti, ki zaupa Bogu oz. v Boga in ki se prepusti, da ga nosi njegova ljubezen, lahko skozi hodi življenje poln zaupanja, spokojno sprejema izzive ter zna živeti z negotovostjo: vera osvobaja od prežeto-sti s strahom, da mora biti vse pod našim nadzorom. Upanje nas motivira za zau-pane, ki se ne pusti kar tako zlomiti kljub domnevno nespremenljivim dejstvom. Kdor zna upati, se ne počuti, da je nemočno prepuščen svetu, njegovim silam, preobratom – in ga ne bodo premagali strahovi. Tisti, ki ima upanje, vidi perspek-tivo za ravnanje in prostor za lastno učinkovanje. Gonilna sila, ki celoti daje težo, pa je ljubezen. Ljubezen nas osvobaja od strahu zase in nas osvobaja za svobodno (naklonjeno) pozornost do stvarstva in drugega. Tisti, ki ljubi, se odpre za veselja, upanja, skrbi in stiske drugih ljudi – in je sposoben z njimi biti v odnosu resonan-ce. Za tistega, ki ljubi, so drugi in svet – kljub pomanjkljivostim, slabostim in šib-kostim – zanimivi, vznemirljivi, mikavni, poživljajoči, spodbujajoči in navdihujoči (Schneider in Vogt 2016, 203–204).

4. Rezilientna Cerkev je odzivna Cerkev

Religiozne drže in prakse, ki osvobajajo od strahu, napotujejo na razumevanje re-zilience, pri kateri gre za več kot zgolj za zaščito lastne identitete. Konstitutivnega pomena za to je odnosno-dialoško razmerje do sveta. Izzivov in nevarnosti se pri tej perspektivi ne bomo samo (o)branili, ampak jih bomo v pripravljenosti, da se preobrazimo, in kot priložnosti za učenje tudi sprejeli. V katoliški teologiji se je za opis takšnega odnosa do sveta uveljavil pojem ‚znamenja časa‘ – treba je prouče-vati znamenja časa oz. znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija. V pasto-ralni konstituciji drugega vatikanskega koncila „O Cerkvi v sedanjem svetu“ (v na-

daljevanju GS) (tč. 4) je to sprejeto kot načelo teološkega tolmačenja stvarnosti, iz katerega izhajata tako samorazumevanje Cerkve kot njen odnos do sveta. Drugi vatikanski koncil postavlja Cerkev v središče sveta – z nalogo, da se svetu in njegovim vprašanjem odpre, da z njim išče dialog. S tem povezano je tudi pojmovanje teologije in verske prakse, ki vedno pristopa h konkretnim situacijam, v katerih je človek – in na tej podlagi in v tem kontekstu oblikuje svoj pristop. Izhodišče predstavljajo človeška vprašanja, na katera je treba odgovoriti. Za vodilno prisposodbo znamenj časa je značilna shema ‚vprašanje – odgovor‘. To shemo lahko interpretiramo tudi kot strategijo rezilientnosti. Tako je bila v poročilu raziskovalnega združenja Fit for Change rezilienca označena prav kot odzivna strategija (Schneider in Vogt 2016, 204), torej temeljna kompetenca, da smo lahko kos nepredvidenim dogodkom, motnjam in strukturnim prelomom, kakršnih še nismo poznali, videli, doživeli (Vogt 2015, 15). Odziv na te se ne omejuje samo na kratkotrajno obrambo pred nevarnostjo, vključuje tudi učenje, kako v spremenjenih razmerah živeti na dolgi rok (Schneider in Vogt 2016, 205). Tudi to je zmožnost odzivanja, v katerem odzivi privzemajo dialoško obliko. V taki drži upoštevamo in vidimo globinske razsežnosti ter spreminjevalne učinke izzivov in jih pretopimo v svoj lastni sistem. To je točka, v kateri lahko premislek o rezilienci povežemo s preišljevanji o »odzivni Cerkvi« (Lewis 2007). Cerkev se prenavlja ko gre na robove, margine, obrobja, se odziva in odgovarja na ‚znamenja časov‘, torej ko vidi svoje poslanstvo v tem, da služi svetu (Frančišek 2014, tč. 41). Pogled na številne prelome, prevrate, preobrate in preporode v dvatisočletni zgodovini Cerkve pokaže, da njena impresivna rezilienca ni preprosto rezultat trdega vztrajanja na tradiciji, temveč izhaja iz tega, da se je Cerkev ob spoštovanju izročila obenem vedno znova tudi (korenito) preobražala – k temu jo vseskozi sili tudi refleksija o izvornem poslanstvu Cerkve in diakonskemu služenju (Slatinek 2019; Kompan Erzar 2020, 9–10). Ravno takrat, ko se Cerkev odpre in naredi ranljivo, sledi svoji nalogi. S tem krepi svojo institucionalno zmožnost učenja in rezilientnost. Cerkev lahko upraviči in zagotovi svoj obstoj samo tako, da je njena primarna skrb usoda konkretnega in današnjega človeka (še posebej revnih in ogroženih vseh vrst) – tako njegova radost in upanje kot tudi žalost in tesnoba (GS, tč. 1). Samo, če se Cerkev brez zadržkov in pogumno prepusti vprašanju in problemom človeka, pa tudi drugih ustvarjenih bitij, je pristna, obstaja na način, ki je v skladu z njeno lastno identiteto in jo dela rezilientno (Schneider in Vogt 2016, 205).

Kratika

GS – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 2004 [Gaudium et spes].

Reference

- Antonovsky, Aaron.** 1979. *Health, Stress and Coping*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- . 1997. *Salutogenese: Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen: DGTV.
- Benedikt XVI.** 2006. Okrožnica Bog je ljubezen [Deus caritas est]. Ljubljana: Družina.
- Bogaczyk-Vormayr, Małgorzata.** 2012. Vom Scheitern und Neubeginnen: Ein philosophischer Beitrag zur Resilienzforschung. *Salzburger Beiträge zur Sozialethik*, št. 1 (junij). <http://www.ifz-salzburg.at/uploads/WP.Vormayr.SBSE.1.20121.pdf> (pridobljeno 20. avgusta 2020).
- Boss, Pauline.** 2006. *Loss, Trauma, and Resilience: Therapeutic Work with Ambiguous Loss*. New York: W. W. Norton & Company.
- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–65.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 2004. Cerkev v sedanjem svetu [Gaudium et Spes]. Pastoralna konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 570–667. Ljubljana: Družina.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:9–16.
- Frančiček.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Premagaj brezbriznost in osvoji mir: poslanica za svetovni dan miru 1. januarja 2016. Ljubljana: Družina.
- Fröschl, Monika.** 2016. Verwundet reifen: Salutogenese und Resilienz als hoffnungsvolle Zukunftsperspektive. *Stimmen der Zeit* 141, št. 5:315–322.
- Haken, Herman.** 1995. *Erfolgsgeheimnisse der Natur: Synergetik; Die Lehre vom Zusammenwirken*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Halík, Tomáš.** 2010. *Dotakni se ran: duhovnost neravnodušnosti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Hieke, Thomas.** 2009. »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (Jes 7,9): Die Rede vom Glauben im Alten Testament. *Theologie und Glaube* 99:27–41.
- Horx, Matthias.** 2011. *Das Megatrendprinzip: Wie die Welt von morgen entsteht*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Joseph, Stephen.** 2015. *Was uns nicht umbringt: Wie es Menschen gelingt, aus Schicksalsschlägen und traumatischen Erfahrungen gestärkt hervorzugehen*. Berlin: Springer.
- Kompan Erzar, Katarina Lia.** 2020. Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževga razmišljanja o mladih. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:7–21.
- Lewis, Albert.** 2007. *Responsorisch Kirche sein: Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*. Berlin: Lit.
- Nietzsche, Friedrich.** 1989a. *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom*. V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*, 5–106. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1989b. *Ecce homo: Kako postaneš kar si*. V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*, 153–268. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nussbaum, Martha C.** 2001. *Women and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Pavlikova, Martina, in Tibor Mahrik.** 2020. Auden's creative collision with Kierkegaard. *XLinguae* 13, št. 3:145–156.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Platovnjak, Ivan.** 2017a. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- . 2017b. The Role of (Christian) Spirituality in the Economy in the Light of Laudato si'. *Synthesis philosophica* 67, št. 1:73–86.
- . 2019. The Ecological Spirituality in the Light of Laudato si'. *Nova prisutnost* 17, št. 1:75–91.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682.
- Quang Hung Nguyen, Katarina Valčova, Venera G. Zakirova, Anna A. Larionova in Natalia I. Lapidus.** 2020. Western science, religion and Vietnamese traditional culture: harmony or antagonism? *XLinguae* 13, št. 3:94–113.
- Rifkin, Jeremy.** 2020. We are now facing in real time how fast the global economy can collapse. Intervju z Jeremym Rifkinom (David Torcasso). *Handelszeitung*, 3. 4. <https://www.handelszeitung.ch/unternehmen/jeremy-rifkin-we-are-now-facing-real-time-how-fast-global-economy-can-collapse> (pridobljeno 20. avgusta 2020).
- Rosa, Hartmut.** 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

- Roubalova, Marie, Olga A. Kalugina, Roman Kralik in Peter Kondrla.** 2020. The end of the Kingdom of Judah and its echoes in the Jewish calendar. *XLinguae* 13, št. 3:14–205.
- Sautermeister, Jochen.** 2016. Resilienz zwischen Selbstoptimierung und Identitätsbildung. *Münchener Theologische Zeitschrift* 67, št. 3:209–223.
- Schneider, Martin, in Markus Vogt.** 2016. Glaube, Hoffnung, Liebe als Resilienzfaktoren: Theologisch-ethische Erkundungen. *Münchener Theologische Zeitschrift* 67, št. 3:195–208.
- Sedmak, Clemens.** 2013. *Innerlichkeit und Kraft: Studie über epistemische Resilienz*. Freiburg: Herder.
- Sen, Amartya Kumar.** 1981. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Oxford University Press.
- . *Development as Freedom*. 2001. Oxford: Oxford University Press.
- Slatinek, Stanislav.** 2019. ‚Pastoralna v spreobrnjenju‘ papeža Frančiška in izzivi za prenovno Cerkev v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1063–1073.
- Stangl, Elias D.** 2016. *Resilienz durch Glauben? Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen*. Ostfildern: Grünewald.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- Taleb, Nassim Nicholas.** 2010. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House.
- Thuc Thi Nguyen, Quy Thi Thanh Truong, Michal Valčo, Maria A. Khvatova in Andrey A. Tyazhelnikov.** 2020. Christian Theological Views on Industrial Revolutions and Related Ethical Challenges: A Western (And a Global) Perspective. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:177–190.
- Vodičar, Janez.** 2017. Živa metafora kot možna pot do transcendence. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:565–576.
- Vodičar, Janez, in Józef Stala.** 2018. Monoteizem in okoljska vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:415–427.
- Vogt, Markus.** 2015. Zauberwort Resilienz: Eine Begriffsklärung. Bayerischer Forschungsvorband ForChange, Working Paper 2. <http://resilienz.hypotheses.org/wp2> (pridobljeno 20. avgusta 2020).
- Vogt, Markus, in Martin Schneider.** 2016. Zauberwort Resilienz. Analysen zum interdisziplinären Gehalt eines schillernden Begriffs. *Münchener Theologische Zeitschrift* 67, št. 3:180–194.
- Walker, Brian.** 2013. What is Resilience? (Project Syndicate: The World's Opinion Page, 5. julij 2013). <https://www.project-syndicate.org/commentary/what-is-resilience-by-brian-walker> (pridobljeno 20. avgusta 2020).
- Žalec, Bojan.** 2008a. Possibilities of a universalistic ethics: the capabilities approach. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Surviving Globalization: The Uneasy Gift of Interdependence*, 33–58. Berlin: Lit.
- . 2008b. Od radikalne interpretacije do etike zmožnosti: filozofska razprava o možnostih in pogojih (medkulturnega) dialoga. *Šolsko polje* 19, št. 5–6:73–89.
- . 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 281—292

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 316.74

DOI: 10.34291/BV2020/02/Klun

© 2020 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta

Resilience and Resonance: Searching for a New Attitude towards the World

Povzetek: Nemški sociolog Hartmut Rosa analizira razvoj modernosti s časovnega vidika pospeševanja. Čeprav se zdi, da nam današnja tehnologija prihrani veliko časa in povečuje naš nadzor nad svetom, pa v svojem življenju paradoksalno doživljamo vse večje pomanjkanje časa in nenehen časovni pritisk. Nedavna pandemija je tej spirali pospeševanja zadala velik udarec, saj je celotno družbeno in ekonomsko življenje privedla do skoraj popolne zaustavitve. To za nevzdržen tempo sodobnega življenja sicer ne more biti rešitev, kljub temu pa razkriva potrebo po globlji spremembi naše drže do sveta – in do življenja samega. Rosa to novo držo imenuje ‚resonanca‘. Prispevek zoperstavlja pojem resonance danes zelo aktualnemu pojmu ‚rezilience‘ in obenem med resonanco ter nekaterimi sodobnimi filozofskimi pristopi, ki so temu Rosovemu pojmu zelo blizu, vzpostavlja dialog.

Ključne besede: rezilienca, resonanca, pandemija, Hartmut Rosa, pospeševanje, zaustavitev

Abstract: German sociologist Hartmut Rosa analyses the development of modernity under the temporal aspect of acceleration. Today, technology seems to help us save time and increase our control over the world, but, paradoxically, in our lives we are experiencing an ever-increasing lack of time, and constant time pressure. The recent pandemic has delivered a huge blow to this spiral of acceleration and has almost brought our entire social and economic life to a complete standstill. This cannot be a solution for the frenetic pace of contemporary life, but it nevertheless reveals the need for a deeper change in our attitude towards the world, and towards life itself. Rosa calls this new attitude ‚resonance‘. In the present paper I want to contrast this notion of resonance with today’s much advocated notion of ‚resilience‘, as well as establishing a dialogue between resonance and some current philosophical approaches which come very close to this concept of Rosa.

Keywords: resilience, resonance, pandemic, Hartmut Rosa, acceleration, standstill

1. Uvod

Osrednji sogovornik v prispevku je nemški sociolog Hartmut Rosa, ki je zaslovel s tezo, da je razvoj moderne družbe pogojen s spreminjanjem časovnih struktur tako na družbeni kot tudi na individualni ravni, ta hitrost spreminjanja pa se nenehno povečuje. Zato je pojem pospeševanja (nem. *Beschleunigung*; angl. *acceleration*) ključna kategorija Rosovih analiz. Sodobna družba in človek v njej sta izpostavljena imperativu, da je treba pospeševati tako delovne procese kot svoje lastno življenje – kar prinaša paradoksalno posledico, da človek kljub časovni optimizaciji svojih dejavnosti doživlja vse večje pomanjkanje časa. Pri tem je zanimiv Rosov metodološki pristop, ki ima izrazito filozofsko ozadje. Rosa namreč pri sociološki analizi družbe postavlja ‚transcendentalno‘ vprašanje, kako je strukturiran čas, ki delovanje sodobne družbe pogojuje. Že za Kanta ima čas transcendentalni značaj, ker omogoča naše izkustvo sveta: vnaprejšnje časovne strukture v subjektu – kar Kant obravnava pod pojmom shematizma – določajo, kako se razumevanje sveta vzpostavlja. Podoben pristop razvije Heidegger v svoji fenomenologiji, ko v delu *Bit in čas* prihaja do predhodnega zaključka, da je struktura časovnosti tista, ki pogojuje razumevanje in smisel biti. Rosa je navdih za svojo osrednjo tezo črpal pri različnih filozofskih virih in tudi sicer njegovo sociologijo zaznamuje velika bližina filozofskim vprašanjem.¹ V svojem prvem velikem delu kar naravnost pravi, da ga v zadnji instanci zanima »sociologija dobrega življenja« (Rosa 2013, 32). Vprašanje dobrega življenja pa je središčno tudi za filozofijo od njenih grških začetkov dalje.

Rosove teze so znova postale aktualne ob izbruhu epidemije COVID-19 – pri ustavljanju javnega življenja v prizadetih državah. Zaustavitev ali *lockdown* je zajela vse podsisteme družbenega dogajanja in je bila v moderni družbi brez primere – za razliko od nenehnega pospeševanja je v trenutku prišlo do njegovega diametralnega nasprotja, namreč do popolne zaustavitve. Ta se je preselila tudi na osebno raven: mnogi ljudje, ki so prej trpeli pod pritiskom časa, so naenkrat imeli časa dovolj ali celo preveč. Radikalna sprememba načina življenja je omogočila kritično distanco do doslej ustaljenega načina življenja in privedla do intenzivnega spraševanja, kaj je v življenju zares potrebno in pomembno. Ali je zaustavitev res zgolj prehodna motnja, ki jo je treba čim prej odpraviti in se vrniti v stare tirnice življenja? Ali pa je izkustvo zaustavitve priložnost za razmislek o možnosti drugačnega življenja, ki bi znalo ujetost v začarani krog pospeševanja preseči? Pandemija je obenem razkrila ranljivost ne zgolj posameznika, temveč celotne družbe, zato se je vse večkrat omenjala odpornost ali rezilientnost – tako na individualni kot tudi na kolektivni ravni. Toda v čem je bistvo odpornosti oziroma trdoživosti? Seveda gre v prvi vrsti za biološko odpornost, ki je materialna osnova življenja. Toda človekovo življenje ni zgolj biološko, temveč tudi duševno, duhovno in družbeno. Na tej ravni – onkraj golega fizičnega preživetja – se zastavlja vprašanje ‚dobrega‘ življenja; odgovor nanj

¹ Hartmut Rosa je najprej študiral politologijo, filozofijo in germanistiko, za doktorat pa je izbral temo politične filozofije Charlesa Taylorja (1997). Habilitiral se je na področjih politologije in sociologije (2004) in kmalu zatem dobil profesorsko mesto za splošno in teoretsko sociologijo na Univerzi v Jeni, kjer predava še danes. Od leta 2013 je tudi direktor raziskovalne ustanove Max-Weber-Kolleg v Erfurtu, pri čemer je Max Weber v Rosovih socioloških študijah ena od pomembnih referenc.

pa človeku ni ‚dan‘, temveč mu je ‚zadan‘. Človek mora šele spoznati, kdo v resnici je (spoznanje), in kako naj doseže dovršeno ali izpolnjeno življenje (delovanje). Odpornost ali rezilientnost torej zahteva širši razmislek o človekovem načinu življenja in v ta kontekst lahko vključimo Rosov zagovor ‚resonance‘. Z njo želi pokazati takšno človekovo držo do sveta, ki bi sedanjí drži nenehnega hitenja in pospeševanja predstavljala alternativo. Pojem resonance, ki ga obširno razvija v delu s prav takim naslovom (2019 [2016]), je Rosa (2018) nadgradil z eseji o ‚nerazpoložljivosti‘ (*Unverfügbarkeit*). V obeh delih lahko odkrijemo možnosti za poglobljen razmislek o človekovi odpornosti (rezilienci) v sedanjih kriznih časih.²

V članku bo najprej predstavljena (1) Rosova teorija družbenega pospeševanja, ki je doživela nepričakovan (2) izziv s pojavom epidemije COVID-19. Nato bo predstavljeno Rosovo (3) razumevanje resonance kot nove drže do sveta, prikazane pa bodo še vzporednice s filozofskimi tezami nekaterih fenomenoloških mislecev. V zaključnem razdelku bo (4) razmislek o rezilienci in resonanci povezan s fenomenom religije, ki v sebi nosi temeljno ‚resonančno‘ strukturo.

2. Hartmut Rosa in družba pospeševanja

Leta 2005 je pod naslovom *Pospeševanje: Spreminjanje časovnih struktur v modernosti* izšlo Rosovo habilitacijsko delo, ki pa je večji odziv doživelo šele z angleškim prevodom v letu 2013. Rosa uporablja zanimiv pristop, ker poskuša razvoj novega veka ali moderne dobe (ki je tesno povezana z nastankom sodobne znatnosti) analizirati z vidika časovnih struktur. V filozofiji se je podobnega podviga lotil Martin Heidegger, ko je želel pokazati, da različna filozofska razumevanja stvarnosti (‚biti‘) v zgodovini pogojuje različno razumevanje časa kot ozadja za razumevanje. Rosa torej ne pravi le, da se je modernost oblikovala v ‚času‘ (kar bi bila trivialna teza), temveč da modernost prinaša preoblikovanje ‚časa‘ – da gre za spremembo časovnih struktur, ki so vplivale na nastanek in razvoj modernosti. Da je prav hitrost ena izmed ključnih karakteristik sodobnosti, je poudarjal že francoski filozof Paul Virilio. Toda Rosa je napravil še korak naprej, ker je pokazal, da je ključnega pomena nenehno naraščanje hitrosti oziroma pospeševanje – časovno strukturo modernosti tvori pospeševanje. Pri tem imamo opravka z zanimivim paradoksom. Kljub znanstveno-tehničnim izboljšavam, ki omogočajo, da dejavnosti opravljamo hitreje in časovno učinkoviteje, smo vse bolj zaposleni in pod vse večjim pritiskom časa.³ Ob tem je razvidno tudi medsebojno pogojevanje indivi-

² Pojem ‚reziliencie‘ se v Rosovih delih ne pojavlja, ga pa v tem članku uporabljamo zaradi uredniškega tematskega okvira (etike) rezilientnosti. Prevzeta beseda ‚rezilienca‘ se sicer v slovenski strokovni literaturi (zlasti v psihologiji in medicini) pojavlja, nima pa enoznačnega slovenskega prevoda. Kar je tukaj mišljeno kot rezilienca, je predvsem človekova sposobnost, da ne podleže izzivom, ki ogrožajo njegov način življenja ali celo življenje kot tako, in konotira specifično odpornost. Odločitev za uporabo prevzete besede je povezana z drugo, ki se je v slovenskem strokovnem jeziku prav tako ustalila, namreč z resonanco. Temeljna teza članka (ki hkrati ni Rosova teza) je, da pojem resonance ponuja pomemben potencial za poglobitev pojma reziliencie, ki je v sedanjem kriznem času eden od dezideratov.

³ Pri tem bi bilo zanimivo zasledovati Webrovo tezo o protestantski etiki in razvoju kapitalizma v moderni dobi. Že Weber omenja protestantski odnos do časa, ko citira prezbiterijanca Richarda Baxterja, ki

dualne in socialne razsežnosti – časovne strukture so kolektivne in zaznamujejo celotno družbo, zato ima posameznik pri času in nadzoru nad individualnim tempom življenja omejen manevrski prostor svobode.

Rosa zasnuje celovito teorijo družbenega pospeševanja, ki jo predstavlja skozi tri razsežnosti. Prvo razsežnost predstavlja »tehnično pospeševanje« (2013, 97). Moderna znanost je doživela ekspanzijo zaradi uporabe svojih odkritij v tehniki in tehnologiji. Dejavnosti in procesi, ki jih je izvajal človek, so ob tehničnem napredku postajali vse hitrejši in skrajševali čas, potreben za njihovo izvedbo. Rosa se osredotoča na tri vidike pospeševanja. Prvi je v zvezi s prevozom, ki povzroča spremembe v našem odnosu do prostora – vemo, kako zahtevno in zamudno je bilo nekoč premagovati velike geografske razdalje in kako je tehnični napredek pohitрил potovanja v prostoru. Drugi vidik je komunikacija, ki zaznamuje odnos med ljudmi. Različni tehnični pripomočki – pomislimo samo na mobilni telefon – so hitrost komunikacije povsem preobrazili. Pospeševanje komunikacije vpliva na naše medsebojne odnose, tako na individualni kot na kolektivni ravni. In potem je še tretji vidik, namreč pospeševanje v odnosu do stvari. To Rosa povzema s pojmom (hitrosti) produkcije (in reprodukcije). Včasih so stvari izdelovali v dolgih postopkih in naj bi jih tudi dlje uporabljali, danes pa je tehnična proizvodnja pod pritiskom, da izdelek izdela v najkrajšem možnem času. Obenem pospeševanje produkcije dolgemu trajanju izdelkov ni naklonjeno – pospešena je tudi njihova (iz)raba. Če se zavemo, da tehnični svet vpliva na vse pore našega življenja, potem je jasno, da se ob tehničnem pospeševanju spreminja človekov odnos do časa nasploh.

Drugo razsežnost družbenega pospeševanja predstavljajo »družbene spremembe« (2013, 108). V družbi ustaljeni vzorci delovanja so v zgodovini pogosto trajali več generacij. Danes je hitrost družbenih sprememb tolikšna, da se dogajajo že znotraj ene same generacije. Kot primer Rosa navaja nestabilnost družine ter naraščajoče število ločitev in porok v enem samem življenju. Tudi drugi sociologi menijo, da so v sodobnosti družbene strukture podvržene ,utekočinjanju', ta ,likvidnost' pa predstavlja nasprotje stabilnosti in trdnosti (Bauman 2002). Če so bili včasih starejši ljudje spoštovani zaradi svojih izkušenj in modrosti, so danes vse bolj ,zastareli' – kajti svet se vrti vse hitreje in mladi imajo dostop do izkušenj, ki jih starejši sploh ne poznajo. Družbene spremembe so tesno povezane s tehničnimi spremembami: če vzamemo kot primer samo razvoj računalništva, opazimo nenehno optimiziranje strojne in programske opreme. To vpliva na družbene spremembe (npr. klasično: spletno nakupovanje) in – kar je tu bistveno – na naraščanje tempa, s katerim se te spremembe dogajajo.

Tretja razsežnost družbenega pospeševanja zadeva individualno življenje posameznika. Ta je soočen s fenomenom, ki ga lahko imenujemo vse hitrejši ,tempo življenja' (Rosa 2013, 120). Opredelimo ga lahko kot povečevanje števila izkustev in dejanj posameznika v določeni enoti časa. Pospeševanje tempa življenja ima

pravi, da je zapravljanje časa prvi in najhujši od smrtnih grehov. Čas našega življenja je kratek in treba se je prepričati o svoji izvoljenosti za zveličanje – zato je vsako izgubljanje časa vredno najostreje moralne obsodbe (po Rosa 2013, 49).

objektivno in subjektivno komponento, kaže pa se v izkustvu pomanjkanja časa. Pri tem je zanimivo, da se v sodobni družbi povečuje delež prostega časa – a tudi tu človek ni prost časovnega pritiska. Rosa omenja zlasti dva sociološka fenomena, ki prispevata k temu pritisku: strah, da bi kaj zamudili (*fear of missing out*), in potreba po prilagajanju (*compulsion to adapt*) spremembam, ki se dogajajo v družbenem kontekstu (134). Rosa (119) navaja Petra Conrada, ki izkušnjo sodobnega tempa življenja slikovito opisuje kot pritisk, »da tečemo, kot je le mogoče hitro, da bi lahko ostali na istem mestu«. Ob tem se povsem izgubi razumevanje časa, ki ga zaznamuje grški *kairos*: namreč kvalitativno določen trenutek časa, ki je specifičen za posamezen dogodek. Kar ostane, je brezimni in nediferencirani tok časa kot *chronos*, v katerem so stvari nenehno razpoložljive in izmenljive.

Tri razsežnosti pospeševanja so med seboj tesno povezane in povzročajo tako imenovani »krog pospeševanja« (151). Motiv za tehnično pospeševanje je običajno želja, da bi s pomočjo boljših tehničnih pripomočkov privarčevali čas. Hitrejše tehnične rešitve (v transportu, komunikaciji in produkciji) vplivajo na družbene spremembe in jih pospešujejo – te družbene spremembe pa spet vplivajo na posameznika in njegov tempo življenja, da išče še hitrejše tehnične rešitve. Tako nastane krog pospeševanja, ki poganja samega sebe, in to z naraščajočo hitrostjo. V svojih kasnejših delih Rosa ta krog primerja s hrčkovim kolesom. Hrček na kolesu nenehno teče, a ne pride nikamor. To je sinonim za strukturo časa, ki nima več linearne eshatološke razsežnosti, temveč je bolj podoben temu, kar Virilio (1990) imenuje ‚polarna inercija‘ (fr. *l’inertie polaire*), pri čemer gre za prisposodobno, da se polarna točka nenehno vrti, a obenem ostaja na istem mestu. Linearni čas zahteva odnos do presežne prihodnosti, v kateri se bo čas dopolnil, čas družbe pospeševanja pa je zgolj »globalna ekspanzija sedanosti« (Virilio 1997, 134). To je povezano z (ne)razumevanjem dobrega življenja v sodobnosti. ‚Izpolnjeno‘ življenje se zdi tisto, ki je čim bolj ‚napolnjeno‘ z dejavnostmi in doživetji. Naslov knjige Marianne Gronemeyer (1996) dobro povzema to miselnost: »Življenje kot zadnja priložnost. Potreba po varnosti in pomanjkanje časa«. Napolnjeno življenje se zdi sekularni nadomestek za religiozno vero v večno življenje – in pospeševanje predstavlja zakrit beg pred smrtjo. Toda v tem iskanju mnogovrstnih zapolnitev preži svojevrsten paradoks, ki na koncu vodi v razočaranje in celo v zdolgočasnost – kakor da se je čas izpraznil. Rosa opozarja na zanimivo povezavo med sodobnim doživljanjem časa in depresijo: po njegovem depresija predstavlja »patologijo časa« (Rosa 2013, 248) in je danes druga (za srčno-žilnimi boleznimi) najbolj razširjena bolezen na svetu. Če je življenje predvsem odprt in optimističen odnos do prihodnosti, pa je v depresivnem stanju taka prihodnost zaprta. Depresija se zdi neposredna posledica izkustva hitenja na mestu in pospeševanja brez cilja.

3. Pandemija in ‚popolna zaustavitev‘

Rosa je v svoji knjigi tematiziral nasprotje pospeševanja v smislu ‚upočasnevanja‘ (nem. *Entschleunigung*; angl. *deceleration*) in razdelal njegove različne vidike in

oblike: od naravnih meja pospeševanja do namernih, celo ideoloških poskusov upočasnjevanja življenja (2013, 80–89). Toda niti v sanjah si niti mogel predstavljati, da bo z izbruhom pandemije prišlo do takšne ‚upočasnitve‘, kot smo ji bili v nekaterih državah priča med marcem in majem 2020. To sam priznava v več intervjujih: poudarja, da je šlo v zadnjih dvesto letih za nenehno pospeševanje, ki ga niso mogle zaustaviti ne vojne ne različne svetovne konference – med pandemijo COVID-19 pa je bila sprejeta odločitev o popolni zaustavitvi. Ni virus sam po sebi zaustavil družbe, temveč je šlo za odločitev ljudi, za politično odločitev, ki je poskušala zmanjšati človeške žrtve pandemije. Zaustavitev je vključevala zaprtje različnih dejavnosti in institucij ter tudi omejitev življenjskega prostora posameznika. Ostati doma je pomenilo svojevrstno zaprtost v lasten dom in ustavitev običajnih interakcij z zunanjim svetom. Če je bil prej delovni koledar natrpan s termini, so zdaj mnoge dejavnosti odpadle in jih tudi virtualna komunikacija na daljavo ni povsem nadomestila. Marsikdo se je ob prisilni upočasnitvi življenja soočil s presežkom časa. Toda ali je takšna nasilna zaustavitev zares alternativa ali celo rešitev za frenetično družbo pospeševanja? Seveda ne, saj dolgoročno ogroža življenje mnogo ljudi v elementarnem pomenu preživetja. Kljub temu se zastavlja vprašanje, ali je cilj družbe čimprejšnja vrnitev v stare tirnice delovanja – ali pa lahko sedanja kriza spodbudi odločitev za novo smer razvoja družbe. Rosa pri tem navaja znane argumente, zakaj vrnitev na stara pota – ki jo sicer politika in ekonomija zagovarjata – dolgoročno ni vzdržna: obstoječi model nenehne ekonomske rasti je ob klimatskih in ekoloških posledicah zašel v slepo ulico, finančne spodbude rasti s poceni denarjem so trčile na meje, obenem pa ljudje za posledicami stalnega pritiska in pospeševanja trpijo vedno bolj (Schönfelder 2020). Zato Rosa zagovarja ne le spremembo ekonomskega modela družbe, pač pa celovito spremembo odnosa do sveta.

V tej zahtevi lahko prepoznamo tudi filozofsko dediščino fenomenologije. Fenomeni, ki konstituirajo svet, niso le objektivna zunanja stvarnost, temveč so vpeti v človekovo zavedanje in doživljanje. Odnos ali pristop do sveta je pri tem, kakšen smisel ali pomen fenomenom pripisujemo in kako posledično v svetu živimo, odločilen. Rosa pravi, da je odnos do sveta v družbi pospeševanja agresiven, ker si želi svet podvreči in ga nadzorovati. Heidegger je ta odnos do sveta filozofsko analiziral kot izraz volje do moči, ki želi vse podvreči svoji nadvladi. Zato Heidegger govori o težnji, da bi vse naredili ‚razpoložljivo‘ (*verfügbar*) oziroma da bi vse in ob vsakem času imeli na razpolago (Heidegger 1986, 368; 1975, 161). Rosa je za uvedbo pojma razpoložljivosti (*Verfügbarkeit*) navdih zagotovo dobil tudi pri Heideggerju, čeprav ima nanj večji vpliv kritična teorija frankfurtske šole. Temeljni problem tehnike za Heideggerja niso tehnične stvaritve, temveč odnos tehnične nadvlade do sveta, ki vodi k nepristnemu načinu biti človeka. Ko v reki vidimo le zalogo energije in jo »zazidamo« v hidroelektrarno, kot slikovito pravi Heidegger (1994, 19), gre pri tem za mnogo več kot zgolj za inženirski projekt. Gre za način odnosa do sveta. Če pa čez reko postavimo most, gre tudi za tehnični proizvod, vendar se v njem (lahko) zrcali drugačen odnos do narave – ki naravne danosti spoštuje in jih ne želi podvreči moči in nadvladi. Zanimivo, da tudi Heidegger od-

nos do sveta povezuje s tematiko časovnosti: težnja po obvladovanju sveta ima svoje ozadje v težnji po obvladovanju časa. Izvor te težnje je človekova želja ubežati prigradnosti (kontingenci) lastne eksistence, da bi premagal časovno nepredvidljivost svojega življenja (vključno s stalno možnostjo smrti) ter si zagotovil – četudi le navidezno – trdnost, gotovost in nadzor (Klun 2012).

Rosa svoje prvotne analize o družbi pospeševanja nadgrajuje s tezo, da ima pospeševanje svoj izvor v človekovem specifičnem odnosu do sveta, kot razodeva podnaslov njegovega drugega velikega dela (Rosa 2019 [2016]). Agresivni odnos do sveta v družbi pospeševanja hoče vse stvari narediti razpoložljive – tako da jih imamo pod nadzorom in z njimi lahko razpolagamo v vsakem trenutku. Dejansko je razvoj tehnike pripomogel k širitvi človekove moči nad stvarmi in nad svetom nasploh: če se je moral človek v preteklosti naravnim danostim in njihovim časovnim ciklom podrežati, se je zdaj smer podrejenosti obrnila. Še več, nadzor in razpolaganje zahtevata povečevanje tako v prostorskem kot v časovnem smislu: imeti čim več na vse hitrejši način. Tak odnos do sveta je ob izbruhu pandemije zašel v krizo – in virus je postal sinonim za neobvladljivost. Pravzaprav je bil prevladujoč občutek pri mnogih ljudeh začudenje, kako je lahko ta majhen in komaj viden virus ustavil mogočno kolesje sveta in hipoma postavil pod vprašaj različne dotedanje gotovosti. Po Rosi je to primer, kako se človekovo prizadevanje, da bi svet povsem obvladal in nadzoroval, sprevrže v svoje nasprotje. Ker je popolni nadzor iluzija, se tisto, kar je nerazpoložljivo, vrne nazaj kot bumerang – in to pogosto v pošastni obliki (Rosa 2018, 124). Vsakdanji primer take nerazpoložljivosti je okvara kakega tehničnega pripomočka, ki nam povzroči zelo neljube posledice. Virus pa predstavlja vdor nerazpoložljivega na globalni ravni in kaže na krhkost človeške moči in nadzora.

V tem smislu je virus pretresel obstoječi odnos do sveta. Zamajal je samoumevno zaupanje, ki ga imamo običajno do sveta: virus se lahko nahaja povsod, zato nismo varni nikjer. Rosa govori o izkustvu »odtujitve« (2019, 174) od sveta. Vendar pa ta odtujitev predstavlja priložnost za razmislek o drugačnem odnosu do sveta – tega je Rosa predstavil še pred krizo in ga povzel pod imenom ‚resonanca‘.

4. Resonanca kot nova drža do sveta

Odtujitev in resonanca sta temeljni kategoriji odnosa do sveta (2019, 145). Pojem resonance je (podobno kot pojem pospeševanja) Rosa sicer prevzel iz fizike, vendar pa ga želi razširiti na družbeno področje. Resonanca dobesedno pomeni povratek (*re-*) zvoka (*sonus*) v smislu odmeva ali pa tudi medsebojno odzvanjanje v smislu sozvočja. Resonanca vedno zahteva odnos do nečesa drugega in odziv nanj. Če drža nadvlade v ospredje postavlja lasten jaz, ki si želi drugost drugega podrediti in jo s tem ukiniti, pa resonanca zahteva priznanje drugega, ki je (tudi v časovnem smislu) pred menoj in na katerega se odzivam. Želji po nadvladi stopi nasproti drža poslušanja in odgovarjanja drugemu. Ta odnos ni enosmeren, temveč vzajemni, zato je učinek resonance vzajemno odzvanjanje v smislu sozvočja. Rosa se

pri resonanci trudi ohranjati občutljivo ravnotežje: po eni strani tisto drugo v odnosu, kar me nagovarja, ostaja neobvladljivo in z njim ne morem razpolagati, po drugi strani pa se nanj lahko odzovem in odprem dinamiko vzajemnega vplivanja ter ,resoniranja‘.

Pri odnosu do sveta je treba svet razumeti v najširšem smislu. Po Rosi svet »vključuje druge ljudi, umetne in naravne objekte, pa tudi poimenovane celote kot so narava, vesolje, zgodovina, Bog, življenje in celo lastno telo ter čustva« (195). Resonančni odnosi do sveta so razdeljeni v tri sfere: horizontalno, diagonalno in vertikalno. Horizontalna sfera zajema odnose do soljudi, ki se vrtijo okoli treh ,osi‘: družina, prijateljstvo in politika. Diagonalna sfera predstavlja odnos do stvari, pa tudi odnos do dela, šole in športa. Rosa se upira novoveški reifikaciji sveta, ki je iz stvari naredila neme in razpoložljive objekte. V tej sferi obravnava tudi odnos do sebe preko medija telesnosti. Sociologu posebej zanimiv pa je zagovor vertikalne sfere, ki jo Rosa razvršča okoli štirih osi: religija, narava, umetnost in zgodovina. Kdo bi se lahko vprašal, kaj na primer pomeni resonančni odnos do zgodovine – dejstvo, da nas zgodovina nagovarja, da se iz nje in od nje lahko učimo, pomeni, da ji lahko prisluhnemo in ji odgovorimo. Tako postane jasno, da je treba resonančni odnos razumeti v kar najširšem možnem obsegu – in da gre v prvi vrsti za formalno držo (naravnost, odprtost), ki lahko vzpostavi odnos do najrazličnejših vsebin.

Z razliko od Heideggerjeve izključno kritične drže do modernosti kot ene izmed epoch ,pozabe biti‘ Rosova kritika ni enoznačna. Po eni strani modernost, ki jo zaznamuje pospeševanje, zaradi naraščajoče človekove težnje po moči in nadvladi res predstavlja »zgodovino katastrofe resonance« (307), po drugi strani v modernosti lahko prepoznamo tudi »zgodovino naraščajoče senzibilnosti do resonance« (357). Ključno za Roso je, da je v bližajoči se družbi po koncu imperativa gospodarske rasti (*post-growth society*) resonanca alternativni odnos do sveta. V esejih z naslovom *Nerazpoložljivost* (Rosa 2018) v štirih korakih kritizira držo nadvlade (44), s katero si prizadevamo, da so nam stvari in dogajanja na razpolago. Najprej določeno dogajanje napravimo vidno, nato skozi merjenje in odslikavo dostopno in obvladljivo. Temu sledi nadzor, ki nam na koncu omogoči, da dogajanje uporabimo za svojo korist. Ta postopek lahko vedno bolj izpopolnujemo (perfekcija) in izboljšujemo (optimizacija). Pravzaprav je Rosova razlaga (skoraj preveč) poenostavljena različica Heideggerjevega opisa razpoložljivosti, ki je v svoji eksistencialno-ontološki razlagi bistveno bolj dodelana. Z afiniteto do fenomenologije Rosa v štirih korakih razlaga tudi odnos do resonance. Pri resonanci nas najprej kàj – v najširšem smislu besede, saj so to lahko osebe, stvari ali dogodki – nagovori: to pomeni, da nas ,razgiba‘, se nas ,dotakne‘ ter v nas zbudi odziv (120), ki predstavlja odgovor resonance. Takšno izkustvo nas ne pusti ravnodušnih, temveč nas bivanjsko preobraža. Resonančni odnos kot končni rezultat je nekaj krhkega, nihajočega, neobvladljivega in nerazpoložljivega. A prav to nepredvidljivost in prirodnost je potrebno razumeti pozitivno: gre za izkustvo zastojnosti, lahko bi rekli tudi daru, ki dela takšen dogodek dragocen – svet, ki bil povsem obvladljiv, bi bil nem in mrtev. Pravzaprav je prav pojavljanje novega, presenetljivega in ne-

pričakovanega notranje gibalo življenja, tudi našega lastnega. Šele če me nekaj (drugega) nagovori samo od sebe in po svoji lastni iniciativi, šele če se me nekaj zares dotakne, mi prinese živost ter prebuja in preobraža moje življenje. Tega ne moremo nadzorovati in obvladovati. Lahko denimo kupimo vstopnico za koncert, ne moremo pa kupiti tega, da bi se nas koncert dotaknil. Lahko razpolagamo z vse več stvarmi, toda to nam ne more zagotoviti dobrega življenja. Logika resonance je drugačna in pogosto nasprotna logiki stopnjevanja in povečevanja, ki spremlja držo nadvlade.

Rosov pojem resonance prinaša določeno svežino v sociološki diskurz, v filozofiji, ki izhaja iz fenomenoloških korenin, pa je ta tematika navzoča že dolgo. Husserl je ob temi življenjskega sveta (*Lebenswelt*) želel pokazati na nujno preseganja novoveške matematične razlage sveta, ki je izgubila stik s konkretnim življenjem človeka. Heidegger je svojo celotno misel zasnoval kot novo držo do biti; ta drža naj bi zapustila prizadevanje po nadvladi in prevzela držo odgovora na predhodni nagovor biti. Tematika poslušanja in odgovaranja (klic–odgovor), ki zahteva spremembo novoveške paradigme suverena subjekta kot središča in izhodišča stvarnosti, je splošna značilnost predstavnikov sodobne fenomenologije – od Levinasa (Dirscherl 2019) do Mariona, od Derridaja do Waldenfelsa. Za primer lahko navedemo zgodaj preminulega in zato manj znanega dunajskega filozofa Fridolina Wiplingerja, ki je analiziral pojem izvornega izkustva (*ursprüngliche Erfahrung*) – to izkazuje veliko podobnost z izkustvom resonance (Wiplinger 1970, 16–21). V nasprotju z običajno držo, kjer je izkustvo posledica naše odločitve in dejavnosti, izvorno izkustvo ni v naši oblasti, pač pa se nam zgodi in nas prevzame. Ne moremo ga načrtovati, predvideti in še manj z njim razpolagati. Toda ko se nam zgodi, se nas dotakne na enkrat in neprimerljiv način. Kljub temu pa se v izkustvu posreduje nekaj, kar je skupno in kar nagovarja tudi druge ljudi. Wiplinger poudarja značilnost, ki je pomembna tudi za Roso: izvorno izkustvo nas preobraža. Od nas zahteva odprtost, s katero dopustimo, da smo po izkustvu drugačni kot pred njim: da rastemo v svojem razumevanju sveta, bivanja in nas samih. Kar Rosa pojmuje z resonanco, je sicer vtakano v samo bistvo fenomenološke drže: odprtost za tisto, kar se daje in kakor se daje samo od sebe. Ni subjekt tisti, ki bi oblikoval svet po svoji volji in ga podvrigel svoji moči, temveč bo odgovarjal na to, kar se kaže in daje.⁴

Resonančna drža želi postati alternativa drži nadvlade, ki hoče vedno več in vedno hitreje. Gre za nov način življenja oziroma za novo razumevanje dobrega življenja. Pandemija, ki nas je prisila k ustavitvi, lahko v odnosu do sveta pripomore k novi senzibilnosti. V običajni naglici vsakdana smo postali neobčutljivi za drobne detajle življenja, ki jih spet odkrivamo v prisilno upočasnjenem svetu.

⁴ Tako lahko bolje razumemo izjemen pomen kategorije ‚dogodka‘ v sodobni fenomenološko-hermenevtični in dekonstrukcijski misli. Ne gre zgolj za pojem, s katerim se želi preseči ‚metafiziko prezence‘, ki stoji za držo nadvlade in razpolaganja. Dogodek je strukturna metafora za neobvladljivost in presežnost (transcendenco), ki jo je modernost želela iz filozofske misli izgnati. Kot takšen ima pomembne teološke implikacije in z njim lahko pristopamo k razodetju Boga (Marion 2019) ter razlagamo interakcijo med transcendentno nerazpoložljivega in imanenco človekove moči (Mensch 2017). Alvis (2017) opozarja na možno nasprotno razumevanje dogodka, namreč dogodek kot spektakel, ki je neustrezno tako za držo do nerazpoložljivega kot posledično tudi za pristno religiozno izkušnjo.

5. Rezilienca, resonanca in religija

Ko se danes v družbi sprašujemo, kako razviti ustrezno odpornost na tako velike izzive, kot jih je prinesla sedanja epidemija, je v ospredju velikokrat zgolj želja, kako zaščititi obstoječi način življenja. Na družbeni ravni se to kaže z mrzličnim iskanjem cepiva, na individualni ravni pa s paničnim nakupovanjem in ustvarjanjem zalog. V obeh primerih gre za poskus, kako si povrniti izgubljeni nadzor in obvladati nerazpoložljivo. Toda morda na virus ne velja gledati zgolj kot na neljubo motnjo, temveč lahko ‚resonančno‘ držo zavzamemo tudi do njega. ‚Nagovor‘ pandemije je sicer resnoben, ker nam govori o načinu življenja človeka, ki je v svojem pohlepu in nezmernosti porušil ravnotežja v naravi, z vztrajanjem v nebrzdani rasti in pospeševanju pa drvi v katastrofo. Zato rezilienca kot odpornost ni zgolj sposobnost po padcu ‚skočiti nazaj‘ (lat. *re-salire* > *re-silire*, od koder etimologija besede rezilienca izvira) in obnoviti prvotno stanje, temveč zahteva preobrazbo načina življenja in posledično odnos do sveta. Resonanca je za ta prenovljeni odnos eno od možnih poimenovanj. Ključna pri pojmu se mi zdi predpona ‚re-‘, ki označuje razsežnost odgovora in v časovnem smislu element posteriornosti. Človek ni središče stvarnosti, ne stoji na začetku. Moderna doba je avtonomijo subjekta napačno razumela kot popolno neodvisnost in sposobnost absolutnega začetka (v smislu Kantove spontanosti). Prioriteta (tako v časovnem kot funkcionalnem smislu), ki si jo je pripisoval subjekt, je od njega zahtevala popolno prevlado aktivnosti nad pasivnostjo, iniciative nad odzivanjem, spraševanja nad odgovarjanjem, tudi ukazovanja nad poslušanjem. Nasprotno pa se z postmoderno kritiko modernega subjekta zgodi premik v smeri priznanja, da je človek v odnosu do nečesa drugega, kar je pred njim, najprej v ‚trpnem‘ stanju (pasivnost) – in da njegova dejavnost (aktivnost) te izvorne zaznamovanosti z drugostjo nikdar ne premaga. Človeku je življenje dano, pa tudi najpomembnejše stvari v življenju se mu zgodijo in jih ne more nadzorovati, zato sta moč in sposobnost nadvlade (razpolaganja) ob vsem povečevanju in pospeševanju nezadostni ali z dobrim življenjem celo v nasprotju. Skozi resonančne odnose človek udejanja svojo izvorno zaznamovanost z ‚re-‘. Ta predpona se na poseben način zrcali tudi v pojmu religije.

Čeprav Rosa tega ne formulira na tak način, je religija po svojem bistvu ‚resonančna‘. V religiji presežna stvarnost človeka nagovarja, religiozno življenje pa se na to razodetje presežnosti razvije kot odgovor. Odgovarjati nagovoru pomeni iskati uglasitev, ‚resonanco‘ s presežnostjo (kar je drugo ime za duhovno življenje).⁵ Religija predvideva razsrediščenje samega sebe, ker središče postane presežno, ki je navadno poimenovano Bog. Religiozni človek vstopi v logiko nerazpoložljivosti. To prispeva k spremenjenemu odnosu do sveta:⁶ če prigradnost do-

⁵ Več o vzajemnem odnosu med religijo in duhovnostjo glej Platovnjak 2017.

⁶ Krščanstvo je pogosto tarča očitkov, da je v odnosu do sveta soodgovorno za držo nadvlade, ker naj bi biblično sporočilo človeka spodbujalo, da si ‚podvrže zemljo.‘ O nujnosti diferenciranega pristopa k tej tematiki glej Globokar 2018. O širših krščanskih teoloških pogledih na industrijsko revolucijo in njene etične izzive glej Nyugen et al 2019. Danes nismo le v dobi sprememb, temveč v spremembi dobe, v kateri je teološka misel po Petkovšku poklicana, ne »obvladovati sodobno kulturo, ampak spodbujati univerzalne človeške vrednote in delo za skupno dobro« (Petkovšek 2020, 29).

godkov za logiko razpoložljivosti predstavlja nesrečno akcidenca in nesmiseln slučaj, pa religiozni človek verjame v smisel dogodkov onkraj lastnega dožemanja. To ne pomeni, da je vloga religije reducirana na ‚obvladovanje prigradnosti‘ (*Kontingenzbewältigung*), kot trdita sociolog Niklas Luhman (1982) in filozof Hermann Lübbe (1998), temveč se človek čuti v odnosu do nečesa ali nekoga, kar je pred in nad njim, in verjame v smisel, s katerim sam ne more razpolagati. Religija je celovita resonančna drža in Rosa ji pripisuje pozitivno sposobnost, da omogoča izkustvo že omenjene vertikalne resonance. Na vprašanje glede vloge religije Rosa v intervjuju med pandemijo odgovarja takole:

»Dejansko lahko religija tvori nekakšno bivanjsko resonančno os. Ima tako rekoč idejne elemente, pa tudi praktične izkušnje, kako doživljati naravo in svet kot celoto na način odgovarjanja. To pomeni, da religija lahko osnuje izkustvo bivanjske resonance, da se namreč v svojem življenjem nahajam v razmerju odgovora na nekaj drugega. To drugo, s katerim sem v odnosu odgovora, se seveda v religiji običajno imenuje Bog. Pri tem je Bog skupni pojem za to, kar nas posluša, gleda in nam odgovarja na način onkraj mojega razpolaganja. Religije so v resnici od vedno posedovale načine, kako se obnašati do nerazpoložljivega. Da sploh ni treba zahtevati, da bi se življenje vedno imelo pod nadzorom, ker se verjame v razmerje odgovora onkraj lastnega razpolaganja. Zato je religija lahko pomemben kulturni vir, idejni vir, pa tudi vir, ki vsebuje ustrezne prakse, na primer molitev ali cerkvene in religiozne pesmi, ali tudi druge prakse. Prakse čuječnosti, na primer, imajo lahko religiozni naboj. Gre za poskuse, kako izkusiti nekaj takšnega, kar bi lahko imenovali bivanjska, vertikalna resonanca.« (Fritz 2020)

Seveda religiozna vera v smisel – tudi glede epidemije – ne sme zapasti v problematične projekcije lastnih konstruktov, ki lahko kaj hitro posnemajo teorije zarot in s popreproščeno teologijo povsod vidijo Božjo kazen. Religija mora pokazati na duhovne resurse, ki so za družbo pospeševanja in njen problematični slog življenja sposobni predstavljati alternativo. Zato Rosa verjame, da bi bilo med pandemijo dobro »slišati v družbi tudi religiozni glas« (Fritz 2020). Nenazadnje je resonančni značaj religije zaveznik potrebne preobrazbe človeka v njegovem odnosu do sveta.

Reference

- Alvis, Jason W.** 2019. Anti-Event: A Case for Inconspicuousness in Religious Experience. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:395–410.
- Bauman, Zygmunt.** 2002. *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba / *cf.
- Dirscherl, Erwin.** 2019. The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as ‚Inspired Subject‘: Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:223–233.
- Fritz, Susanne.** 2020. Was in unserer Gesellschaft wirklich systemrelevant ist [intervju s Hartmutom Roso]. Deutschlandfunk. 20. 5. https://www.deutschlandfunk.de/folgen-der-coronakrise-was-in-unserer-gesellschaft-wirklich.886.de.html?dram:article_id=477022 (pridobljeno 27. 8. 2020).
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentri- zem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Gronemeyer, Marianne.** 1996. *Das Leben als letzte Gelegenheit: Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. 2. izd. Darmstadt: WBG.
- Heidegger, Martin.** 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. Frankfurt: Klostermann.
- . 1986. *Seminare*. Gesamtausgabe 15. Frankfurt: Klostermann.
- . 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.
- Klun, Branko.** 2012. Strah in tehnika. V: Janez Juhant, Bojan Žalec in Vojko Strahovnik, ur. *Kako iz kulture strahu: Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 42–50. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Lübbe, Hermann.** 1998. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung. V: Gerhart von Graevenitz in Odo Marquard, ur. *Kontingenz* 35–47. München: Fink.
- Luhmann, Niklas.** 1982. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marion, Jean-Luc.** 2019. Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:287–305.
- Mensch, James.** 2017. Transcendence and Intertwining. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:477–487.
- Nguyen, Thuc Thi, Quy Thi Thanh Truong, Michal Valčo, Maria A. Khvatova in Andrey Tyazhelnikov.** 2020. Christian Theological Views on Industrial Revolutions and Related Ethical Challenges: A Western (And a Global) Perspective. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:177–190.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula aposto- lske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Prev. J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press. Izvirnik, 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 2018. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag.
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Prev. J. C. Wagner. New York: Polity Press. Izvirnik, 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schönfelder, Ute.** 2020. We can quit the rat race [Intervju z Hartmutom Roso na Univerzi v Jeni]. 3. 4. https://www.uni-jena.de/en/200403_Rosa_Interview (pridobljeno 27. 8. 2020).
- Virilio, Paul.** 1990. *L'inertie polaire: essai*. Pariz: C. Bourgois.
- . 1997. *Open Sky*. Prev. J. Rose. London: Verso.
- Wiplinger, Fridolin.** 1970. *Der personal verstandene Tod*. Freiburg: Alber Verlag.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 293—320

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 141.7:27-31

DOI: 10.34291/BV2020/02/Petkovsek

© 2020 Petkovšek, CC BY 4.0

Robert Petkovšek

»O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije

»On the Right Distance«: A View from the Perspective of Mimetic Theory

Povzetek: Med ključnimi besedami v času pandemije je »socialna razdalja«, ki jo v tem času razumemo z zdravstveno-družbenega vidika, njen izvor pa je antropološki. Besedo obravnava tudi mimetična teorija Renéja Girarda, danes ena najpomembnejših antropoloških teorij, ki izvor, razvoj in smer človeške kulture pripisuje mimetični želji in mimetičnemu principu. Mimetična želja vodi k medsebojnemu posnemanju in tekmovalnosti, ki sta temelj razvoja, njen stranski učinek pa je nasilje, usmerjeno k apokaliptičnemu nasilju. V arhaičnih družbah je mehanizem grešnega kozla zaustavljal mimetično nasilje, a ta je v krščanstvu usahnil. Sodobna družba, ki ima korenine v krščanstvu, je zato neposredno soočena z grožnjo apokaliptičnega nasilja. Mimetična želja in posnemanje ukinjata razlike in razdalje; udeleženci si postajajo vedno bolj podobni, s tem se nasilje veča. Kristus se mimetični želji odreče; s tem omogoči vzpostavljanje razdalj in razlik, ki (apokaliptičnemu) nasilju odvzemajo moč. Hölderlin je sprejel Kristusa kot model. V razdalji, ki jo je Kristus zavzel do sveta, vidi model odnosov, ki odvrtaajo od nasilja in odpirajo vrata svetopisemski ideji Kraljestva.

Ključne besede: (socialna) razdalja, mimetična teorija, apokaliptično, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Dioniz, Jezus Kristus

Abstract: Among the key words in the time of pandemic there is the term ‚social distance‘, which is at the present time understood from the sanitary-social point of view, but has its true origin in anthropology. The word ‚distance‘ is addressed also by the mimetic theory of René Girard, one of the most important contemporary anthropological theories which attributes the origin, development, and direction of human culture to mimetic desire and its mimetic principle. Mimetic desire leads to imitation and competition which are the foundation of progress. Its side effect, however, is violence aiming at apocalyptic violence. In archaic societies, the role of the scapegoat mechanism was to divert mimetic violence; nevertheless, the mechanism lost its power and role in Christianity. Modern society with its Christian roots is therefore directly confronted with the threat of apocalyptic violence. The effect of mimetic desire and imi-

tation is a loss of differences and distances; the participants become more and more similar and this results in the rise of violence. To the contrary, Christ renounces mimetic desire. He thus enables the formation of distances and differences which make (apocalyptic) violence powerless. Hölderlin accepted Christ as a model. In the distance that Christ has taken toward the world, he sees a model of relationships which divert violence and open the door to the biblical idea of the Kingdom.

Key words: (social) distance, mimetic theory, apocalyptic, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Dionysus, Jesus Christ

1. Razdalja kot antropološka kategorija

Pandemija je izpostavila pomen ‚socialne distance‘. V sedanjih okoliščinah se pojem ‚razdalja‘ kaže predvsem v tej socialno-zdravstveni perspektivi, njegov pomen in vlogo pa lahko analiziramo tudi na globlji, izvorno antropološki ravni. Na tej ravni se oblikujejo temeljni človeški odnosi, od katerih sta odvisna razvoj in urenjenost skupnosti in posameznika. Ti odnosi pa so odvisni od razdalje med posamezniki, ki ne sme biti niti premajhna niti prevelika; biti mora prava. Kultura, ki povezuje skupnost in je v sebi diferencirana oziroma razčlenjena, je stkana iz razdalj in razlik.

Kot antropološki kategoriji dobiva pojma ‚razdalja‘ (fr. *distance*) in ‚razlika‘ (fr. *différence*) pomembno mesto tudi v mimetični teoriji¹ francoskega antropologa in filozofa Renéja Girarda (1923–2015). Ambicija mimetične teorije, ki velja za eno najpomembnejših sodobnih antropoloških in kulturnih teorij, je, razložiti človeško kulturo vse od njenih začetkov do danes. Izhaja iz predpostavke, da je človek mimetično, posnemovalno bitje, to je: da ima svoj izvor v posnemanju, v katerem posnemovalec posnema svoj model. Posnemanje omogoča človeku povezovanje, vzgojo in napredek, vodi pa ga tudi v konflikte in vojne; dviguje ga v ‚red ljubezni‘ (Pascal), lahko ga tudi uniči; je izvor najboljšega in najhujšega. Izid, do katerega privede, je odvisen od razdalje, ki jo v mimetičnem razmerju vzpostavi udeležena, to je posnemovalec in model. Od razdalje med njima je odvisen način medsebojnega posnemanja, ki lahko vodi k dobremu ali slabemu.

To vprašanje je obravnaval Girard med drugim tudi v svojem delu *Dokončati Clausewitz* (*Achever Clausewitz*, 2007). V njem komentira knjigo pruskega generala in vojnega teoretika Carla von Clausewitz (1780–1831) z naslovom *O vojni* (*Vom Kriege*, 1832), za katero pravi, da je »morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdaj koli napisana« (Girard 2007, 13). V komentarju, v katerem pojasnjuje temeljno tezo mimetične teorije, da ima nasilje izvor v posnemanju, si zastavlja vprašanje o tem, ali in kako lahko človek izstopi iz usodnega kroga mimetičnega nasilja. Njegov odgovor je pozitiven, vprašanju pa se posebej posveti v 5. poglavju z na-

¹ O mimetični teoriji glej več v: Petkovšek 2013; 2014a; 2014b; 2015; 2016; 2018.

slovom „Hölderlinova otožnost“ (197–238), katerega osrednja tema je ideja ‚prave razdalje‘, ki jo odpira v zvezi z apokaliptičnim nasiljem in odrešenjem.² Ta pojem osvetli tudi antropološko ozadje v tem času aktualnega socialno-zdravstvenega vprašanja o ‚socialni distanci‘.

Že sedaj pa navedimo Pascalovo prisposodbo ‚prave razdalje‘ (fr. *la juste distance*; *la bonne distance* (236; 220)), vzeto iz slikarstva:

»Kdor o svojem delu razmišlja, brž ko ga je končal, je še ves zavzet zanj; če pa mine preveč časa, ne pride več noter. Tako je tudi s slikami, če si jih ogledujemo preveč od daleč ali preveč od blizu; samo ena točka je, ki je v *pravi razdalji* (podčrtal R. P.): druge so preblizu, predaleč, previsoko ali prenizko. V slikarski umetnosti odloča o njej perspektiva. Kdo pa bo odločil o njej, če gre za resnico ali za nrvnost?« (Pascal 1986, 155 [§ 381])

V slikarstvu določa pravo razdaljo perspektiva. Kaj pa določa pravo razdaljo med ljudmi, ko govorimo o njihovih medčloveških odnosih ali pa o vprašanju resnice in morale, kakor se Pascal sprašuje? Vprašanje prave razdalje je eno temeljnih kulturnih vprašanj v sodobnem času, ko človek z ustanov, nekdanjih močnih, danes oslavljenih, kakor sta na primer religija in morala, bolj in bolj prevzema nase odgovornost zase.

2. Medsebojni odnosi v luči mimetične teorije: recipročnost in razdalja

V poglavju „Hölderlinova otožnost“ Girard uvodoma poudari, da nasilje ni proizvod politike, ampak je politika sredstvo, ki si ga je človeštvo ustvarilo za obvladovanje nasilja. Človek je mimetično, posnemovalno bitje; ustvarja ga posnemanje, ki kot stranski učinek sproža nasilje, in naloga politike je, to nasilje zadrževati; tudi vloga vojne kot človeške ustanove je, nasilje omejevati in zadrževati. Kakor je to zaznal Clausewitz, je v samem bistvu nasilja, da skuša konflikte zaostriti do skrajnosti (nem. *Eskalation zum Äußersten*); to je »naravni elementarni zakon« medčloveških odnosov (Clausewitz 2009, knj. 3.16; Girard 2007, 15). Eno temeljnih vprašanj mimetične teorije je, kako to zaostrovanje zaustaviti. Individualni upor takšnemu zaostrovanju ne more uspeti, kolektivni odpor v smislu »če bi si vsi ljudje podali roke ...« pa je utopičen (Girard 2007, 197).

V posnemanju, v mimetičnem razmerju, ki je izvor človeka in temeljna oblika medčloveških odnosov, posnemovalec posnema svoj model. *Imeti* hoče to, kar ima model; *biti* hoče to, kar je model. Zdi se, da posnemovalca privlači to, kar model ima. A to je le videz! Posnemanje se dogaja na globlji ravni: želja posnemovalca v resnici ni usmerjena k *želenemu predmetu*, ampak k *želji modela*; želja po-

² Naš prispevek je posvečen analizi tega zahtevnega poglavja z naslovom Hölderlinova otožnost. Da bi izluščili temeljno sporočilo tega pomembnega poglavja, bomo v razpravi na mnogih mestih Girardovega besedilu sledili od blizu.

snema željo. Posnemanje pa je lahko pozitivno ali negativno: v mimetičnih razmerjih prevladuje *negativno posnemanje*, ki vodi v tekmovalnost, v rivalstvo, v izključevanje ter končno v umor in v vojno; *pozitivno posnemanje*, ki vodi k spravi in razumevanju, je šibkejše in izgublja.

Za zadnja stoletja je značilen razkroj institucij – omenili smo že religijo in moralo –, ki so v preteklosti kodificirale družbene in kulturne razlike (26); kultura in družba temeljita na teh razlikah. Kaj se je zgodilo? Posnemovalec in model sta se v medsebojnem posnemanju postopoma ‚zblíževala‘ in si postajala podobna; razlike, ki so ju držale ‚vsakega na svojem bregu‘, so se izgubile; drug drugemu sta bila vedno bolj dostopna in izpostavljena. Mediacija (= sredništvo) med njima je postala neposredna, notranja, interna; ta notranja se razlikuje od zunanje, eksterne mediacije, v kateri posnemovalca in model ločujejo jasne in trdne institucionalne razlike, ki med njima posredujejo in enega pred drugim varujejo. Kulturno *diferenciacijo* je tako izpodrinila *indiferenciacija*. Nevidni pa so postali tudi pozitivni, zunanji modeli, ki so v preteklosti usmerjali in obvladovali mimetične procese. Tako se je ustvarila kultura indiferenciacije, brez-različnosti med posnemovalcem in modelom, to je kultura brez razlik, razdalj in odnosov, potrebnih za obstoj kulture.

Mimetizem, kakor Girard imenuje to zakonitost univerzalnega medsebojnega posnemanja v človeški skupnosti, podlega razmerju, ki ga imenuje ‚recipročnost‘. Recipročnost se razlikuje od razmerja, ki ga imenuje ‚relacija‘, odnos. Recipročnost je negativna in odnos uničuje; deluje krožno, kot mimetični krog, v katerem posnemovalec posnema model, v nekem določenem trenutku pa tudi model začne posnemati svojega posnemovalca. Posnemovalec in model postaneta tekmeča in rivala, med njima se sprožijo konflikti, ki so ‚nalezljivi‘ in se zato širijo na druge člane skupnosti, to pa skupnost privede v nevarnost, da bi se zrušila vase. Pred samouničenjem reši skupnost nezavedni žrtvovanjski mehanizem, ki mehanično določi ‚grešnega kozla‘, nedolžnega posameznika, ga prikaže kot krivega za nastalo nasilje in ga žrtvuje. Posledica tega žrtvovanjskega mehanizma je, da se prej sprti člani skupnosti spravijo in povežejo, v žrtvi pa prepoznajo božansko moč, ki jim je prinesla mir in spravo. Zato začne skupnost v žrtvovanem grešnem kozlu postopoma videti božanstvo, ki je skupnost obvarovalo pred zrušenjem vase. V arhaičnih kulturah se torej nasilje kaže kot stopnjevanje, kot eskalacija, ki jo v nekem trenutku zaustavi žrtvovanjski mehanizem in jo preoblikuje v pozitivno, ustvarjalno silo: skupnost nedolžno žrtev okrivi in iz nje naredi grešnega kozla, krivega za nasilje, nato pa ga preoblikuje v božanstvo. Govorimo o dvojni transformaciji nedolžne žrtve: najprej o transformaciji v *grešnega kozla* (diabolizacija), nato v *božanstvo* (divinizacija), ko grešni kozel od prej sedaj dobi vlogo božanstva. Funkcija žrtvovanjskega mehanizma je v tem, da iz skupnosti prek grešnega kozla odvede nasilje in to nasilje pretvori v pozitivno ustvarjalno božansko moč, ki skupnost varuje.

Svetopisemsko razodetje pa razkrije laž in krivico žrtvovanjskih mehanizmov; razkritje odvzame žrtvovanju moč, zato to ni več zmožno spreminjati nasilja v ustvarjalno, utemeljitveno nasilje. V apokaliptičnih besedilih Svetega pisma se zato nasilje kaže drugače; kaže se kot nezaustavljiva, neobvladljiva, linearno rastoča uničevalna moč, ki je nič več ne more zadržati in je usmerjena k dokončnemu uni-

čenju človeka in stvarstva. V razumevanju nasilja je temeljna razlika med arhaičnim in svetopisemskim pogledom na človeka in svet: v arhaični perspektivi je nasilje pod nadzorom mehanizma grešnega kozla, v svetopisemski optiki pa se nasilje kaže kot neobvladljiva apokaliptična nevarnost.

Mimetično nasilje, ki smo ga opisali, izvira iz recipročnosti med posnemovalcem in modelom; recipročnost uničuje medsebojno razdaljo in odnos ter rojeva nasilje. *Recipročnosti* nasprotno razmerje je *relacija, odnos*. V relaciji ohranjata posnemovallec in model razdaljo, zato med njima ni tekmovalnosti in konfliktov. Ta odnos je živel in učil Jezus Kristus; posnemanje Jezusa Kristusa je zato posnemanje takšnega odnosa. A za prehod od *recipročnosti* k *relaciji* je potrebno spreobrnjenje, h kateremu kličejo evangeliji. Evangeliji so poznali prevlado mimetizma v medčloveških odnosih. Tudi Jezus je živel znotraj tega mimetizma, a se mu je odpovedal in izstopil iz kroga mimetičnega nasilja; recipročnost je nadomestil z relacijo, z odnosom; s tem je ustvaril novo, kristično kulturo in z njo nadomestil staro arhaično.

Mimetizem, ki mu človek dolguje svoj nastanek in ustvarja antropološko substanco, razdalje in razlike med posamezniki uničuje. V arhaični družbi te obnavlja jo obredna žrtvovanja, kristična kultura, nastala na svetopisemskem razodetju, pa posamezniku nalaga, da po zgledu Jezusa Kristusa razdalje in razlike ustvarja in ohranja sam. Videli bomo, da je vprašanje razdalje odvisno od temeljnih življenjskih slogov, ki sta po Girardu dva: žrtvovanje ali samodarovanje.

3. Apokaliptično in pasijon v perspektivi nove zaveze in mimetične teorije

Svetopisemsko izročilo je nastajalo skozi stoletja in se oblikovalo okrog iste osi, usmerjene k vprašanju o koncu časov, ko bo »Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28). Na to vprašanje, ki je tudi osrednje vprašanje nove zaveze, dokončno odgovarja Razodetje, zadnja novozavezna knjiga, ki nosi v grškem izvorniku naslov Apokalypsis. Apokaliptične pripovedi govorijo o uničenju sveta, o koncu človeške zgodovine in o poslednji sodbi. Srednji vek je v apokaliptičnih pripovedih poudarjal poslednjo sodbo v obliki sodnega dne, moderna doba pa je nanje pozabila, kljub temu da v sodobnem globaliziranem svetu apokaliptična nevarnost raste. Po Girardu sodobni človek apokaliptičnih pripovedi ne jemlje resno predvsem zato, ker se novoavezna napoved drugega Kristusovega prihoda, paruzije, (še) ni uresničila, njihovo pravo razumevaje pa onemogoča tudi sodobna katastrofistična drža, ki ne dojema globalnih silnic duha.

Naš čas Girard označi z izrazom »*kairoi ethnōn*« (Lk 21,24). Ta izraz, preveden v slovenščino kot »čas narodov«, prevaja Girard kot »čas poganov« (*le temps des païens*). Naš čas je čas med *pasijonom* in *paruzijo*, drugim Kristusovim prihodom. Je novi čas, ki ima izvor v evangeljskem razodetju; to je ustvarilo nove možnosti in okvire človeškega bivanja in razvoja; osvobodilo je človeškega duha in mu odprlo novo prihodnost. Človeku je dalo moč, ki je prej ni imel, a človek si to moč

prilasti in jo uporabi zase, za izdelavo atomskih bomb na primer. Ta čas se je obrnil proti svojemu izvoru in postal je protikrščanski. Zato ga Girard označi kot ‚čas poganov‘: človek sedaj ne verjame več v poslednjo sodbo, dvomiti začne v apokaliptična besedila, oddaljuje se od Svetega pisma in izgublja vero.

Tudi znotraj ‚časa poganov‘ igrata glavno vlogo temeljni silnici, ki sta se izkristalizirali v novi zavezi: *apokaliptično* in *pasijon*, ki govori o Kristusovem trpljenju, smrti in vstajenju. Nova zaveza govori o njima v različnih oblikah in z različnih vidikov. Novozavezna pripoved govori najprej o pasijonu, nato o apokaliptičnem nasilju, usmerjenem najprej na Jezusove učence, končno k uničenju sveta. Svetopisemska pripoved sledi redu zgodovinskih dogodkov, zato najprej govori o *pasijonu*, nato o prihajajočem *apokaliptičnem nasilju*. Nasprotno pa mimetična teorija ne sledi redu zgodovinskih dogodkov; zanima jo antropološki red. Najprej jo zanima mimetično nasilje, nato izhod iz nasilja. Girardova analiza ‚poganskega časa‘ zato na prvo mesto postavlja *apokaliptično*, na drugo pa *pasijon* kot odgovor na apokaliptično. Mimetične teorije torej ne zanima časovni red dogodkov, ki gradi zgodovino in vodi človeka iz preteklosti v sedanost, ampak antropološki, teološki red, ki gradi človekovega duha in ga vodi iz sužnosti v odrešenje, iz smrti v življenje. S tega vidika analizira Girard novozavezno ‚misel‘ in jo razdeli v dva kroga, v apokaliptično in v pasijon. Kakor bomo videli, je apokaliptično podrejeno arhaični logiki žrtvovanja, pasijon pa kristični logiki darovanja; prva logika prinaša uničenje, druga odrešenje.

Temeljno strukturo evangelijev sestavljata dva istosrediščna kroga. Prvi, zunanji krog je *pasijon*; njegova vsebina je Jezus Kristus, njegovo trpljenje, smrt in vstajenje; konča se z odrešenjem. Drugi, notranji krog je *apokaliptično*: njegova vsebina so človek in mimetična razmerja; konča se z uničenjem. Drugi, notranji krog, ki je del prvega, zunanjega, prikazuje človeka, ki se v mimetičnem nasilju bliža apokaliptičnemu koncu. V evangeljski perspektivi je ta drugi krog le *preludij* v drugi Kristusov prihod ob koncu časov – v odrešenje.

Ustavimo se najprej pri apokaliptičnem. V ‚času poganov‘ se nasilje vedno bolj zaostruje. Toda po Pascalu ima nasilje »omejen tek« (1963, 429). Pascal je verjel, da v človekovi zgodovini zlo ne bo imelo dokončne besede. Tudi Hegel gleda na tek dogodkov optimistično: nanj ne gleda z vidika tega, kako se zgodovina kaže, ampak z vidika zvičajnega uma, ki je onstran zgodovine, od koder zgodovino zvičajno vodi v nasprotju z njenim videzom. Zvičajnost uma tudi Napoleonu da pozitivno mesto. Hegel je moderno zaostrovanje v ‚času poganov‘ razlagal kot samo-umevno dialektično izpeljavo iz evangeljskega razodetja.

Povsem drugače pa gleda na ta čas Girard: konkretno, zgodovinsko in realistično; niti ga ne popravlja niti ga ne olepšava z racionalističnega vidika; razume ga, kakor ga vidi: kot pospešek v smeri najhujšega. Ta čas – pravi – je treba razumeti *religijsko* in ne *racionalno*. ‚Religijsko‘ – to pomeni z vsemi zgodovinskimi protislovji in interakcijami, nad katerimi vlada negativni zakon recipročnosti. (Girard 2007, 201) Po Girardu iz mimetičnega nasilja, ki se v času poganov apokaliptično zaostruje, ni racionalnega izhoda. Iz njega se lahko rešijo le posamezniki, kakršen

je bil apostol Pavel. Njega je ‚po zaslugi‘ njegove radikalnosti še kot preganjalca »nenadoma obsijala luč z neba« in »padel je na tla« (Apd 9,3-4). Iz nasilne recipročnosti ga je rešil nepričakovani dogodek in ga naredil novega človeka. Vedno močnejšemu mimetičnemu nasilju se danes še upirajo nekatere ustanove, a po Girardu se čas dopolnjuje in dovršuje. V svetopisemski perspektivi ga je treba razumeti kot čas med uničenjem Jeruzalema in univerzalnim uničenjem, ki bo sledilo času poganov. Girardov razmislek o času poganov nadaljuje evangeljsko razlago apokaliptičnega dogajanja; mimetična teorija le odkriva to, kar so že odkrili evangeliji: nad človekom vlada mimitizem. Zato je mimetična teorija po svojem bistvu ‚evangeljska teorija‘: navezuje se na evangeljska spoznanja, jih radikalizira in misli naprej. Skupno jima je bistveno: nasilje jemljeta zares. Apokaliptično nasilje zanj ni epizodično, prigradno, ampak ima svoje motive najgloblje, v izvorni človeški naravi. Apokalipsa ima svoj razlog (*une raison de l'apocalypse* (Girard 2007, 204)) – apokaliptični razum (*une raison apocalyptique* (214)) pa je zmožen ta razlog razumeti. Kakor že svetopisemska apokaliptična besedila pred njo tudi mimetična teorija razkriva ta razlog. Njegove izvirne zakonitosti nosi v sebi mimetični princip, v katerem se prepletajo antropološka in teološka razsežnost, človeško in božje, uničenje in odrešenje, apokaliptično in pasijon. Zato niti evangeljska perspektiva niti mimetična teorija nista nihilistični – njun poudarek je na odrešenju, ne na apokaliptičnem razdejanju.

Pred obravnavo Hölderlinovega dojetanja binoma apokaliptično – odrešilno izpostavi Girard temeljne ‚smernice‘ novozaveznega videnja tega vprašanja, ki so vplivale tudi na Hölderlina.

Apokaliptični duh je močnejše navzoč pri sinoptikih, to je v evangelijih po Mateju, po Marku in po Luku. Kaže se, na primer, v »veliki tiski«, o kateri govori Luka. Tedaj bo to ljudstvo »padalo pod ostrim mečem in v sužnost ga bodo vlačili med vse narode. Jeruzalem pa bodo teptali narodi, dokler se ne izpolnijo časi narodov.« (Lk 21,23-24) Odlomek napoveduje padeč Jeruzalema, a Girard poudari, da vprašanje padca Jeruzalema ni najprej zgodovinsko, ampak preroško-apokaliptično vprašanje. Bolj kakor zgodovinsko poročanje o dogodku zanima evangeliste boj, ki ga duh bīje v svojih globinah za odrešenje. Evangelisti izhajajo iz judovskega preroškega izročila in jih – ko je govor o času – ne zanima čas, ampak *znamenja časov*. Znamenja časov kažejo od zgodovinske zunanosti k preroškemu videnju resničnosti. Dogodki imajo v eni in drugi perspektivi drugačen pomen. V zgodovinski perspektivi je ‚čas poganov‘ razpuščeni, razbrzdani čas, ki je po razodetju ‚ušel z vajeti‘ in je zato čas neposlušnosti in rastoče slepote. Globlji preroški pogled pa v tem času vidi tudi mesto odrešenja; v nemogočem vidi mogoče. Apokaliptično zlo, o katerem evangeliji govorijo, je izhodišče za vprašanje o odrešenju, na katero odgovarja pasijon.

Ne smemo spregledati temeljne Girardove ideje, da pasijon zgodovino mimetičnega nasilja razdeli na dve fazi: 1) na arhaično fazo, v kateri mimetično nasilje z uporabo mehanizma grešnega kozla samo sebe obvladuje tako, da iz žrtvovanjskega nasilja ustvarja spravo in bogove; 2) na kristično fazo, v kateri mimetičnega nasilja ne nadzoruje več mehanizem grešnega kozla in se zato začne pospešeno

zaostrovati v smeri svojih skrajnih, apokaliptičnih in diaboličnih oblik. Arhaično mimetično nasilje je utemeljevalno, ustvarjalno. To ponazarja mimetični boj med Ojdipom in Tiresiasom v *Kralju Ojdipu*, ki »dobro simbolizira mitološke dvoboje«³ (Girard 2007, 207). Močnejši ko je boj, bliže je božanstvo, bolj je realizirano, dotakljivo, zlito s človekom. Po Girardu je arhaično sveto proizvod mimetičnega nasilja. Po koncu žrtvovanjske krize je vsak prerok; vsi so očarani, polni božanskega, v rokah božanskega, od božanskega obsedeni. Čar, značilen za sveto, je eno z nalezljivim nasiljem. Tako je arhaični svet obvladoval kaos. Evangelist Luka je dobro videl to arhaično utemeljitveno, »koristno« vlogo nasilja: žrtvovanje grešnega kozla skupnost poveže, jo spravi in ji vrne mir, zato je za skupnost koristno in utemeljitveno. Prej sprta sovražnika Herod in Pilat sta se v nasilju nad Jezusom, ki je bil žrtvovan kot grešni kozel, povezala in postala prijatelja (Lk 23,12).

To sprevrženo vlogo mehanizma, ki nedolžne transformira v grešne kozle, da bi jih žrtvoval, je razodel pasijon. S tem je žrtvovanjsko nasilje, na katerem je temeljila arhaična kultura, izgubilo učinkovitost in človeštvo je bilo osvobojeno izpod jarma tega nasilnega mehanizma. Na temelju razodetja se začne »čas poganov«. Pasijon je razodel, da se svet v obliki »vladarstev in oblasti« (gr. *archai kai exousiai*) vzdržuje z žrtvovanjem nedolžnih. Jezus pa je v pasijonu prav ta »vladarstva in oblasti razorožil in jih javno izpostavil, ko je v njem slavil zmago nad njimi« (Kol 2,15); odvzel je moč in oblast mehanizmu grešnega kozla, ki jih je vzdrževal. A »vladarstva in oblasti« se s tem še niso zrušila, začel pa se je njihov razkroj; nadaljujejo se v »čas poganov«, evangelijska perspektiva pa kaže, da njihova nasilna oblast pojema in da bo na njihovo mesto stopilo Kraljestvo. Zato v najstarejšem novozaveznem besedilu, v Prvem pismu Tesaloničanom, mlajšem od dvajset let po križanju Jezusa Kristusa, Pavel Tesaloničane pomirja, naj se ne vznemirjajo, če paruzije še ni in če Kraljestvo še ni nastopilo – mehanizem grešnega kozla in »vladarstva in oblasti« se v luči razodetja razkrajajo postopno.

Ko začenja mehanizem grešnega kozla zaradi razodetja izgubljati oblast, se začne nenadzorovana mimetična želja pospešeno širiti. Mimetično nasilje se začne sproščati in zaostrovati do skrajnosti; iz človeške zgodovine preskoči na naravo; mimetizem postane vsesplošen in zajame vse stvarstvo: onesnaženje narave, potresi ali lakote na primer. To apokaliptično videnje je bilo dano evangelistu Mateju:

»Jezus jim je odgovoril: »Glejte, da vas kdo ne zavede! Veliko jih bo namreč nastopilo pod mojim imenom in bodo govorili: *Jaz sem Kristus*, tako da bodo mnoge zavedli. Slišali pa boste o vojnah in govorice o vojnah; glejte, da se ne vznemirite! Kajti to se mora zgoditi, vendar še ni konec. Vzdignil se bo namreč narod proti narodu in kraljestvo proti kraljestvu in lakote in potresi bodo na raznih krajih, vendar je vse to začetek porodnih bolečin. Takrat vas bodo izročali v stisko in vas morili. Vsi narodi vas bodo sovražili zaradi mojega imena. Veliko se jih bo takrat pohujšalo. Izdajali bodo drug drugega in se med seboj sovražili. Vstalo bo veliko lažnih prerokov in bodo

³ Girardova teza o preobrazbi nedolžne žrtve v mogočnega boga Velesa se v slovanski mitologiji potrjuje v mitu o božanskem boju med Velesom in Perunom (Borenović 2019).

mnoge zavedli. Ker se bo nepostavnost povečala, se bo ljubezen pri mnogih ohladila. Kdor pa bo vztrajal do konca, bo rešen. In ta evangelij kraljestva bo oznanjen po vsem svetu v pričevanje vsem narodom, in takrat bo prišel konec.« (Mt 24,4-14)

Odlomek prikazuje stisko apokaliptičnih razsežnosti, »kakršne ni bilo od začetka stvarstva, ki ga je Bog ustvaril, do zdaj in je ne bo več« (Mr 13,19). Razlog za ‚ponorelost‘ mimetičnega nasilja pripisuje Girard dokončnemu evangeljskemu razodetju v pasijonu. Bolj ko je nasilje razkrito, bolj je nasilno. Pasijon nasilje dokončno razkrije – zato nasilju ostane le nasilje, ki se ne zmore več zaustaviti in gre do konca. Edini nasilju nevarni nasprotnik je resnica; resnica edina lahko nasilje premaga. Odnos med nasiljem in resnico je Pascal (1623–1662) opisal kot paradoksen odnos v 12. pismu Podeželanom. (Petkovšek 2015a, 235–239)⁴ Njegovo misel bi lahko strnili v besede: »Nasilje in resnica drug drugega najostreje izključujeta, a večje ko je nasilje, močnejše resnica sije, močnejše ko resnica sije, bolj se nasilje zaostruje. V tem se kaže paradoksnost njunega odnosa: bolj ko se izključujeta, bolj drug drugega izzivata.« (237) Izid tega medsebojnega izzivanja je samo-umeven: vedno bolj sijoča resnica je vedno veličastnejša; vedno večje nasilje pa je vedno bližje samo-uničenju. Zato Pascal pravi, da ima nasilje »omejen tek po ukazu Boga«. Prav ‚ponorelost nasilja‘ vpričo evangelija je najmočnejši dokaz za resnico evangelija. Vpričo evangelija izgubi nasilje vsako mero, zaostruje se do skrajnosti, do apokaliptičnih razsežnosti, ko uniči vse in seveda tudi sebe; s tem dokazuje, da je absolutna resnica ‚v bližini‘ – »večna in močna kakor Bog sam« – in zato tudi odrešenje. Seveda se število kristjanov v ‚času poganov‘ manjša – večja pa se število lažnih prerokov. K najbolj notranji logiki evangelijev zato sodi njihova napoved, da se bodo spopadi in nasilje v ‚času poganov‘ vrnili v veliko hujši in v bolj strašni obliki. Uničenje bo večje; spopadom narodov proti narodom se bodo pridružili potresi in lakote; posledice vojaških spopadov bodo kozmične; na ravni stvarstva se bodo vrstile ekološke katastrofe; razlike med kulturnim in naravnim se bodo izgubljale. Girard ugotavlja, da se naša, moderna in sodobna resničnost vedno bolj približuje podobam, ki so jih predstavila evangeljska apokaliptična besedila. Toda drugače od arhaičnega nasilja je moderno nasilje, ki je ostalo brez mehanizma grešnega kozla, nerodovitno. Girard meni, da se bližamo koncu notranjega apokaliptičnega kroga, ‚časa poganov‘, ki je sledil uničenju templja, in da je čas Kraljestva pred vrati, ki jih odpira pasijon.

Svetopisemske apokaliptične pripovedi napovedujejo tudi prihod Kraljestva –

⁴ »Nenavadna in dolga je vojna, v kateri nasilje ne neha zatirati (*opprimer*) resnice. Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabeledi (*affaiblir*), ji služijo, da jo še bolj povzdignejo (*relever davantage*). Vse svetlobe resnice (*toutes les lumières de la vérité*) pa ne morejo nič, da bi nasilje zaustavile – te jo le še bolj dražijo (*irriter*). Ko sila bije silo, močnejša uniči šibkejšo; ko postavimo razpravo proti razpravi, resničnejše in bolj prepričljive zmedejo in razpršijo tiste, ki so v sebi ničeve in lažne. Nasilje in resnica pa nimata nobenega vpliva drug na drugega. Iz tega pa nikar ne sklepajmo, da so stvari enake. Med njima je namreč ta skrajna razlika, da ima nasilje omejen tek po ukazu Boga (*un cours borné par l'ordre de Dieu*), ki učinkuje nasilja vodi k slavi resnice, ki jo ta napada, medtem ko resnica večno je (*subsister*) in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam (*elle est éternelle et puissante comme Dieu même*).« (Pascal 1963, 429, v: Girard 2007, 7; Petkovšek 2015, 235–236)

odrešenje. To po Girardu ne pomeni nujno konca fizičnega sveta obenem z ‚vladarstvi in oblastmi‘, ki ta svet vzpostavljajo (Girard 2007, 208). Kakšna je po Girardu povezava med koncem sveta in Kraljestvom?

Omenili smo, da je imelo nasilje v arhaičnem svetu utemeljitveno, ustvarjalno vlogo, v krističnem svetu pa je postalo nerodovitno: brez mehanizma grešnega kozla ostane nasilju le še nasilje. V ‚času poganov‘ je nasilje izgubilo ustvarjalno, utemeljitveno moč. Girard izpostavi dva primera nerodovitnega nasilja v 20. stoletju: komunizem in nacizem. Že Stalin se je zavedal sterilnosti nasilja v komunističnem sistemu. Kakor o tem priča portret generala Kutuzova (1745–1813) v Stalinovi pisarni, se je za pomoč obrnil na duha predkomunistične, carske, krščanske Rusije. Stalin nemške agresije ni premagal s komunizmom, ampak ob pomoči carske Rusije oziroma Petra Vélikega. Nasilje, ki je zgolj nasilje, ne more zmagovati; zmaga je le ustvarjalno, utemeljitveno, k cilju usmerjeno nasilje. Neučinkovitost nasilja pripiše Girard tudi nacizmu. Tudi vedno šibkejša Evropa je danes prostor nasilja zaradi nasilja, ki je neustvarjalno, nerodovitno in neutemeljitveno; drama današnje Evrope se je začela v napoleonskih spremembah, ki so nasilju odvzele utemeljitvene zmožnosti. Prednapoleonska Evropa je bila rezultat vojn in nasilja, ki se je nabiralo okoli Svetega rimskega cesarstva, to pa je imelo vlogo grešnega kozla. Mehanizem grešnega kozla je tu opravljal utemeljitveno vlogo tako, da je prinašal spravo in mir. A po Girardu je – ponovimo! – mehanizem grešnega kozla svojo moč najprej izgubil z evangelijskim razodetjem, nato pa tudi z napoleonskimi spremembami: z nivelizacijo kulture so izničile razlike, ki nasilje zadržujejo. Sodobna družba je torej nezaščiten pred nasiljem, pred katerim so arhaično in tradicionalno družbo varovali mehanizem grešnega kozla in kulturne razlike. Ker misli, da je mogoče kakor bolezn v medicini konflikte zdraviti z modernimi tehničnimi sredstvi, jo Girard označi za ‚sekuristično‘. Človek je zato tu neposredno izpostavljen nasilju zaradi nasilja, ki se lahko vrne kakor tat ponoči, medtem ko si brezskrbno govori ‚mir in varnost‘.

»Ko bodo govorili: »Mir in varnost,« tedaj bo nenadoma prišla nadnje poguba, kakor pride porodna bolečina nad nosečnico, in ne bodo ubežali. Vi, bratje, pa niste v temi, da bi vas ta dan presenetil kakor tat, saj ste vsi sinovi luči in sinovi dneva. Nismo sinovi noči in ne teme ...« (1 Tes 5,1-5)

Utemeljitenega, ustvarjalnega nasilja iz prednapoleonske dobe ni nadomestila druga utemeljitvena sila. Evangeliji res predstavijo Jezusa kot bojevnika, ki ni prišel, da bi prinesel mir, ampak da bi razkril in odpravil skriti mehanizem nasilja, kakršen je vladal arhaični dobi. Jezus torej ne nadomešča arhaičnega utemeljitvenega nasilja, ampak nadaljuje judovsko preroško vizijo, katere cilj je bil, odvzeti nasilju oblast. ‚Vladarstvom in oblastem‘ odvzema moč, ko jim odvzema mehanizem grešnega kozla. S tem se je Bog do konca izpostavil človeškemu nasilju; vprič njega nasilje ‚podivja‘; svetopisemske pripovedi se zato zdijo nasilnejše od arhaičnih mitov. Resnica pa je, da je arhaična doba žrtvovanjsko nasilje nad nedolžnimi skrivala v mitih, razodetje pa je v psalmih in v evangelijskih nasilje razkrilo – posledica tega je bilo zaostrovanje nasilja. (Girard 2007, 211–212)

Tu stoji človek pred alternativo: apokaliptično uničenje ali Kraljestvo. Kristična kultura ne ustvarja več božanstev, na katera je arhaični človek prenašal odgovornost za nasilje. Mimetičnemu principu, ki ustvarja božanstva, se je kristična kultura odpovedala, zato sv. Pavel verne odvrča od spopadov, od recipročnosti in od revolucionarnosti; uči jih biti poslušen ‚vladarstvom in oblastem‘, ki bodo sami propadla pod težo svojega lastnega nasilja. ‚Vladarstva in oblasti‘, ki reda ne vzdržujejo več z mehanizmom grešnega kozla, sedaj vzdržujejo red z golim nasiljem. Nasilje postaja vedno bolj kruto; vse je vedno bolj krhko – iz tega se rodi ‚ponoreli svet‘.

Namen božjega razodetja je, dopolniti in dokončati človeštvo, a človeštvo razodetja ne sprejema. Človeštvo je bilo ‚nedokončano‘ in stari, arhaični človek je sebe ‚dokončeval‘ z žrtvovanjem nedolžnega. Kristus pa je prišel, da bi nedokončano dokončno dokončal. Besede, da Kristus prinaša vojno, je treba vzeti dobesedno: prišel je, da bi uničil stari, nedokončani svet. Apokaliptično uničenje pred drugim Kristusovim prihodom pa potrebuje svoj čas; pasijon, odrešenje predpostavlja apokalipso. Evangeliji so morali najprej pripraviti konec starega človeka, da bi lahko Poncij Pilat pokazal na Jezusa Kristusa in izrekel »*Ecce homo*«, »Glejte umirajočega, nedolžnega človeka«, ne da bi se izrečenega zavedal. (212) Apokaliptična besedila torej oznanjajo Kristusovo vrnitev: vrnil se bo, ko ne bo več mogoče upati, da bo lahko evangeljsko razodetje samo premagalo starega človeka, in ko bo človeštvo dojelo, da mu ni uspelo. V jedru krščanske vere je prepričanje, da se bo Kristus vrnil in spremenil ta neuspeh v večno življenje. Ob tem ne smemo relativizirati delovanja duha v zgodovini in vloge izrednih posameznikov.

Ponovno spomnimo na apokaliptični razum (fr. *raison d'apocalypse*). Apokaliptični razum, ki prepoznava bližino apokaliptične nevarnosti, ni v nasprotju z upanjem. Prihajajočo nevarnost razume tudi kot možnost dovršitve počlovečenja, *humanizacije*. Ko vidi, da je ‚čas blizu‘ (Raz 1,3; Girard 2007, 213), se pokaže, da je moderna ideja o *koncu religije* napačna in lažna. Moderna doba je religijo zavrгла – ta religija pa se danes silovito vrača. Modernemu racionalizmu religijskega ni uspelo odvrniti, ampak ga je le zadrževal kot jez, ki danes popušča. Racionalizem je še zadnja mitologija, slepilo; moderni človek je veroval v razum, kakor so nekoč verovali v bogove. O tem priča Comtova naivna vera v razum, v pozitivizem; razum je bistveno prispeval k temu, da človek danes ni zmožen brati *znamenj časa*. Racionalistični in pozitivistični razum nista zmožna prepoznati grozečih katastrof pred vrati in razumeti mimetične iracionalnosti, ki prinaša katastrofe.

Nasprotno, mimetična teorija, solidarna z dogajanjem sveta, ustvarja novo razumevanje in novo racionalnost, ki temelji na apokaliptičnem razumu. Ta razum ne vidi samo grozeče apokaliptične nevarnosti, ampak tudi možnost odrešenja, ki jo je odprl Kristus v pasijonu. Premik od moderne racionalistične in pozitivistične racionalnosti k mimetični racionalnosti je prehod od mimetičnega, recipročnega načina mišljenja, ki vodi v zlivanje, v stapljanje, k mišljenju, ki temelji na odmiku, na razdalji. Mimetična, recipročna racionalnost je oblikovala arhaične in moderne mitologije; njen temelj je negativno posnemanje. Tej nasprotna je racionalnost, katere temelje je ustvaril Križani, ki je izstopil iz mimetične recipročnosti; to mu

omogoči vzpostavitev prave razdalje; ohranjanje prave razdalje pa je temelj nove, kristične racionalnosti. Zato se Girard sedaj ustavi pri posnemanju Kristusa (214–215), ki tudi posnemovalca postavlja v pravo razdaljo. S posnemanjem Kristusa posnemamo Kristusa, ki se je z Očetom umaknil v odsotnost in v tišino. To posnemanje omogoča odpoved mimetični recipročnosti, poganskemu stapljanju človeškega z božanskim, in obrat v smer, nasprotno nasilnemu zaostrovanju; ta preobrat pomeni: odpreti vrata Kraljestvu, drugemu Kristusovemu prihodu. Oblike drugega Kristusovega prihoda ni mogoče predvideti; vsekakor se je treba odpovedati stari racionalistični refleksiji. Vse pa je odvisno od tega, kakšen smisel bomo dali religijskemu, ki konstituira resničnost.

Mimetična teorija v svojih odgovorih ne prinaša nekaj novega; izhaja iz sveto-pisemskega preroškega izročila, ki ni v nasprotju z razvojem znanosti o človeku. K temu Girard dodaja, da se je edino krščanstvo zmožno soočiti z resnico o izvirnem grehu, to je s spoznanjem, da se je vse začelo z utemeljitvenim umorom, da je človeka ustvarilo žrtvovanje in da je arhaični človek to zavijal v mitološko laž. Krščanstvo je svojo ‚teorijo‘ izpeljalo iz te *arhaične religijske resničnosti* – v pasijonu pa je Kristus to potvarjanje resničnosti razkril. »To, kar je bilo potvarjanje, je postalo razodetje (*Ce qui était méconnaissance est devenu révélation*).« (Girard 2007, 215) Kristus je prekinil arhaično in ustvaril okvire za novega, ‚dokončanega‘ človeka, to je za dokončno *humanizacijo* človeka.

4. »Blizu je in težko dojemljiv bog« (Hölderlin)⁵

Po Girardu se apokaliptična nevarnost v vsej polnosti sprosti v pasijonu – pasijon pa prinaša tudi zdravilo zanjo; v novozaveznem razodetju postaneta vidna apokaliptično zlo in odrešenje. O tem, ali je naša moderna doba še zmožna prepoznati apokaliptično nevarnost pred vrati, pa se Girard sprašuje v podglavju z naslovom „Bog, ki je blizu in težko dojemljiv“ [*Un dieu »tout proche et difficile à saisir*«].

Apokaliptični razum pripiše Girard Carlu von Clausewitzu (1780–1831) in Friedrichu Hölderlinu (1770–1843), sodobnikoma v času, ko so se v začetku 19. stoletja razmere v Evropi mimetično zaostrole (2007, 215–216). Kakor pove ime, je apokaliptični razum dojemljiv za apokaliptično. Zmožnost za dojetje apokaliptičnega se je začela prebujati v svetopisemskem izročilu, v novozaveznih besedilih pa dobi osrednje mesto. Bistvena značilnost novozaveznega evangeljskega duha je njegova dojemljivost za apokaliptično zlo, ki ne pozna meja in teži k skrajnostim. Jezus je napovedal, da zlo odslej ne bo več obvladalo samega sebe, kakor je to zmoglo v arhaični kulturi z uporabo mehanizma grešnega kozla in njegove slepilne moči. Pasijon – po svoji strukturi identičen s strukturo arhaičnega mehanizma grešnega kozla – je smisel žrtve ‚preobrnil na glavo‘: simbol žrtvovanja v arhaični kulturi je grešni kozel, v svetopisemski pa je to nedolžno jagnje. V prvi prenaša krivec svojo krivdo na nedolžnega drugega in ga žrtvuje namesto sebe, v drugi se

⁵ Hölderlin, *Patmos*: »Nah ist und schwer zu fassen der Gott.«

nedolžni daruje za drugega. Ta preobrat – *konverzija* – ne bi mogel biti korenitejši. Temeljna zakonitost pa ostaja v obeh kulturah ista: odrešenja ni brez žrtvovanja; odrešenje ima svojo ‚ceno‘; samo žrtvovanje človeka odrešuje. A arhaični in evangeljski človek žrtvovanje vidita diametralno različno: arhaični človek žrtvuje drugega namesto sebe, evangeljski žrtvuje sebe namesto drugega. Svetopisemska perspektiva žrtvovanje spremeni v darovanje. V luči evangeljskega darovanja se pokaže sprevrženost arhaičnega človeka, ki nasilje odvrča z nasiljem nad nedolžnim; to evangeljsko razkritje ima za posledico propad mehanizma grešnega kozla; zlo pa se sedaj, ko pred seboj nima več zapornic, ki bi ga zadrževale, sprosti in razplamti. Edini odgovor proti zlu sedaj je Jezus Kristus, ki se mimetični želji odpove; s tem zlu odvzame ‚pogonsko sredstvo‘. Začetni opredelitvi sedaj dodajmo, da apokaliptični razum ni samo zmožnost, dana Clausewitzu, da je dojel apokaliptično nevarnost, ampak tudi zmožnost, dana Hölderlinu, da je v apokaliptičnem prepoznal tudi odrešilno.

Po francoski revoluciji je Evropa začela toniti v apokaliptično zaostrovanje, ki so se ga zavedeli le redki, med njimi Clausewitz. Uvid v apokaliptično zlo pa pomeni le eno plat, ki za seboj skriva drugo, odrešilno razsežnost. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Hölderlin, *Patmos*) Clausewitz in Hölderlin predstavljata dve stopnji apokaliptičnega razuma: nedozorelo in dozorelo. Prvi vidi v apokaliptičnem le uničenje, drugi pa vidi v apokaliptičnem tudi možnost odrešenja. Razlika med njima ni samo stopenjska razlika med ‚bolj‘ in ‚manj‘, ampak je radikalna in alternativna: ali uničenje ali odrešenje. Zgolj uvid v apokaliptično nevarnost vidca, kakršen je bil Clausewitz, spodbuja k še hitrejšemu zaostrovanju – uvid v možnost odrešenja pa vidcu, kakršen je bil Hölderlin, narekuje spreobrnjenje. Ta meja med enim in drugim zanima Girarda. S tega vidika je zanj posebej pomenljivo leto 1806, ki je razdelilo tri vélike duhove: v Napoleonu je to leto Hegel prepoznal »mimohod duha sveta« in Clausewitz bližino »boga vojne«; Hölderlin pa se je postavil na drugo stran in se za šestintrideset let – vse do smrti – osamil v sobo hišnega stolpa v Tübingnu. Ne da bi prepoznala njegovo usodnost, sta se Hegel in Clausewitz prepuštila čaru mimetičnega modela, Napoleonu – Hölderlin se je mimetičnemu modelu odpovedal, da bi našel odrešenje.

Hölderlin, kakor ga vidi in razume Girard, se je v bazenu občega mimetičnega zaostrovanja, ki ga je sprožil pasijon, oprijel Kristusa. Kristus, novi človek, pokaže izhod iz mimetizma. Arhaični svet se je kakor morje ob oseki začel umikati in arhaični panteon se je začel podirati, mimetična želja pa se je sedaj, ko je ostala brez nadzornega mehanizma, razvnela. Mimetično željo, ki jo je v arhaični fazi nadzoroval mehanizem grešnega kozla, Kristus osvobodi in ji omogoči, da se razplamti in zaostri. Mimetizem ne izgine, ampak se razširi; ustvari svet pospešenega rivalstva; znotraj tega mimetično ‚podivjanega sveta‘ pa kristična kultura (= kultura posnemanja Kristusa) deluje kot kvas ali gorčično zrno, kot odrešenje v rastoči nevarnosti. To je Hölderlin prepoznal in Kristusa izbral kot cilj, kot odrešenika.

Arhaični panteon se je torej porušil – slepilna, čarobna mimetična želja pa ni usahnila. Arhaični bogovi, maliki oziroma ‚idoli‘, ki jih je v mimetičnem krogu ustvarjal mehanizem grešnega kozla, so postopoma izginjali z neba – mimetični

čar pa je človeka še naprej slepil in zapiral v mitični entuziazem: Clausewitz je v Napoleonu videl boga vojne, romantiki so se kakor Nietzsche po bogove vračali v antično Grčijo, Hölderlinovi prijatelji – Fichte, Hegel in Schiller – so začeli verjeti v absolutno. A to iskanje je še vedno usmerjal mimetizem, ki vodi v slepo malikovanje. Tudi Hölderlin je bil poln bipolarne, mimetične razdvojenosti, ki ga je zadrževala v entuziastični naklonjenosti arhaičnim grškim bogov; končno pa se je iz tega vrtinca, ki mu je za nekaj časa podlegel, izvilk. Vrnitve v poganstvo se je bal; zajela ga je neznanska žalost. Umaknil se je v samotno tišino, v tem so mnogi videli norost (fr. *folie*), Girard pa ta Hölderlinov umik razlaga kot posledico njegovega apokaliptičnega uvida.

Po Girardu je bil Hölderlin razpet med mimetičnim čarom, ki ustvarja božansko, in izpraznjenostjo neba, med bakhantskim, arhaičnim entuziazmom in odsotnostjo božanskega, med nostalgijo in grozo. Bakhantsko, entuziastično stapljanje z božanskim se vrača v romantiko kot čar – izpraznjeno nebo navdaja s tesnobo. Oboje se je izrazilo v njegovih dveh pomembnih delih *Hyperion* (1797–1799) in *Smrt Empedokla* (1798–1800) – njuni temi sta »prazno nebo« in »skok v vulkan«.

V končni Hölderlinovi odločitvi za Kristusa vidi Girard ponovitev boja med Križanim in arhaičnim – tokrat v novih, modernih okoliščinah. Hölderlinov uvid v ta apokaliptični boj razlaga Girard (2007, 217) ob himni *Patmos* (1801–1803), eni najbolj komentiranih pesmi. Po Heideggerju se v njej kaže uokvirjenost sveta v tehniko,⁶ po Girardu pa pesem govori o vračanju Kristusa; govori o Bogu, ki je »bližu in težko dojemljiv«; o tem, da tam, »kjer je nevarnost, raste tudi rešilno« (*Patmos*). *Navzočnost* božanskega v Kristusu, ki nima nič opraviti z arhaičnim bakhantskim zlivanjem božanskega s človeškim, se krepí, kolikor bolj se božansko umika. Božanska bližina, ki je temelj arhaičnega in se v bakanalijah kaže kot zlitje Dioniza s čistilci, ne izraža *navzočnosti* Boga (fr. *présence*)! Odrešenje ni v dionizičnem razbrzdanem zlivanju božanskega in človeškega, v »božji promiskuiteti« (fr. *promiscuité divine*), ki jo Girard opiše tudi z besedo »bližina« (fr. *proximité*). Hölderlin je dojel, da je bakhantska promiskuiteta nasilna in katastrofična.

Nasprotno, Jezus Kristus se umakne iz *recipročnosti*, iz *mimetične vzajemnosti*, ki ustvarja bakhantsko, dionizično promiskuiteto; nadomesti jo z odmikom, z *razdaljo*. Posnemati Jezusa Kristusa zato pomeni, izogibati se recipročnosti, ki vodi v vedno večjo ‚norost ljudi‘. To je bil namen Hölderlinove osamitve. Arhaično božanstvo, pomešano s človeškim v bakhantski norosti, uničuje.

V nasprotju z arhaično promiskuiteto božanskega in človeškega izpostavlja Hölderlin Jezusovo utelešenje kot edino možnost, ki človeka uvaja v zdravilno tišino Boga. Utelešenje Jezusa Kristusa nadomesti arhaično promiskuiteto. Promiskuiteta uničuje razlike in razdaljo – utelešenje razdaljo ohranja in omogoča različnost. Utelešenje torej odvrta recipročnost, njen slepilni mimetični čar in božansko promiskuiteto – znamenje ne-promiskuitete je križ. Križ pomeni ne-zlivanje Boga

⁶ Heidegger 1981, 178: »Brezpogojna vladavina bistva moderne tehnike izziva človeka tega sveta, da bi skupaj z njo samo celoto sveta vzpostavil v enolično, preračunljivo stanje, ki ga zagotavlja poslednja formula sveta.«

s človekom; pomeni Jezusov odmik. Na križu Jezus *posnema* odmik Očeta; ko bi lahko nad svetom zavladal, se iz sveta umakne; njegova smer je nasprotna smeri sveta. V modernem svetu, ki se je razvil iz razodetja, sta odprti obe smeri: prva je smer recipročnega posnemanja, ki vodi v svet, v zaostrovanje; druga je smer Jezusovega umika. Posnemati Jezusa Kristusa pomeni, odpovedati se recipročnosti, na kateri temelji svet, usmerjen v apokaliptično, in *storiti vse, da ne bi bili posnemani, da se ne bi uveljavili kot mimetični modeli*. Samo tako je mogoče *izstopiti iz kroga mimetičnega nasilja*: biti torej v svetu, ne da bi bili od sveta (Jn 17,16).

Mimetično slepilo se v *tišini Boga* razblinja (2007, 218). Mimetična teorija vabi, naj obraza Boga ne iščemo v slepilni luči mimetičnega čara, ki je ustvaril arhaični panteon, ampak v luči Križanega, umaknjenega v tišino Boga. Utelešenje Jezusa Kristusa sedaj nadomesti izgubljene »žrtvovanjske bergele«, kakor Girard označuje arhaično žrtvovanje grešnega kozla; te bergele so postale neučinkovite (125; 218). Bog Jezusa Kristusa, ki ga ni proizvedel mimetični čar, ni promiskuiteten – nasprotno, je »težko dojemljiv« (Hölderlin 2006, 135 [*Patmos*]), kakor da ga ni ,tukaj', a kljub temu rešuje na krajih pogube. Ta odrešenijski odmik in tišino je Kristus izkušal na križu; enako sta umik in tišino Sina izkušala učenca na poti v Emavs. »Bolj ko raste tišina Boga – in z njim nevarnost porasta nasilja, popolnitve te praznine s čisto človeškimi sredstvi, le da odslej brez žrtvovanjskega mehanizma –, bolj se svetost uveljavlja kot razdalja – na novo odkrita – do božanskega (fr. *plus la sainteté s'impose comme une distance retrouvée avec le divin*).« (Girard 2007, 219) Na križu v tišini se na novo vzpostavlja razdalja do božjega, ki odrešuje in je arhaična promiskuiteta ni poznala.

Med najbolj vplivnimi razlagami Hölderlinovega odnosa do grških bogov je Heideggerjeva, a po Girardu ne dojame bistva tega odnosa. Da bi zakril svoje katolištvo, je Heidegger v posnemanju nemškega razsvetljenstva Hölderlinov pogled na grške bogove razlagal kot naklonjenost do grškega panteona. Po Girardu naj bi Heidegger (1976, 122) v svoji misli »Reši nas lahko še samo kak bog« namigoval, da je Hölderlin Dioniza postavil pred Kristusa, a ta razsvetljenska podrejenost poganskemu – tako Girard! – se je Hölderlinu upirala. Po Hölderlinu zanimanje za helenizem ne izključuje krščanskega; težava je le v modernem sovraštvu do Kristusa.

Heideggerjeva interpretacija Hölderlinovega odnosa do helenizma je vplivala na mnoge druge, ki jim je skupno prizadevanje, prikriti, da je bil Hölderlin v jedru kristjan, in to ,bolj in bolj' s tem, ko se je odmikal od sveta (Girard 2007, 219). Njegov skoraj štiridesetletni umik iz sveta je mogoče razumeti le, če poznamo mimetično, bipolarno izkušnjo, iz katere je pesnik izšel; razumeti ga je treba kot iskanje mističnega miru in ne kot posledico želje, da bi se pobožanstvil in »povečnil« (fr. *s'éterniser*). Najmanj pa ga smemo razlagati kot norost. Z umikom pesnik zapušča mimetične vrtince svetne eksistence; ne pusti, da bi ga prevzel mimetični čar Goetheja ali Schillerja, kakor je Napoleon očaral svojega posnemovalca in tekmeца Clausewitzja. Hölderlin najde mir, ko se oprime Kristusa in se, kakor Kristus, umakne. *Razdalja umika* (fr. *relation de retrait* (220)), ki jo je zavzel, veže Kristusa na Očeta in ga posvečuje; nasprotno pa *recipročnost* razdaljo uničuje in sakralizira, človeka si podredi in mu vzame svobodo. Hölderlin je dojel, da je Kristus merilo

prave razdalje, odmika. Kristus je tu, vendar iz daljave; njegova navzočnost ni bakhantska bližina ali promiskuiteta. Kristus je navzoč, prezenten, a ne zlito, bakhantsko, promiskuitetno, stopljeno s človekom. Zato prevzeti Kristusov pogled, kakor je to storil Hölderlin, omogoča, drugega videti in posnemati iz *prave razdalje*, niti iz prevelike bližine niti iz prevelike oddaljenosti; omogoča pravo, umno poistovetenje z drugim. »Poistovetiti se z drugim – to pomeni posnemati ga na umen način.« (220) Posnemati Kristusa pomeni, izogniti se rivalstvu in tudi do božanskega zavzeti tisto pravo razdaljo, ki omogoča, na njem prepoznati obraz Očeta ter brate in sestre v ljudeh. Kristus se je spustil v to skrivnost Očetovega odmika; tako je dovršil in dopolnil, kar so arhaična božanska že nakazala in očrtala. K temu Kristus vabi; vabi, da kakor on vstopimo v odmik Očeta, ga v svoji volji posnemamo, prisluhnemo njegovi tišini in mu tako postanemo podobni. Biti sin Boga pomeni, posnemati božji odmik in ga skupaj s Kristusom izkušati. Bog se ne razodeva neposredno, ampak po Sinu. Kristus je resda odprl vrata apokaliptični nevarnosti – a ta ista vrata so odprta tudi za odrešenje.

Ob verzih iz Hölderlinove himne *Patmos* »A kjer je nevarnost, raste tudi rešilno (*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*)« Girard v nadaljevanju poglobi prikaz apokaliptične logike. Uvid, ki ga je izrazil v himni, je bil Hölderlinu dan v času, ko se je Prusija vrnila na oder nemške zgodovine in se je zgodovinsko dogajanje začelo zaostrovati in pospeševati. Hölderlin je v nasprotju s Heglom zaznal to zaostrovanje, pri ljudeh pa vedno večje nerazumevanje resnice. Teh zunanjih dogajanj ni mogoče ločiti od njegovih najbolj notranjih odločitev in pogledov, ki so bili dramatični. Na zunanje okoliščine se je Hölderlin odzval z osamitvijo, a bil je kompleksen človek in osamitev še zdaleč ni bila samoumevna. V osamitvi, ki je bila posledica apokaliptične stiske, sta se razodeli nedolžnost in svetost kot alternativi nacionalnemu heroizmu, ki ga zaznamo pri Clausewitzu in ki se je začel razraščati v mimetičnih zaostritvah. Tudi Hölderlin ni bil imun pred človeško mimetično naravo, ki se je v danih zgodovinskih razmerah stopnjevala. Pred osamitvijo je bil močno manično-depresiven; od mladosti ga je mučila bipolarnost z melanholičnim nihanjem iz ene skrajnosti v drugo; grizla ga je neutešena ambicija po »biti Schelling ali nič«; izkušnja sveta, ki jo je imel, je bila izkušnja majavega sveta. Njegov čas, za katerega Girard pravi, da je v njem vsak že sodil vsakega, je bil rezultat notranje mediacije, ki ni bila več institucionalno obvladljiva; posamezniki so bili izpostavljeni neposredno drug drugemu v prepričanju, da je vsak samostojen, avtonomen, ne vedoč, da je v resnici vsak odvisen od drugega in da drugi z njim razpolaga. Prava razdalja med enim in drugim se je izgubila – bila sta si ali predaleč ali preblizu. Vse to je bilo posledica neizprosnega recipročnega mimetizma, ki uničuje pravo razdaljo in razliko. V *Hyperionu* se je to pokazalo kot neizprosnost nihanje med trenutki, za katere se zdi, da je v njih vse dobljeno, in trenutki, za katere se zdi, da je vse izgubljeno. Hölderlin je šel skozi pekel te bipolarnosti, nedoločenih in neskončnih nihanj mimetične želje, ki človeka dela vse (ko je Bog blizu) oziroma nič (ko se Bog oddalji).

Žrtev takšne bipolarnosti je bil tudi Nietzsche, ki je nihal med povečevanjem in zavračanjem samega sebe. Girard (2007, 223) se ustavi pri tem, kar so poime-

novali ‚Nietzschejeva norost‘; ta norost se kaže kot vedno močnejše in neznosno nihanje od Dioniza h Križanemu, od arhaičnega h krščanskemu in narobe. Nietzsche ni hotel sprejeti dejstva, da je Kristus enkrat za vselej prevzel mesto Dioniza in da je s tem preoblikoval grško dediščino. Ostal je ujet v bipolarnost, v recipročni mimetični dvoboj, ki konstituira mimitizem in uničuje resnico. Z uničenjem resnice je Nietzsche uničil tudi razsvetljenstvo.

Drugače od Nietzscheja se je Hölderlin bipolarnosti rešil. Sprejel je prepričanje, da je duh krščanstva preoblikoval grškega, da si zato nista v slepilnem mimetičnem nasprotju in da lahko mirno sobivata. Po Girardu je bil to eden najmočnejših Hölderlinovih uvidov: rešil ga je iz tega, da bi ga ta dva svetova navdajala s slepilnim entuziazmom, ki se rojeva iz mimetičnega zaostrovanja. Hölderlina je rešilo ponesmanje Kristusovega odmika, to je njegovega skrivnostnega odnosa do odsotnega Očeta; v tem je bistvo njegove tišine. V številnih pesmih se je poistovetil s Kristusom, ki se je dvignil nad mimetično bipolarnost, zato ne more nikomur postati rival. Kristus se ni vdal mimitizmu, njegovi logiki ter nasilju in čaru, ki ju mimitizem ustvarja. Zato se nebo okoli njega izprazni. Na nebu, kakor ga pasijon prikazuje, ni več arhaičnih božanstev; to nebo je prazno; arhaična božanstva so se umaknila. Dvoboj, recipročnost, ki ga je gojil arhaični prostor, je rojeval arhaična božanstva – ob Kristusovem nenasilju pa se ta božanstva razblinijo in izginejo.

Prehod od arhaičnega h krističnemu pri Hölderlinu ni niti preprost niti lahek. Romantika med antičnim in krščanskim ni jasno razmejevala; poudarila je potrebo po imaginativnem, ne le razumskem dojetanju božanskega, ne glede na to, ali je to monoteizem ali politeizem. O tem priča rokopis dokumenta z naslovom *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, pod katerega se je podpisal Hegel, za prava avtorja pa sta obveljala Schelling in Hölderlin, kakor je to menil že Franz Rosenzweig, ki je rokopis leta 1917 izdal (Depré 1990). V dokumentu bremo, da tako množica kakor tudi filozof potrebuje religijo, ki govori čutom: »Monoteizem razuma in srca, politeizem domišljije in umetnosti – to potrebujemo.« (Rosenzweig 1917, 7) Nadalje Hegel zapiše, da bo spregovoril o ideji, ki ni še nikomur prišla na misel: potrebujemo novo mitologijo, ki bo v službi idej in bo mitologija razuma. (Girard 2007, 224) Mitologija razuma je bil Schellingov načrt, ki mu ga ni uspelo uresničiti – uresničil pa ga je Hölderlin, a le v fragmentarni obliki. Hölderlin je izhajal iz prepričanja, da sta si arhaično (= grško) in krščansko podobna in obenem različna. Kakor razlaga Girard, so grški bogovi proizvod bipolarnosti, zato v sebi ne nosijo miru. Staviti na Dioniza bi pomenilo, verovati v rodovitnost nasilja – a v času, v katerem je Hölderlin živel, nasilje ni bilo več rodovitno kakor v arhaični dobi, ampak je že postalo bistveno uničevalno. Girard meni, da je Hölderlin v času tega uničevalnega nasilja z izrazom »monoteizem razuma in srca« izrazil svoje zaupanje v katolištvo, v katerem vidi zagotovilo trdnosti v vedno bolj pospešenem, nestabilnem in krhkem svetu; katolištvu je ta svet, ki je posledica razodetja, uspelo ohranjati v ravnovesju. Zaradi teh uvidov se je Hölderlin umaknil iz vrtinca svetne eksistence.

Kako je Hölderlin dojemal in živel napetost med arhaičnim in krščanskim, med Dionizom in Kristusom? Njegove pesmi kažejo, kako si je prizadeval, da bi se rešil bi-

polarnega nihanja (225). V negotovosti je omahoval med grškim in krščanskim; *Patmos* še priča o njegovem sinkretizmu, v katerem ne razlikuje jasno med Kristusom in Dionizom. Drugače je s himno Edini (*Der Einzige*); v njej se jasno opredeli za Kristusa tudi za ceno prijateljev, ki so se obračali nazaj na grški panteon. Že v prvem verzu se kaže njegov notranji boj glede izbire: bega od enega do drugega boga, obenem preiskuje globino božjega umika. Obžaluje, da ne dosega višine svojih prijateljev, a končno izbere Kristusa, skritega za drugimi bogovi. Hölderlinova izbira je tu jasna: ljubezen do krščanstva; pozna Dioniza, pozna Evripidove *Bakhantke*, odloči pa se za Kristusa. V tretji različici Edinega se njegova izročnost Kristusu izrazi še jasneje. Tudi če verjame, da ima Kristus istega očeta kakor grški bogovi, vidi, da je drugačen od njih. Veliko je iskal: »Mnogo sem lepega videl / in opeval božjo podobo, / ki živi med / ljudmi.« In vendarle, stari bogovi mu ne zadoščajo več, zato nadaljuje:

»... Še iščem enega, ki ga / ljubim med vami, / kjer iz rodu zadnjega, / dragotino hiše, mi / hranite, tujemu gostu. / Moj mojster in gospod! / O ti, moj učitelj! / Kaj si daleč / ostal? In ko / sem videl na sredi, med duhovi, med starimi, junake in / bogove, zakaj si / ti izostal? ... / Jaz pa vem, moja krivda / je to! Kajti preveč, / o Kristus! Se tebe držim, / čeprav Heraklov brat, / in drzno izpovedujem, da / tudi si Evijev brat ... / Ovira pa sram / me, da bi s tabo primerjal / svetna moža. In seveda vem, / da ki je tebe spočel, tvoj Oče, je / isti. Kristus je namreč res tudi sam / pod vidnim nebom stal in ozvezdjem ...« (Hölderlin 2006, 127–129)

V eni od različic Hölderlin zapiše:

»Kakor princ je Herkul. Skupnega duha je Bakhus. Kristus pa je / cilj – druge seveda je narave; dopolnjuje pa / kar na njih pojavi / nebeškim manjkalo je drugim (nem. *Wie Fürsten ist Herkules. Gemeingeist Bacchus. Christus aber ist / Das Ende. Wohl ist der noch anderer Natur; erfüllet aber / Was noch an Gegenwart / Den Himmlischen gefehlet an den andern*).« (Hölderlin 1951, 753)

Kristus je prinesel, česar drugi niso: božansko se je v njem izrazilo v polnosti; ko se je umaknil in ostal v božjem umiku, se je dvignil nad druge bogove (Girard 2007, 228). Dopolnil je arhaične bogove, s tem ko je zajel iz globin božanskega, česar arhaični bogovi niso zajeli, in je zato ostalo skrito, pozabljeno in neizraženo. V Kristusu pa se je svetost svetega osvobodila. Tudi Kristus sam je svoboden – sam daje privolitev; drugi bogovi v sebi niso bili svobodni. Zato Hölderlin ne išče več sinteze med grškim in krščanskim; ne poskuša ju zliti, ampak išče *možnost* njune-ga so-obstoja. Istočasno vidi njuno podobnost in razliko; vidi tudi to, da grškega ne moremo uporabljati kot »vojnega stroja proti krščanskemu« (fr. *une machine à guerre contre le Chrétien*) (Girard 2007, 228). Končno: krščansko je enkrat za vselej preoblikovalo, transformiralo grško.

V čem je Kristus presegel Dioniza, krščansko grško? To se kaže v dveh različnih vlogah, ki ju v življenju človeka igrajo grški bogovi in Kristus. Ta razlika ni lahko

prepoznavna, a je odločilna in usodna. Odnos, ki ga imajo grški bogovi do človeka, označi Girard z izrazom »božanska bližina/promiskuiteta«, odnos Kristusa pa z izrazom »navzočnost Boga«. V tej luči je Hölderlin razlikoval med arhaičnimi bogovi in Kristusom; izraza označujeta bistveno različno vlogo, ki jo imajo v življenju človeka grški bogovi in Kristus. V življenju človeka je Kristus navzoč kot srednik med človekom in skritim Očetom; Kristus se umakne v božjo tišino, v kateri je skrit tudi Oče. Kristus je *navzoč*, ne da bi se stapljal s človekom. To navzočnost, ki je navzočnost iz *prave razdalje*, Girard označi z besedo »navzočnost Boga«. Z grškimi bogovi je drugače; njihovo vlogo Girard ponazori ob liku Dioniza. V nasprotju s Kristusom, ki se je odpovedal mimetičnemu principu in recipročnemu zaostrovanju (fr. *escalade*) – to mu omogoča »razumno posnemanje« Očeta (fr. *imitation intelligente*) –, je Dioniz sad nasilja. Ustvaril ga je mehanizem grešnega kozla s pretvorbo mimetičnega nasilja v božanstvo, v Dioniza. Dioniz je poosebljal nasilje in norost. A mehanizem grešnega kozla se je v razodetju raztopil – z njim pa je umrl tudi Dioniz.

»Kristus obnovi razdaljo do svetega – recipročnost pa nas staplja ene z drugimi in ustvari sprijeno sveto, ki je nasilje. V arhaičnih družbah je bilo nasilje eno z *bližino* boga. Ta bog se danes ne pojavi več; nasilje nima več ventila, ker je ostalo brez grešnih kozlov (teh pobožanstvenih žrtev) – zato je obsojeno na zaostrovanje. Hölderlin je bil edini v času Hegla in Clausewitz, ki je razumel *nevarnost te bližine med ljudmi* (podčrtal R. P.). Bog, ki se je mešal z ljudmi, je imel pri Grkih svoje ime: bil je bog recipročnosti, mimetičnih dvojnikov, nalezljive norosti. Imenoval se je Dioniz. To ime so Grki dali grozi, ki jo je povzročala božanska promiskuiteta.« (186–187)

Dioniz torej ni nasprotnik Kristusa; Dioniz je mrtev; nadomestil ga je Kristus. Ta odnos med arhaičnim in krščanskim je Hölderlina zanimal; ni ga videl kot vojno, v kateri bi eno premagalo drugo, ampak kot preseganje, »po-vzetje' ali ,nad-vzetje', kakor bi lahko prevedli Heglov izraz *Aufhebung*. Ta odnos istočasno pomeni ukinitvev in ohranitev; preseženo se v novi obliki ohrani na višji ravni. (Anton Stres, *Leksikon filozofije*, s. v. *Aufhebung*) Krščanstvo je izčrpalo arhaično in prevzelo vlogo, ki jo je prej arhaično imelo. Tega Nietzsche ni uvidel. Tudi sam – a petdeset let pozneje – je čutil napetost med Kristusom in Dionizom, a je ni razumel v smislu ,po-vzetja' ali ,nad-vzetja', ampak mimetično, v smislu nasprotja in izključevanja. Hölderlin pa je dojemal nekaj globljega in skrivnostnega: Kristus je Dioniza demistificiral, to je: ,raztopil' in ,nad-vzel'. S tem se je sprostilo nasilje, ki ga je Dioniz nosil v sebi, in obrnilo se je proti svojemu osvoboditelju, Kristusu. Tako se je Kristus izpostavil apokaliptičnemu nasilju.

V *Patmosu* se je Hölderlin povsem poistovetil z apostolom Janezom, piscem Razodetja, z njim, ki »videl je pazljivi mož / obličje boga« (Hölderlin 2006, 175; Girard 2007, 229). Girard izpostavlja začetna verza himne: »A kjer je nevarnost, raste / tudi rešilno.« Zlo in zdravilo, zaostritev do skrajnosti (božanska *promiskuiteta*, zlitje) in odrešenje (navzočnost Boga, *prava razdalja*) nastopata skupaj. V tem vidi Girard globino in dokončnost Hölderlinovega apokaliptičnega uvida. Gi-

banje v smeri najhujšega, ‚negativ‘, ima tudi sprednjo, razsvetljuječo, pozitivno plat. Po Girardu je Hölderlin mučenec tega apokaliptičnega uvida; ta uvid ga no tranje trga in razdvaja; svojo vero si mora izboriti; čuti resnico, da je Dioniz nasilje in Kristus mir. Girard verjame, da je to najboljša formula za to, kar želi o apokaliptični skrivnosti izreči tudi sam. To formulo, pravi, je izrekel kristjan. Eden redkih stavkov, ki jih je Hölderlin v času svoje osamitve izrekel, je: »Sem na tem, da postanem katoličan.« (Jouve 1963, 130; Girard 2007, 229) Stavek izraža njegovo zupanje v katoliško trdnost, ki ima obenem antropološko razsežnost: v nestabilnem svetu, ki ga je razodetje zamajalo, katoliška trdnost človeku zagotavlja varnost.

Hölderlin je tu mistik, kljub vsemu pa – opozarja Girard – njegovega krščanstva ne smemo preveč poudarjati. Navduševal se je nad francosko revolucijo in je vanjo verjel, bil pa je tudi kritičen do Heglovega naivnega navdušenja nad Napoleonom. A drugače od drugih Heglovih kritikov se je sam vrnil h krščanstvu; razumel je, da sprava, kakor jo je razlagal Hegel, ni mogoča, da zgodovina ni samodejna pot k spravi in da dialektika nasilja ne vodi k odrešenju. (Girard 2007, 230) Odrešenje temelji na spreobrnjenju, na odpovedi mimetičnemu principu, njegovi bipolarnosti in zaostrovanju. Samo odpor zgodovinskemu zaostrovanju, ki pomeni nekakšno zaobrnitev v času, lahko človeštvo reši najhujšega – ni pa zanesljivo, da bo človeštvu uspelo. Svet zato stoji pred nevarnostjo uničenja – to zadeva ta svet, ne Kraljestva, ki je onstran tega sveta. Zato se zanj mnogi ne zmenijo – in Girard dodaja: »Morda imajo prav.« Kako naj ta dva svetova razumemo? Kolikor se, se resnica teh dveh svetov kaže v odmiku, v tišini, v ne-izrekanju, katerega mero Hölderlin postavlja. (230)

5. Racionalni modeli in mimetični modeli

Zadnji del poglavja o Hölderlinovi otožnosti naslovi Girard „Racionalni modeli in mimetični modeli“ (Girard 2007, 231–238). Tu Girard išče odgovor na vprašanje, ali se je človeštvo zmožno upreti neizprosni mimetičnemu modelu, ki vodi v apokaliptično uničenje. O usodi človeka v bistvu odločata »dva glavna modela«, med katerima izbira: »Satan in Kristus.« (2004, 138)

Girard ne dvomi v satansko moč mimetičnega principa. Prav tako je jasen glede Kristusa: Kristus je edini, ki se ni uklonil satanski zapeljivosti mimetičnega principa. Manj pa je jasen glede razuma: razum se je zmožen mimetizmu upirati, a Girard dodaja, da je satanska moč mimetizma močnejša. Razum sam ni zmožen odvrniti mimetičnega, apokaliptičnega nasilja. Mimetičnemu modelu nasproti torej stojijo kristični model in racionalni modeli, ki pa so nemočni brez dopolnitve Kristusa oziroma krističnega modela. Na področje racionalnih modelov lahko uvrstimo še modele svetnikov in junakov iz romanov, ki jih omeja Girard; vse te usmerjata razum oziroma Jezus Kristus.⁷

⁷ Tudi v našem času, ko ‚trkajo na vrata‘ sodobne kulture transhumanistične ideje, se posnemanje Kristusa kaže kot model, zmožen, da zavaruje človeka pred dehumanizacijo. (Platovnjak in Svetelj 2019; Osredkar 2019)

Mimetični modeli, ki jih usmerja mimetični princip, vodijo v nasilje, končno k apokaliptičnemu zlu, tudi če tega navzven ne kažejo. V mimetičnem razmerju, podrejenem mimetični recipročnosti, si posnemovalec in posnemani model v vedno intenzivnejšem medsebojnem posnemanju postajata bolj in bolj podobna; recipročnost ju dela vedno bolj odvisna enega od drugega; razlike med njima se izgublja, toneta v vedno globljo brez-različnost, indiferenciranost; končno se zlijeta v nerazčlenjeno eno (fr. *fusion*) (Petkovšek 2015b, 669). Zlitje pomeni izgubo odnosa, medsebojnih razlik in razdalj, ki so ju prej varovale enega pred drugim; ta ne-odnos ustvarja dvojnike, ki jih miti prikazujejo kot dvojčka, ki sta zaradi brez-različnosti izpostavljena neposrednemu nasilju drugega nad drugim. O tem govorijo bratomori, fratricidi, ki so temeljna sestavina utemeljitvenih mitov: v Svetem pismu Kajn umori Abela, v rimski mitologiji Romul Rema ali Arjuna Karna v *Mahabharati*. Indiferenciacija, brez-različnost je antropološko žarišče nasilja.

Mimetični model, ki človeka vleče v »peklo želje« (Girard 2007, 232), uničuje optimizem. Temu tlakujejo pot ugodne okoliščine, kakršne so bile tudi v Hölderlinovem času. Z Napoleonom in francosko revolucijo, ki je uvedla »totalno mobilizacijo« (28) in izenačila vse z vsemi, je nastopila doba indiferenciacije. Temeljnih medsebojnih odnosov odslej ne urejajo in ne kodificirajo več zunanje ustanove. Odnosi postanejo neposredni: mediacija – to je posredovanje odnosov –, je bila do sedaj zunanja; sedaj se spremeni v notranjo. Do sedaj so odnose posredovale ustanove, kakor sta morala ali religija – sedaj postanejo odnosi neposredni, brez posrednikov. Razmere v Evropi so se začele zaostrovati do skrajnosti; Francija in Nemčija sta se začeli silovito posnemati – obenem sta postali druga drugi ovira, ki jo je treba uničiti. Evropa je postala kraj zaostrenega dvoboja, usmerjenega k skrajnostim; mimetizem je postal glavno gibalo dogajanja.

Vrnimo se k mimetičnemu principu. Tudi če se navzven kaže v prav nasprotni obliki, vodi v brez-različnost, v nerazčlenjeno enost med posnemovalcem in posnemanim modelom. Udeleženca v mimetičnem procesu verjameta, da v njunem intenzivnem, pospešenem odnosu njuna istovetnost postaja vedno bolj jasna in močnejša – v resnici pa slabi in se izgublja. V medsebojnem zlitju, do katerega posnemanje privede, se proces istovetenja zaustavi; ta moment Girard opredeli kot hipnotično blokado. Posnemovalec si brezkompromisno želi tega, kar *ima* ali je njegov oboževani, posnemani model – a prav ta model, ki ga privlači, postane sedaj ovira na njegovi poti do zelenega. Posnemovalec si zato želi polastiti se celo *biti* svojega modela – od njega se ne more več ločiti; nanj se hipnotično fiksira in proces oblikovanja njegove istovetnosti se zaustavi. Ta fiksacija je kakor hipnoza, ki ji ni mogoče ulti. Tako se je Clausewitz fiksiral na Napoleona, ki je postal drama njegovega življenja. Nekaterim, ki so rasli ob dobrih modelih, uspe to blokado premagati, drugim ne. V sodobni, po-napoleonski kulturi, v kateri je notranja mediacija prevladala, mimetični model zmaguje; posledica te prevlade je bilo zrušenje doslej nedotakljivih, spoštovanja vrednih transcendentnih modelov. Končali so se v 18. stoletju; tudi *exempla* (vzorniki) ne obstajajo več.

Čeprav se mimetični model danes uveljavlja kot cilj in ideal, racionalnega modela to ni povsem uničilo. Racionalni model je nasproten mimetičnemu, a ga ni

zmožen prevladati. Racionalni model usmerja onkraj dvoboja in recipročnosti v ‚onstran‘, Girard ga v svetopisemskem jeziku imenuje Kraljestvo, Pascal pa ‚red duha‘, ki je prehod v ‚red ljubezni‘ (fr. *charité*). Znotraj prevladujoče mimetične kulture se Kraljestvo kaže kot možnost, a Girard poudari, da možnost še ne pomeni njene uresničenosti. Tega koraka iz mimetične kulture v Kraljestvo ni zmožna storiti nobena dialektika; racionalizacija si mimetične želje ni zmožna podrediti. Bila pa je nekaterim vélikim duhovom, kakor neki vrsti svetnikov, dana zmožnost, da so drugim pokazali pot iz »pekla želje«: Hölderlinu je bilo to dano v religijski izkušnji, Proustu, Stendhalu ali Cervantesu drugače. Ti ljudje so nepremagljivost mimitizma najgloblje doživljali – kljub temu jim je uspelo najti pot iz »pekla želje« in jo pokazati drugim. Dela omenjenih avtorjev bralca odrešujejo mimitizma. A njihov uspeh ostaja nerazložljiv. Girard poudarja, da nezmožnosti človeka, rešiti se iz »pekla želje«, ne smemo minimalizirati – človek je preveč zaslepljen s svojo »ubogo avtonomijo« (fr. *misérable autonomie*)!

Živimo v svetu, ki ga je ustvarila francoska revolucija z Napoleonom. Bistvena značilnost tega sveta je brez-različnost, indifferenciacija – v svoji naravni obliki pa je negativna, zlasti v času, ko ustanove, ki so pred revolucijo zagotavljale razlike in razdalje, nimajo več vpliva. V kulturi brez-različnosti, indifferenciacije so mimetičnemu principu odprta vsa vrata na poti k skrajnim oblikam zla, h katerim po svoji naravi teži; mimetični princip ‚živi od‘ zaostrovanja do skrajnosti.

Kljub temu obstaja znotraj kulture negativne indifferenciacije tudi možnost pozitivne indifferenciacije. Notranja mediacija – neposredni odnosi brez posredovanja zunanjih ustanov – je negativna, če jo usmerja mimetični princip; če pa jo usmerja razum, je pozitivna. Indifferenciacija, ki je zajela moderni svet, je človeka izpostavila najhujšemu, sovraštvu, omogočila pa je tudi najboljše, ljubezen; naš čas pozna največje število žrtev (= negativna indifferenciacija), a jih tudi reši več kakor katerikoli čas prej (= pozitivna indifferenciacija). Vse se je pomnožilo. Naš čas je sad razodetja, ki je omogočilo čudeže, a je z osvoboditvijo mimetičnega principa odprlo tudi vrata eksploziji zla. Atomizacija sodobne družbe jasno kaže, da razodetje, katerega cilj sta sprava in ljubezen, svojega cilja doslej ni doseglo. Nasprotno, danes je pred vrati nevarnost apokaliptičnega, na katero je človek dolžan iskati rešitev. V svetu, ki mu je okvire dalo razodetje, negativna indifferenciacija prevladuje nad pozitivno.

Tu se sprašujemo, kako je mogoče recipročnost, ki vodi v ne-odnos, v ne-relacijo, preusmeriti v ustvarjanje odnosa, zmožnega, da odpre človeka za »dobro transcenco« (232). Kako je torej mogoče znotraj indifferenciacije, ki je po svoji naravi negativna, ustvarjati pozitivno indifferenciacijo, ki ni nekaj naravnega in je izjema. Kakor smo že videli, Girard to zmožnost pripisuje ‚redu duha‘, ki ustvarja filozofske in matematične koncepte, osebam iz romanov, ki so jih ustvarili véliki pisci in bralca odrešujejo mimitizma, svetnikom in drugim izjemnim osebam, ki si prizadevajo prebuditi občutek za univerzalno. Pozitivno indifferenciacijo poznamo iz krščanske ljubezni; najdemo jo, na primer, v bolnišnicah in rešuje ljudi. Enost, h kateri vodi ljubezen, razdaljo in razlike ohranja; v tej enosti se odnos ne izgubi, ampak se poglobi. Brez ljubezni bi svet že davno propadel. Kljub vsemu je nega-

tivna indiferenciacija zakon – v tej perspektivi pozitivna indiferenciacija nima prihodnosti.

Pojdimo globlje! Obrat od negativne k pozitivni indiferenciaciji zahteva *notranjo mutacijo mimetičnega principa*. »To,« pravi Girard, »nam še ostane, da premislimo.« (232) Mimetični princip je zaslepljen glede avtonomije naše želje: v resnici naše želje niso avtonomne, ampak nam jih narekujejo drugi; moja želja le posnema željo drugega; moja želja ni moja, ampak ima svoj izvor drugje – v želji modela. Notranja mutacija mimetičnega principa pomeni, priznati, da imajo moje želje izvor v želji drugega; to pomeni, »odpovedati se avtonomiji naše želje« (232). Priznati, da je moja želja posnetek želje drugega in da torej ni moja, ni nekaj naravnega. To paradokсно priznanje je nasprotno mojemu naravnemu prepričanju. S tem se posnemovalec odpo ve utvari o svoji avtonomiji, to je: temeljni, naravni in samoumevni utvari oziroma láži, v kateri živi. Odpoved tej utvari posnemovalcu omogoči, da mimetični model nadomesti z racionalnim; odslej mimetičnemu modelu ne bo več slepo sledil. Kljub vsemu ostaja racionalni model šibkejši od mimetičnega. Moč mimetičnega modela je neusmiljeni zakon fiksacije; posnemovalca fiksira na model, ki mu je obenem rival in ovira. Fiksacija na eno samo figuro posnemovalca ustavi, ga obsede in zaustavi oblikovanje njegove istovetnosti. Temu se tudi racionalni model ne more upreti. Girard ponavlja za Pascalom: »Nič ni z razumom bolj skladnega kot zatajitev razuma.«⁸ Razum samemu sebi ni zvest in zataji samega sebe; mimetizem je močnejši od njega.⁹

A ponovimo: obstajajo posamezniki, geniji in svetniki, ki se dvignejo nad mimitizem in se odprejo »dobri transcendenci«, redu ljubezni, v katerega se morejo povzpeti le tisti, ki s *svetostjo* premagajo skušnjavo herojstva in z *intimno mediacijo* (fr. *médiation intime*) nevarnost, da bi jih neusmiljena notranja mediacija potegnila v nasilje (235).

Svetost¹⁰ in intimna mediacija torej zmoreta osvobajati razum podrejenosti mimitizmu. Svetost je božje delo – zdi pa se, da Girard tudi »intimno mediacijo« razume kot božje delo, ki nemogoče naredi mogoče. Izraz »intimen« moramo razumeti v smislu, kakor ga je uporabil sv. Avguštin, ko je za Boga zapisal, da je »*interior intimo meo*«, da je v človeku »globlji od njegovih najglobljih globočin« (*Izpovedi*, knj. 3,6). Pozor: *intimna mediacija* ni *notranja mediacija*! Notranjo mediacijo vodi recipročnost k izgubi razlik, k zlitju; intimna mediacija pa jo od tega odvrča, »za-obrača«, »v-obrača« ali »noter-obrača« (fr. *inflexion*). Ta zaobrnitev mimetično željo zaustavlja, ozdravlja in »odvrča« od zaostrovanja.

Zdi se, da Girard tu govori o spreobrnenju mimetične želje. Moč intimne mediacije je v posnemanju Kristusa; to pomeni odpoved mimetični želji, zaobrnitev, *inflexion*; ta odpoved se zgodi na ravni, ki je »globlja od najglobljih globočin« človeka; na

⁸ To misel »*Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison*« je prevajalec Misli Janez Zupet poslovenil takole: »Nič ni tako skladnega z razumom kakor to nepriznavanje razuma.« (Pascal 1986, 124 [§ 272])

⁹ V nasprotju z Girardom dokazuje Anthony Ekpunobi, da je nasilje človek zmožen premagati v refleksivnem procesu. To imenuje ustvarjalno odpoved mimitizmu. (Ekpunobi 2018)

¹⁰ O vplivu religije na spoznavno (ne)pravičnost glej Strahovnik 2018.

tej ravni se je mimetični želji še mogoče odpovedati. Ta odpoved ustvarja trdno, zdravo antropološko podstat; ustvarja podlago za kristično kulturo. Že sv. Pavel je vernikom naročal, naj ga posnemajo, ker sam posnema Kristusa (Girard 2007, 235). Tako je znotraj indiferenciacije, ki je po opredelitvi negativna, mogoče ustvariti pozitivno indiferenciacijo; v tej se istovetnost ne izgublja, ampak oblikuje; ne vodi v zlitje z drugim, ampak *k poistovetenju z drugim*. Girard to opredeli kot »bistveno antropološko odkritje« (235), kot antropološko resnico, na kateri je apostol Pavel utemeljil verigo pozitivne indiferenciacije z naročilom: »Posnemajte me!« (prim. Fil 3,17)

Racionalni model dopolnjuje kristični model, model posnemanja Jezusa Kristusa. Jezus Kristus dopolnjuje razum. Kristus, ki ga predstavlja kristični model, ni *zgodovinski*, marveč *eshatološki, prihajajoči Kristus*. Kristični model vodi vernika k poistovetenju z eshatološkim Kristusom, k pričakovanju in ne k zlitju. Z besedami: »Karkoli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40), ni Jezus kazal nase, ki je stal pred množico, ampak na eshatološkega sebe, ki se bo vrnil v paruziji, da bo sodil. »Izbrisati se pred drugim«, ker sem se z njim poistovetil, v resnici pomeni, poistovetiti se z eshatološkim Kristusom. Enost z bližnjim, ki mu služim, temelji na odnosu z eshatološkim Kristusom, ki je odsoten in se bo vrnil ob koncu časov. Posnemanje odsotnega Kristusa omogoča odpoved mimetičnemu modelu.

Za Pascalom Girard ponovi, da je to mogoče, če iz reda teles preidemo v red ljubezni. Samo s tega mesta lahko človek vzpostavi *pravo razdaljo* do drugih, ki ni ne od predaleč ne od preblizu, kakor tudi gledalec slike ne vidi dobro, če ni od nje ravnopravno oddaljen. Prava razdalja v medčloveških odnosih je ljubezen. Ta ljubezen ni niti empatija niti indiferenca: prva je pretirana bližina do drugega, druga pretirana oddaljenost od njega. Prava razdalja človeku omogoči, da se z *drugim poistoveti* in se izogne bipolarnosti, ki niha med preveč in premalo. Prava razdalja omogoča, poistovetiti se z drugim. »Kristus edini omogoča odkritje te razdalje.« (Girard 2007, 236) V času, ko *exempla* in *transcendenc modelov* ne obstajajo več, nas te razdalje učijo evangeliji. V bazenu mimetičnega nasilja, usmerjenega k apokaliptičnemu, vidi mimetična teorija odrešenje v krističnem modelu, v Kristusa, ki se je odpovedal mimetičnemu principu. Po Girardu je Hölderlin dojel, da samo odpoved mimetični želji omogoča odnos, relacijo oziroma razdaljo. Razdalja gradi Kraljestvo. To je nauk Hölderlinove osamitve, ki ga je Girard povzel v besede: »Ne več posnemati, da ne bi bili posnemani (*Ne plus imiter pour ne plus être imité!*)!« (Girard 2007, 236)

6. Hölderlin – prerok za naš čas

Odgovor na vprašanje o tem, kaj je tista *prava razdalja* na antropološki ravni, ki omogoča rast človeka in skupnosti, smo iskali v 5. poglavju knjige *Achever Clauzewitz*, v katerem Girard prikaže Hölderlina kot preroka za naš čas. Med napoleonskimi vojnami po francoski revoluciji se je v odnosu med Nemčijo in Avstrijo mimetizem silovito razrasel. »Strasti so tiste, ki vodijo svet ... Te strasti pa so ušle z vaje- ti z revolucionarnimi in napoleonskimi vojnami. Počelo vojne, skrito in do tedaj zadržano, se je sprostito ... Vojna kliče vojno.« (Girard 2007, 39) Tako je ta čas opi-

sal Girard in poudaril, da je ta trenutek pospešil razkroj kulturnih ustanov, namenjenih zadrževanju in odvrčanju nasilja, kakor so religija, morala in celo vojna.

Ta trenutek sta Clausewitz in Hölderlin najgloblje doživljala; dan jima je bil uvid v apokaliptično nasilje pred vrati, ki kliče po več nasilja in se, ne da bi poznalo meje, zaostrojuje do skrajnosti. Skrivnost mimetičnega zaostrovanja je v mimetični želji, ki je človeško kulturo ustvarila in jo usmerja kot njen dedni zapis. Clausewitz in Hölderlin pa sta se na apokaliptični uvid odzvala diametralno nasprotno. Oba sta prepoznala, da je mimetično zaostrovanje usodno zaznamovalo njun čas, a Clausewitz se je mimitizmu prepustil, Hölderlin pa se je v iskanju izhoda obrnil v nasprotno smer.

Kdo je Hölderlin v Girardovih očeh? Tudi če teh besed zanj ni uporabil Girard, bi lahko rekli: prerok za današnji čas. Preroka ga delata njegov preroški uvid in njegova preroška drža, ki gre v smer, času nasprotno. Hölderlin se je zavedel, da stoji na usodnem razpotju in da se na dnu evropskega duha dogajajo tektonski premiki: kazalec na tehtnici se je tedaj začel obračati v smer apokaliptične nevarnosti, iz katere je Hölderlin poskušal pokazati rešitev.

Nasilje je človeštvo spremljalo od njegovih začetkov, a mimetična želja je v arhaični kulturi nasilje, ki ga je ustvarjala sama, tudi sama in po svoje z uporabo mehanizma grešnega kozla uravnavala. Mehanizem grešnega kozla je v trenutku, ko bi se skupnost v sebi zrušila, preusmeril nasilje iz skupnosti in jo očistil – nov mimetični krog se je tako lahko začel. Tega odvoda ali ‚ventila‘ nova kristična kultura nima več. Nasilje v njej se kopiči in zaostrojuje, ne da bi ga ‚grešni kozel‘ sedaj lahko odvedel in skupnost očistil. Po Girardu so znotraj kristične družbe še delovale ustanove, katerih namen je bil, človeka varovati pred njegovim lastnim nasiljem. Tudi razum človeka varuje pred nasiljem, a je šibkejši od mimitizma in mu postopoma podleže. Tretja možnost, ki kristično družbo varuje pred nasiljem, je posnemanje Kristusa: pasijon prikazuje Kristusa, ki se je na križu mimetični želji odpovedal – s tem se je odpovedal maščevanju in nasilju. Odpoved mimetični želji jemlje nasilju moč in človeka rešuje. To odpoved je Hölderlin prepoznal v Kristusu in ga vzel za svoj model. Hölderlin je torej razpet med apokaliptičnim in odrešilnim: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« V tej apokaliptični izpovedi se izraža spopad, ki se je v času Hölderlina bil na dnu evropske kulture med apokaliptičnim in odrešilnim, med mimitizmom in odpovedjo mimitizmu, med Satanom in Kristusom. Drugače od Clausewitza se je Hölderlin opredelil za Kristusa, se z njim poistovetil in preroško pokazal svojemu času pot v Kraljestvo.

Laž in slepilo, ki ju je arhaična kultura ustvarjala in je na njima temeljila, je prikazovanje nedolžnega kot grešnega kozla. Arhaična kultura temelji na prenosu krivde na nedolžne – na tujce, berače, albine, dvojčke, pohabljenca in na druge. Brez tega prenosa krivde in zamenjave nedolžnega za krivega, ki temelji na laži, arhaična družba ne bi preživela. To je bil davek arhaične družbe mimetični želji. Evangeljsko razodetje pa je to laž razkrilo in nedolžnemu vrnilo nedolžnost. A tudi sodobna moderna kultura, ki je nastala v okviru evangeljskega razodetja, se še ni rešila iz mimetičnega čara; mimitizem, ki mu podlega, jo dela slepo za žrtve, ki jih sama ustvarja in na njihov račun živi. »Mitično-obredne družbe so ujetnice mimetične krožnosti; tej

ne morejo uiti, ker je niti ne zaznajo.« Ujetniki te zaslepljenosti so danes »vsa naša razmišljanja o človeku, vse naše filozofije, vsa naša družboslovja, vse naše psihoanalize in tako dalje ...« »Ta so,« nadaljuje, »v svojem temelju poganska v tem, da so v svojem jedru slepa za konfliktni mimetizem, podoben tistemu, ki je bil značilen za mitično-obredne sisteme same.« (Girard 1999a, 231) Moderna družba torej ne vidi, da kakor arhaična tudi sama živi na račun nedolžnih žrtev, ker jo še vodi mimetična želja in za svoj model ni sprejela Kristusa, ki se je mimetični želji odpovedal in se izognil mimetičnemu slepilu. Prav to Kristusovo odpoved mimetizmu je sprejel Hölderlin. Odpoved mimetični želji je odpoved njenemu slepilnemu vplivu.

Z zaslepljujočim delovanjem mimetične želje se je od samega začetka spoprijemalo svetopisemsko izročilo, ki je dozorelo v ‚edinstveni revoluciji‘ krščanstva, v pasijonu. Arhaično je nastajalo iz tega slepilnega delovanja – svetopisemsko izročilo pa je iskalo pot iz tega slepila. »Kopernikansko revolucijo« v razumevanju želje« (Girard 1999a, 27) pomeni že deseta božja zapoved: »Ne želi hiše svojega bližnjega! Ne želi žene svojega bližnjega, ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!« (2 Mz 20,17) Ta zapoved ne prepoveduje posamičnih dejanj kakor zapovedi pred njo: »Ne ubijaj! Ne prešuštuj! Ne kradi! Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu!«, ampak prepoveduje željo: »Ne želi ...!« Ta revolucija se »razcveti v evangelijih« (Girard 1999a, 32). Nastanek monoteizma je s tem povezan: »Monoteizem je istočasno vzrok in posledica te revolucije.« (191) Ves razvoj pa je usmerjen k zaščiti nedolžnega. Bistvo svetopisemske revolucije je v tem, da »njena najbolj učinkovita preoblikovalna moč ni revolucionarno nasilje, ampak moderna skrb za žrtve« (259). Ta skrb za žrtve, ki jo je »začelo Sveto pismo, se je po posredovanju krščanstva postopoma razširila na vse človeštvo, ne da bi to tisti, katerih poklic je vse razumeti, to razumeli« (227). Moč nove, evangeljske kulture je v moči razodete resnice, ki razblinja laž, v katero se nasilje zateka in skriva, in vrača nedolžnemu nedolžnost. Mehanizem grešnega kozla – arhaično orodje za ustvarjanje nasilja in slepila – je bil razkrinkan in moč mu je bila s tem odvzeta.

Svetopisemsko razodetje pa se ne ustavi pri razkrinkanju mehanizma grešnega kozla. Ponudi tudi alternativo zanj: odpuščanje. Odpuščanje, ki temelji na odpovedi mimetizmu, odpravlja nasilje v samih koreninah. Tu žrtvovanje nedolžnega zamenja darovanje samega sebe. Odpuščanje pomeni ne-se-maščevati; pomeni ne-vračati-za-pretrpljene-krivice. Po prepričanju Hanne Arendt je odpuščanje ‚izumil‘ na križu Jezus iz Nazareta (Arendt 1958, 238).¹¹ V arhaični kulturi je imel usodo človeštva v rokah mehanizem grešnega kozla, v katerem Girard prepozna delovanje Satana; v kristični družbi pa ima usodo človeštva v rokah Jezus Kristus, ki pomeni model odpovedi mimetizmu. To usodno prelomnico, ki jo pokaže kot ‚edinstveno revolucijo‘, opiše Girard z naslednjimi besedami:

»Krščanstvo je izvedlo edinstveno revolucijo v obči zgodovini človeštva. Ko je krščanska vera odpravila vlogo grešnega kozla, rešila kamenjane, razgla-

¹¹ O odpuščanju kot višku evangeljske etike glej Osredkar 2018.

sila vrednost nedolžnosti in ponudila drugo lice, je antičnim družbam hi-poma odvzela njihove žrtve, ki so jih po svoji navadi žrtvovale. Ta zla ne odstranjuje več s pogromom nad nekom, ki je bil določen za krivega in katerega smrt prinaša le lažni mir. Nasprotno, postavi se na stran žrtve z zavračanjem maščevanja in s sprejemanjem odpuščanja za krivice. To pomeni, da mora z vidika teh temeljnih principov vsak bedeti nad drugim in nad sabo.« (Girard 1999b)

Po Girardu je Hölderlin prepoznal edinstvenost in drugačnost Kristusa v bazenu človeške mimetične kulture, ki gradi na zaslepljenosti in vodi v apokaliptičnost. Edini odgovor nanjo je Kristusov: odpoved in umik. To držo je prevzel Hölderlin. Bistvo Hölderlinovega šestintridesetletnega umika v samoto po Girardu ni posledica norosti, kakor mnogi razlagajo to Hölderlinovo dejanje, ampak posnemanje Kristusovega umika v samoto Očeta. S tem se je izognil neizprosному »elementarnemu naravnemu zakonu« mimitizma (Clausewitz 2009, knj. 3,16). Zgled, ki ga Jezus daje, je, naj drug drugega posnemamo, kakor da se ne posnemamo; naj drug drugega ne posnemamo recipročno, pospešeno, ampak reflektivno, umno, preudarno, iz *razdalje*. Razdalja onesposablja recipročnost, ki ustvarja arhaično, to je nasilje, ki človeka obsede, mu vzame istovetnost, ga uroči in ga entuziastično prevzame, se pravi: u-božanstvi, to namreč izraz *enthousiasmos* v grščini izvorno pomeni. Tako Girard arhaična božanstva tudi razlaga kot rezultat nasilja in blaznosti, ki jo nasilje prinaša. Kristus pa se temu odpove in ‚izmakne‘ ter omogoči Očetu, da razodene svoj pravi obraz, ki človeku vrača istovetnost. Recipročnost, pomešano z nasiljem, blaznostjo in neprepoznavnostjo, nadomesti z razdaljo, ki zlitje preprečuje in vrača istovetnost. Nosilec te razdalje je prihajajoči, eshatološki Kristus, ki človeka ne zblazni kakor Dioniz v bakanalijah. Eshatološki Kristusa je tu – a iz razdalje. Hegel in Clausewitz sta ostala na strani arhaičnega, ki mu je vladal Dioniz; v Napoleonu sta videla boga vojne, duha sveta, ki ju je uročil in navdal z entuziazmom. Hölderlin pa se je umaknil na drugo stran: iz mimetičnih vrtincev tostranske eksistence se je umaknil v oddaljenost, v tišino in se ni prepustil bakhantskemu čaru, da bi ga u-božanstvil. V moči Edinega je našel *pravo razdaljo*, ki vrača istovetnost.

Koga najde Girard v Hölderlinu? V njem najde učitelja razdalje in preroka, ki nasproti mimetični želji postavlja odpoved, nasproti mimetičnemu zlitju umik, nasproti uničujoči nevarnosti rastoče rešilno, nasproti bakanalijam pasijon, nasproti apokaliptičnemu paruzijo, nasproti nasilju ‚vladarstev in oblasti‘ Kraljestvo miru, in končno, nasproti zblaznelemu Dionizu Kristusa, srednika, umaknjenega v tišino Očeta.

»Kristus je cilj« (Hölderlin) – dosegel je tisto, k čemur so bila, kakor je Hölderlin verjel, usmerjena tudi arhaična božanstva, a tega cilja niso dosegla. Kristusu pa je bilo dano ta cilj doseči z odpovedjo mimetični želji. Svoboden se je postavil v *pravo razdaljo*, iz katere je nedolžnega videl kot nedolžnega – s te točke se pokaže Kraljestvo. »Glejte, božje kraljestvo je med vami« – »*Ecce enim regnum Dei intra vos est.*« (Lk 17,21)

Reference

- Arendt, Hannah.** 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Slov. prev. Vita activa. Ljubljana: Krtina, 1996.
- Borenović, Mirjana.** 2019. René Girard's Scapogating and Stereotypes of Persecution in the Divine Battle between Veles and Perun. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1039–1052. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/borenovic>
- Clausewitz, Carl von.** 2009. On War. [B. k.]: Wildside Press. Izvirnik, *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*. 3 zv. Marie von Clausewitz, ur. Berlin: Ferdinand Dümmler 1832–1834.
- Depré Olivier.** 1990. Éclairages nouveaux sur Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand. *Revue Philosophique de Louvain* 88, št. 77:79–98. <https://doi.org/10.2143/rpl.88.1.556080>
- Ekpunobi, Anthony.** 2018. Creative Renunciation of the Will to Violence. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:473–481.
- Girard, René.** 1999a. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- . 1999b. La vraie mondialisation, c'est le christianisme. *L'express*, 14. 10.
- . 2004. *Les origines de la culture*. Entretiens avec P. Antonello et J. C. de Castro Rocha. Pariz: Desclée de Brouwer.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord.
- Hampton, Alexander J. B.** 2019. *Romanticism and the re-invention of modern religion: the reconciliation of German idealism and Platonic realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin.** 1976. Nur noch ein Gott kann uns retten: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. september 1966). *Der Spiegel*, št. 23, 193–219. Slovenski prevod, Pogovor s Heideggrom. *Nova revija*, št. 73/74 (1988): 614–626.
- . 1981. *Gesamtausgabe*. Zv. 4., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, Friedrich.** 1951. *Sämtliche Werke*. Zv. 2/2, *Gedichte nach 1800: Lesarten und Erläuterungen*. Große Stuttgarter Ausgabe. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2006. *Pozne himne*. Prevedel, opombe sestavil in spremno besedo napisal Vid Snoj. Ljubljana: KUD Logos.
- Jouve, Pierre Jean.** 1963. *Poèmes de la folie de Hölderlin*. Pariz: Gallimard. Navaja Jean-Michel Garrigues. Du ,Dieu présent' au ,Dieu plus médiat d'un apôtre'. V: *Hölderlin*, 373. Ur. Jean-François Courtine. Pariz: Éd. de l'Herne, 1989.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:313–323.
- . 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668. 657–668. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/osredkar>
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- . 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014a. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- . 2014b. Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji : Girardova interpretacija Clausewitzovega dela O vojni. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- . 2015a. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 2015b. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangelijskega klika »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- . 2016. Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- . 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>
- Rosenzweig, Franz.** 1917. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund mitgeteilt von Franz Rosenzweig. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 321—334

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 004.89:17

DOI: 10.34291/BV2020/02/Strahovnik

© 2020 Strahovnik et al., CC BY 4.0

Vojko Strahovnik, Jonas Miklavčič in Mateja Centa

Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja in ostalih sistemov UI v času pandemij oz. izrednih razmer

Ethical Issues Related to the Use of AI-Based Algorithms in Pandemics and Other Public Health Emergencies

Povzeteke: Netransparentnost delovanja je problem mnogih področij rabe umetne inteligence (UI) – tudi, in morda še posebej, sistemov algoritemskega odločanja. Problem ni le tehnične narave, temveč tudi etične. Kljub temu se algoritemski sistemi, ki temeljijo na umetni inteligenci, uporabljajo vse pogosteje in na vse več področjih. V pomoč so nam tudi v času izrednih razmer in trenutna pandemija COVID-19 ni izjema. V času te pandemije so se mnogi sistemi UI izkazali za izredno uporabne, vseeno pa njihova uporaba – v veliki meri tudi zaradi njihove pogosto netransparentne narave – odpira mnoga etična vprašanja. Postavljeni smo pred dilemo, ali je uporaba uspešnih sistemov, ki pa ne delujejo transparentno, lahko (v izrednih razmerah) etično sprejemljiva. Kot možni se kažejo predvsem trije odzivi: prilagoditev tradicionalnega pojmovanja transparentnosti pri odločanju, prilagoditev normativnih izhodišč ali pa omejitev uporabe netransparentnih sistemov algoritemskega odločanja.

Ključne besede: transparentnost, umetna inteligenca, etika izrednih razmer, pandemija, COVID-19

Abstract: Non-transparency is a problem in many areas of artificial intelligence - including, and perhaps especially, algorithmic decision-making systems. The problem is not only technical but also ethical. Nevertheless, algorithmic systems based on artificial intelligence are being used more and more frequently and in more and more areas. They also help us during emergencies, and the current COVID-19 pandemic is no exception. During this pandemic, many AI systems proved to be extremely useful, yet their use, largely due to their often-non-transparent nature, raises many ethical questions. We are faced with the dilemma of whether the use of successful systems that do not operate transparently can be ethically acceptable (in emergencies). The possible responses are threefold: the adaptation of the traditional notion of transparency in decision-making, the adaptation of normative basis and the restriction of the use of non-transparent algorithmic decision-making systems.

Key words: transparency, artificial intelligence, emergency ethics, pandemic, COVID-19

1. Uvod

Osrednji cilj prispevka je raziskati etične vidike oz. izhodišča za presojo uporabe algoritemskega odločanja in drugih sistemov umetne inteligence (UI) v času pandemij oz. izrednih zdravstvenih razmer. Prispevek se tako umešča v niz splošnejših razprav o etični sprejemljivosti algoritemskega odločanja, pri katerem pogosto umanjka t. i. transparentnost, kakor tudi v okvir razprav o etiki izrednih razmer oziroma nujnih primerov (angl. *ethics of emergencies*). V prispevku najprej opredelimo problem transparentnosti, v tretjem razdelku nato izpostavimo nekatere etične dileme, ki rabo teh tehnologij spremljajo. V četrtem razdelku predstavljamo nekaj primerov uporabe takšnih tehnologij in sistemov odločanja ter jih analiziramo z vidika problematike transparentnosti. V petem, sklepnem razdelku izpostavljamo napetost med problemom transparentnosti ter zahtevami transparentnosti, ki jih vključujejo prevladujoče etike javnega zdravja in nujnih primerov oz. izrednih zdravstvenih razmer. Pokazati skušamo, kako raba obravnavanih tehnologij ni združljiva z izhodišči slednje in na koncu zarisati nekaj možnih razrešitev te napetosti.

Poleg mnogih drugih ved in znanosti je tudi teologija poklicana k temu, da odgovarja na etične izzive sodobnega sveta, ki ga zaznamuje prevlada tehnologije (Petkovšek 2019). Literature in dogodkov (konference, simpoziji), ki razmišljajo o vlogi teologije v sodobnem svetu, je vse več. Profesor moralne teologije in bioetike na Papeški Univerzi Gregoriana v Rimu, br. Paolo Benanti, je na konferenci, ki je na temo etike umetne inteligence potekala konec februarja 2020 v Rimu, pomenljivo dejal: »Sledeč primeru elektrike, umetna inteligenca ni potrebna za izvajanje neke specifične dejavnosti, temveč je namenjena spreminjanju samega načina, kako izvajamo vsakodnevna dejanja.« (Eliazàt 2020) Zaradi razdrobljenosti področij vpliva umetne inteligence (UI) je vpliv težje sledljiv in manj opazen, a morda ravno zaradi svoje ‚skritosti‘ toliko bolj zaznamuje naša življenja – in je tako za etični premislek zelo relevantna tema. Umetna inteligenca s svojim prispevkom in tudi pomisleki, ki so z njo povezani, sega na mnoga področja naših življenj in pandemija COVID-19 pri tem ni izjema – pravzaprav je izvrsten primer. Umetna inteligenca se torej tudi v času pandemije COVID-19 ne uporablja za izvajanje specifične zahtevne naloge, temveč je – kot bomo videli – prisotna pri mnogih korakih, področjih, problemih in rešitvah.

2. Problem transparentnosti algoritmskih sistemov odločanja

Pri umetni inteligenci (UI) in strojnem učenju (SU) se ‚problem transparentnosti‘ (uporabljata se tudi izraza ‚problem motnosti oz. nepreglednosti‘ in ‚problem črne

škatile') ukvarja s težavo, da domnevno nimamo ustreznega vpogleda v postopke odločanja (nekaterih) algoritmov in da podrobnosti vsebine, izračunov in postopkov algoritmov UI človek ne more smiselno razumeti.¹ Algoritmi prejmejo določeno količino vhodnih podatkov, ki jih nato uporabijo za produkcijo izhodnih podatkov, tj. določene konkretne klasifikacije ali odločitve. Kompleksnejši algoritmi so netransparentni v smislu, da ko prejmemo njihov rezultat (npr. določeno odločitev o klasifikaciji), ne vemo, kako in zakaj je bila določena klasifikacija oblikovana ali izbrana (in ali je bila v sam postopek morda vključena pristranskost) (Zhou in Chen 2018). Gre za problem transparentnosti in vprašanja, povezana z razločljivostjo in pristno motnostjo – v nasprotju z motnostjo, ki je posledica ‚tajnosti‘ (npr. države ali podjetja ne razkrivajo svojih algoritmičnih modelov, tj. algoritmov, obsega njihove uporabe in/ali uporabljenih podatkov), ali motnostjo, ki je posledica ‚tehno-loške nepismenosti‘, tj. da nekateri načel in delovanja obravnavanih sistemov odločanja ne razumejo (Burrell 2016). Bistvo te oblike netransparentnosti izhaja iz dejstva, da algoritme odločanja (UI in SU) pogosto težko razumejo celo strokovnjaki, ki jih programirajo (Mittelstadt et al. 2016), in da tisto, kar te težave povzroča, ni le dolžina kode in število ljudi, ki kodo pišejo, ampak tudi nenehne spremembe v logiki postopka odločanja algoritma – ta se namreč uči iz učnih podatkov, zaradi česar sta sledenje in interpretacija (vključno z razlago) izjemno težko dosegljiva, če ne celo nemogoča.

3. Etični problemi, ki jih (ne)transparentnost odpira

Netransparentnost povzroča vrsto problemov, ki so tako praktične (tehnične) kot etične narave. Problemi segajo od ‚zaznavanja napak, pristranskosti in diskriminacije‘, pa vse do vprašanj ‚odgovornosti‘ in ‚zaupanja‘. Večina problemov je med seboj tesno povezanih in tako drug na drugega močno vplivajo. Prvi očiten praktični (tehnični) problem je, da netransparentnost delovanja onemogoča kvalitetno zaznavo napak v algoritmu in njegovem odločanju. To pomeni, da je pri nalogah, ki jih algoritem opravlja, in nimajo jasnega (preverljivega) pravičnega odgovora (npr. odobritev kredita; izbira kandidata za novo delovno mesto), napako v algoritemskem odločanju pogosto skoraj nemogoče odkriti. Veliko časa lahko mine do ugotovitve, da algoritem na primer pripisuje preveliko (glede na zgornja dva primera) težu podatku o rasi osebe, o kateri odloča – praktični problem težavnega zaznavanja napake pripelje do etičnega problema potencialne pristranskosti oz. diskriminacije. Ena izmed ključnih prednosti algoritemskega odločanja (v primerjavi s človeškim) naj bi bila ‚popolna objektivnost‘, ‚nezmožnost biti pristranski‘, ta pa se je, kot smo lahko videli, hitro izkazala za vprašljivo (Mittelstadt et al. 2016). Težava je še v tem, da tudi ko vemo, da je algoritem naredil napako (npr. na fotografiji rume-

¹ Opomba o terminologiji: običajno uporabljamo izraz algoritem kot krajši in enostavnejši način za sklicavanje na niz, ki vključuje tudi elemente, kot so modeli odločanja, priporočila ali druge posebne uporabe algoritmov za določeno nalogo (vključno z izvajanjem in uporabo tehnologij, ki na njih temeljijo), saj je taka uporaba razširjena v literaturi o obravnavani temi. Kadar so te razlike pomembne, to izpostavljamo.

ne žoge je prepoznal luno), sta odpravljanje napak in optimizacija algoritma pogosto težki nalogi, saj sta mesto in vzrok napake pogosto le težko (iz)sledljiva. Tu se skriva tudi vir enega glavnih etičnih problemov netransparentnih sistemov – vprašanje odgovornosti. Ker je mesto in vzrok napake pogosto težko odkriti, je težko določiti tudi, kdo naj za posledice zaznane napake odgovarja: programer algoritma; podjetje, ki algoritem ponuja; podjetje, ki algoritem uporablja; algoritem sam, ker se tudi uči sam ... (Coeckelbergh 2019). Vprašanje odgovornosti je nenazadnje tesno povezano še s problemom zaupanja – sistemom, pri katerih je napako, njeno mesto in vzrok težko izslediti ter posledično težko jasno določiti, kdo za potencialne napake odgovarja, le stežka zaupamo. Problem zaupanja nima le praktičnih posledic, temveč odpira tudi etična vprašanja, npr. ali nam pripada pravica, da algoritemsko odločanje o naši ‚usodi‘ (npr. pri zaposlitvi na novem delovnem mestu) zavrnamo, če sistemom ne zaupamo? In ali podjetju pripada pravica, da izbor zaposlenega opravi po metodi, ki ji samo pač zaupa (Felzmann et al. 2019)? Problem je resen, saj se zdi, da po eni strani veliko besede pri tem, kdaj bodo takšni sistemi uporabljeni za odločanje o nas, nimamo, po drugi strani pa našo besedo zahodna etika skoraj zahteva. »Sestavni del tega, da je nekdo spoštovan kot avtonomni oblikovalec svojega življenja, je, da je vprašan za pristanek glede stvari, ki bistveno in nepovratno, nepopravljivo določajo njegovo življenje« (2019, 640), pravi Žalec in dodaja: »Bistveno poseganje v življenje osebe brez njenega pristanka pa je v nasprotju z moralno slovnico sodobne zahodne družbe.« (640) Poleg tega se v zadnjem času, ko ima algoritemsko odločanje v družbi vse večji dejanski vpliv, vse pogosteje odpirajo tudi vprašanja, povezana z zlorabo netransparentnih sistemov. Pojavlja se namreč zaskrbljenost, da bi podjetja, posamezniki, institucije, ki algoritemske sisteme upravljajo, lahko prirejali rezultate oz. odločitve svojih algoritmov sebi v prid, saj je preverljivost procesa odločanja (in tako verodostojnost rezultatov) zaradi netransparentnosti delovanja pogosto nemogoča. S formulacijo ‚ne vemo sicer zakaj, a algoritemski sistem X, ki mu zaupamo, nam je jasno povedal, da Y‘ je namreč mogoče upravičiti celo vrsto spornih ‚odločitev‘ Y (do katerih morda nikoli sploh ni prišlo). Z vidika etike je glavni raziskovalni izziv, kako povezati transparentnost in možnosti uporabe UI s koncepti zaupanja, odgovornosti in dolžnosti oz. obveznosti (ki so bili prvotno oblikovani v povezavi s človeškim delovanjem). Gre za povezavo med splošnim vprašanjem glede zaupanja – vrste zaupanja, pozitivni in negativni dejavniki zaupanja – in odgovornosti s posebnimi vprašanji, ki se pojavljajo ob uporabi avtomatiziranega odločanja. Z naraščanjem uporabe avtomatiziranih sistemov je pomen tega raziskovalnega problema zelo pomemben in v javni prostor prinaša povsem nove razsežnosti – začenši s tem, da takšni sistemi postajajo zelo učinkoviti in produktivni, kar je pogosto kriterij, ki lahko premaga druge vidike, kot so pravice posameznikov, krivica in nepoštenost, možna povzročena škoda itd. Glavne teorije zaupanja poudarjajo, da sta manjša transparentnost in večja negotovost negativna dejavnika zaupanja, kar vključuje tudi zaupanje v nove tehnologije in subjekte, ki takšne tehnologije v določenem kontekstu uporabljajo. Težava transparentnosti UI zahteva ponovno konceptualizacijo nekaterih vidikov zaupanja. Algoritmi UI lahko vključujejo manipulacijo z veliko količino osebnih in

drugih podatkov in/ali sprejemajo odločitve, ki močno vplivajo na življenje posameznikov – če so nepregledni (netransparentni), je močno oteženo odkrivanje napak (ki so npr. povzročile določeno škodo) ter ustrezno prepoznavanje in določanje, kdo je (pravno) odgovoren za povzročeno škodo (Mittelstadt et al. 2016). Ker nove tehnologije in UI na družbo in posledično na vse ljudi vplivajo vedno bolj, mnogi menijo, da bo treba vprašanja, od katerih je odvisna tudi ustrezna pravna ureditev, ki bo zamejila uporabo sistemov UI na področjih, na katerih težko predvidimo vse možne posledice njihove uporabe in zahtevajo previdnost (Globokar 2019, 620–621), reševati po poti družbene razprave, v katero bodo lahko vključeni vsi (Žalec 2019, 640).

Zakaj je problem transparentnosti še pomemben? S splošne perspektive ter perspektive etike sta presojanje in odločanje v središču naših praks vrednotenja in sta vključena v ključne družbene institucije. Transparentnost, razločljivost, razumljivost, sledljivost, preglednost, poštenost, nediskriminatornost, predvidljivost, odgovornost itd. so vse merila in družbene zahteve oz. načela, ki veljajo za ljudi ali ustanove v družbenih funkcijah. Ko algoritmi UI prevzamejo kognitivno delo s socialnimi dimenzijami in kognitivne naloge, ki so jih prej izvajali ljudje ali institucije, prevzamejo družbene zahteve, vključno z zgoraj omenjenimi merili (Bostrom in Yudkowsky 2014). Ker se uporaba takšnih algoritemskih sistemov hitro povečuje (obdelava medicinskih in zdravstvenih podatkov, analiza strank in oglaševanje, znanstvene aplikacije, upravljanje s človeškimi viri, varnostne aplikacije, odkrivanje in preprečevanje kriminala, razvoj smrtonosnih avtonomnih orožij itd.), se pojavlja izziv, kako zgoraj omenjena merila izvajati in pregledovati (Yeung in Lodge 2019) – in ta izziv postaja iz dneva v dan večji. Ta splošni vidik se odraža tudi v najnovejših in nastajajočih dokumentih EU o urejanju in usmerjanju politik (European Group on Ethics in Science and New Technologies 2014; 2018), saj je transparentnost vključena med sedem ključnih zahtev za oblikovanje in izvajanje zaupanja vredne umetne inteligence (hkrati z vidiki zakonite, etične in robustne UI – transparentnost je vključena v vse tri vidike). Eden izmed raziskovalnih problemov (hkrati pa tudi družbenih izzivov) je razumeti, kaj zahteva po transparentnosti dejansko pomeni in kako oblikovati resnično razločljive sisteme UI. Pogosto deklariran cilj v zvezi s prakso UI je ‚zaupanja vredna UI‘. Ključna sestavina zaupanja vredne UI je sposobnost sistema, da svoje odločitve pojasni – sistem mora biti sposoben razložiti svoje odločitve in svoje razloge na človeku razumljiv način. To zahteva sposobnost sistema, da samodejno oceni, kaj je ljudem razumljivo in kaj ne.

4. Primeri rabe obravnavanih tehnologij v izrednih razmerah oz. v nedavni pandemiji

V okviru nedavne pandemije zaradi virusa SARS-CoV-2 so se modeli in sistemi UI široko uporabljali tako za identifikacijo obolelih kot tudi za napovedovanje lokacije in možnosti okužb, hkrati pa so služili tudi na sekundarni ravni – za oblikovanje vzorcev pri odzivih na pandemijo. Uporabo sistemov UI v pandemiji bi lahko pri-

kazali s pregledom primerov sistemov v vseh ključnih korakih: ‚detekcija, preventivni ukrepi, reakcija/odziv na virus, soočanje s posledicami in pomoč pri znanstvenem raziskovanju‘.

Na področju ‚detekcije‘ se umetna inteligenca uspešno uporablja predvsem za ‚zgodnje prepoznavanje grožnje in postavljanje diagnoze‘. Najprej si nekoliko podrobneje oglejmo primer sistema za zaznavo prihajajočih nevarnosti. Nekateri algoritmi relativno hitro in uspešno zaznavajo prihajajočo grožnjo s pomočjo prepoznavanja vzorcev iz zbranih podatkov, na podlagi katerih jim nato uspe zaznati specifične anomalije in t. i. digitalne ‚dimne signale‘, ki kažejo na bližajočo se nevarnost. Dober primer takega algoritma je BlueDot. BlueDot je program, ki so ga v Torontu začeli razvijati po izbruhu SARS-a leta 2003. Namenjen je odkrivanju, spremljanju in napovedovanju širjenja nalezljivih bolezni. Deluje tako, da zbira podatke o več kot 150 boleznih po vsem svetu – podatke zbira vsakih 15 min, 24 ur na dan. Sicer uporablja tudi podatke Centra za nadzor bolezni in Svetovne zdravstvene organizacije, a njegovi največja prednost in moč sta, da upošteva tudi manj strukturirane informacije. Večina BlueDotovih sposobnosti napovedovanja izhaja namreč ravno iz podatkov, ki niso del uradnih zdravstvenih virov. Spremlja na primer gibanje štirih milijard potnikov, ki letno potujejo s komercialnimi letali; spremlja tudi mnoge podatke, širše vezane na človeško in živalsko populacijo (tj. rodnost, umrljivost, spreminjanje pričakovane življenjske dobe itd.); vremenske podatke iz satelitov; lokalne novice; vsak dan pregleda tudi več kot 100000 spletnih člankov v 65 jezikih (Stieg 2020). Pri svojem napovedovanju uporablja kompleksne načine združevanja podatkov: združuje na primer podatke, v katerem mestu so zaznali novo bolezen, s podatki, v katere države prebivalci tega mesta najpogosteje potujejo in ali je na teh destinacijah za virus primerno podnebje. Razvijalci programa so podatke najprej razvrstili ročno in razvili taksonomijo, ki omogoča, da so relevantne besede v člankih skenirane učinkovito, nato pa so za urjenje programa uporabili strojno učenje in procesiranje naravnega jezika. Posledica natančnega strojnega učenja je, da BlueDot zelo malo primerov označi za takšne, ki bi potrebovali dodatno človeško analizo. Takoj ko program zazna specifične vzorce, ki jih oceni kot relevantne, o tem obvesti tako zdravstvene institucije in državne ustanove kot podjetja, ki so njegovi naročniki (Stieg 2020). Malo po polnoči 30. 12. 2019 je BlueDot v Wuhanu zaznal skupek (točno 27) primerov ‚nenavadne pljučnice‘ in jih povezal z Wuhansko tržnico z morsko hrano in živimi živalmi. Poleg obvestila je BlueDot kot ogrožena mesta navedel tudi lokacije, ki so (predvsem preko letalskega prometa) tesno povezane z Wuhanom, to pa je storil na zelo konkreten način (glede na opravljene nakupe vozovnic) in ne le glede na splošno oceno povprečja gibanja tamkajšnjega prebivalstva. V skladu s tem je na spisek rizičnih mest uspešno uvrstil mesta, ki so se nato tudi dejansko srečala s prvimi okužbami izven Wuhana (Bangkok, Hongkong, Tokio, Tajpej, Phuket, Seul, Singapur). Vse to je BlueDot opravil že 9 dni pred trenutkom, ko je Svetovna zdravstvena organizacija javno izjavila, da so zasledili pojavitev novega virusa. Cilj takšnih sistemov je, kot pravi Kamran Khan (ustanovitelj in direktor BlueDota), »širiti znanje hitreje, kot se širijo bolezni« (Stieg 2020). BlueDot je načeloma svojo

nalogo opravil zelo dobro (napoved je bila hitra in pravilna), a zaradi pomanjkanja zaupanja v tovrstne sisteme je bil domet vpliva njegove napovedi seveda močno omejen. Verjetno smo še daleč od tega, da bi sprožali konkretne družbene spremembe (zaprtje letališč, omejevanje gibanja in zbiranja) zgolj na podlagi algoritemske napovedi.

Popolno zaupanje tem sistemom seveda razumljivo in upravičeno še ni mogoče – in k temu prispeva kar nekaj problemov: problem prevzemanja odgovornosti za neupravičene ekonomske posege (npr. zaprtje letališč), ki so posledica napačne napovedi (težko zaupamo, če ne vemo, kdo za napoved odgovarja), in težka preverljivost uspeha napovedi (če so napoved epidemije in ukrepi pravočasni in uspešni, do epidemije načeloma sploh ne pride). Gotovo pa je zelo pomemben del problema zaupanja in s tem pomanjkanja dejanskega vpliva, ki bi ga napovedovalni sistemi, temelječi na algoritemskem odločanju, lahko imeli, tudi pomanjkanje transparentnega delovanja. Transparentno delovanje bi nam omogočilo vpogled v odločitvene procese, ki jih je algoritem opravil, razumevanje in sledljivost algoritemskega delovanja pa bi naše zaupanje upravičila veliko lažje. Zdi se torej, da bi povečana transparentnost algoritemskih odločitvenih procesov zaupanje povečala, povečano zaupanje pa bi lahko narekovalo dejansko delovanje, kar bi skrajšalo odzivni čas družbe na napovedano nevarnost – to pa je pravzaprav cilj napovedovanja nevarnosti.

Drugo relevantno polje, vezano na področje ‚detekcije‘, je ‚diagnostika‘. Uspešno in hitro diagnosticiranje bolnikov je v času pandemije ključnega pomena. Zdi se, da zamujanje simptomov virusne okužbe za kužnostjo bolnika ter širjenje virusa s takšno hitrostjo, da sredstev in osebja, ki bi pri diagnosticiranju lahko pomagali, močno primanjkuje, sama po sebi kažeta, da je uporaba UI tudi na tem področju zelo na mestu. UI se v diagnostiki COVID-19 uporablja predvsem v obliki avtomatiziranega pregledovanja CT-slik. Avtomatizirano prepoznavanje vzorcev na podlagi medicinskih slik in predhodno zbranih podatkov o simptomih močno olajšuje delo zdravnikov – ročno pregledovanje CT-slike lahko traja tudi do petnajst minut, medtem ko algoritmi UI enako (včasih natančnejšo) analizo opravijo v približno desetih sekundah (Imaging COVID-19 AI. 2020).

Na področju ‚preventivnih ukrepov‘ je pomembna uporaba UI za ‚napovedovanje‘, ‚nadzor‘ in ‚informiranje‘. Pri napovedovanju UI omogoča relativno zanesljivo napovedovanje možnosti okužbe posameznikov in smeri širjenja virusa. Kot primer navedimo EpiRisk – spletno aplikacijo (algoritem UI), ki izračunava tveganja in smer širjenja bolezni glede na strukturo topologije letalskih povezav po svetu (The GLEAM Project 2020). Z izrazom ‚nadzor‘ mislimo zlasti na opazovanje in spremljanje širjenja okužb v dejanskem času z mnogimi aplikacijami, ki npr. preko kamer spremljajo varnostno razdaljo med posamezniki na letališčih ali pa s sledenjem pametnim telefonom nadzorujejo gibanje posameznikov, ki so bili okuženi ali v stiku z okuženimi ljudmi. Algoritmi UI so v pomoč tudi pri zbiranju, filtriranju in širjenju pomembnih informacij npr. po družbenih omrežjih, kar pomaga v boju proti slabi seznanjenosti prebivalstva ali širjenju lažnih informacij. Mnoge aplikacije, ki temeljijo na sistemih UI, omogočajo personalizirane novice, uporabniku ponujene glede na njegovo lokacijo in osebne preference. Te preference so sle-

dljive iz vzorcev, ki so posledica zbranih podatkov iz osebnih iskanj posameznika po spletnih brskalnikih.

Najpogosteje omenjeno področje uporabe UI v ‚odzivu oz. reakciji je avtomatizacija storitev‘. Dober primer je trojica robotov, ki so jih razvili pri UBTECH Robotics in jih uporabljajo v bolnišnici v Shenzhenu: ATRIS, AIMBOT in Cruzr. ATRIS je robot, ki v okolici bolnišnice (tudi ponekod drugod v mestu) med vožnjo predvaja zvočna navodila za boj proti pandemiji, prepoznava obraze brez mask, ljudi na to opozarja in razkužuje zunanje površine. Vse to pogosto opravlja sam, brez dodatnega vodenja. Cruzr je različica robota, ki se vozi po bolnišnici in pomaga pacientom, ki potrebujejo kakršne koli informacije. Ponuja tudi t. i. ‚antiepidemiološke konzultacije‘: posameznikom v dialogu zagotavlja odgovore na vsa njihova vprašanja v povezavi s pandemijo in bojem proti njej. Cruzr s kamero v predelu ‚obraza‘ zdravnikom omogoča, da pacientom postavljajo diagnoze, izvajajo razgovore in posvete na daljavo. AIMBOT je tretja različica robota, ki med drugim meri telesno temperaturo ljudi, ki se sprehajajo po avli bolnišnice. Strokovnjaki pravijo, da zdravniki v njihovi bolnišnici opravijo v povprečju 6 izmen meritev temperature na dan, AIMBOT pa temperaturo izmeri kar 200 ljudem na minuto, saj jo lahko meri istočasno vsem v njegovem vidnem polju (Ackerman et al. 2020). Sam tudi razkužuje prostore bolnišnice (medicinsko osebje je to izvajalo 6-krat na dan, AIMBOT razkuževanje opravlja 24 ur na dan) in meri varnostno razdaljo med posamezniki, kršitelje pa na neustrezno opozarja.

Pri ‚soočanju s posledicami‘ se UI uporablja npr. za sledenje ekonomskemu okrevanju mnogih držav. To sledenje po večini opravljajo programi, ki se zanašajo na satelite, GPS in podatke iz družbenih omrežji. Pomoč ob ekonomskih posledicah krize nudi WeBank – digitalna banka, ki ponuja storitve (na primer osebno finančno svetovanje), temelječe na strojnem učenju in orodjih za procesiranje naravnega jezika, govora in spletnega preverjanja identitete. Orodje med drugim samo izvaja storitev osebnega finančnega svetovanja (WeBank Co., Ltd. 2014).

Morda skoraj najbolj ključen vidik uporabe umetne inteligence pa je ‚pomoč pri znanstvenem raziskovanju‘. Sistemi UI so v veliko pomoč pri odkrivanju lastnosti virusa, razumevanje katerih je ključnega pomena pri vzpostavitvi načrta za boj proti širjenju (razumeti želimo načine širjenja, odpornost virusa na temperaturo, imunito ozdravljenih ljudi itd.) ter pri odkrivanju potencialnega zdravila in cepiva. Dober primer je AlphaFold, ki so ga razvili pri družbi DeepMind. Velja omeniti, da laboratoriji z vsega sveta že od začetka pandemije svoje ugotovitve med seboj delijo odprto, saj sta transparentnost rezultatov in njihovo deljenje v kriznih časih ključnega pomena za kar se da hiter napredek pri iskanju rešitev. Sodelovanje laboratorijev se v času pandemije zdi ne le nujno, temveč skoraj samoumevno, razlog pa je verjetno v tem, da se mnogi razlogi za namerno netransparentnost rezultatov (npr. poslovna skrivnost – prednost pred konkurenco) v času pandemije izkažejo za ne najbolj prepričljive. Ravno ob takšni pomoči različnih laboratorijev se je AlphaFold lotil napovedovanja proteinske strukture virusa (Jumper et al. 2020). Algoritem uporablja modele nevronske mreže, ki omogočajo, da na podlagi mnogih podatkov išče specifične vzorce in povezave. Te vzorce se nato nauči uporabljati za iskanje

podobnih vzorcev na novih podatkih. AlphaFold uporablja ta koncept za napovedovanje lastnosti strukture proteinov, analiziranje, ki bi bilo za ljudi dolgotrajno, pa opravi mnogo hitreje (Gulamali 2020). Svojo napoved proteinske strukture SARS-CoV-2 je tako podal že kmalu po razglasitvi pandemije, a v času pisanja tega prispevka proteinska struktura še ni dokončno raziskana in znana; na oceno uspešnosti AlphaFoldove napovedi moramo še nekoliko počakati (Scudellari 2020). Poznavanje oblike proteina bi lahko omogočilo boljše razumeti funkcije v bioloških procesih, povezanih z virusom – to pa je ključno za pripravo zdravila in cepiva, ki bosta v boju proti COVID-19 uspešna. Ko in če bosta zdravilo in cepivo na voljo, bo torej vsaj del zasluga skoraj zagotovo mogoče pripisati tudi algoritemskim sistemom UI.

Algoritmom se pripisuje, da so natančnejši, hitrejši, objektivnejši in večina teh lastnosti izhaja iz dejstva, da imajo opravka z ogromnimi količinami podatkov, ki jih (zaradi svoje visoke zmogljivosti) obdelujejo hitro in natančno. Zdi se, da je največji problem uporabe sistemov UI pri pandemiji COVID-19 ravno pomanjkanje določenih podatkov. Sistemi npr. dobro napovedujejo širjenje virusa, opravljajo diagnoze in spremljajo stike med ljudi (varnostno razdaljo med njimi ipd.), saj so vsi podatki, potrebni za sledenje in napovedovanje, dostopni. Nekoliko počasnejša pa je njihova uporaba pri iskanju zdravil in cepiva, saj relevantnih podatkov (npr. o strukturi virusa) ni v izobilju. Ravno zato so znanstveniki stopili korak nazaj in sisteme UI začeli uporabljati tudi za odkrivanje lastnosti virusa, tako da je podatkov, ki bodo na voljo sistemom algoritemskega odločanja, vedno več – kot rečeno, delno zahvaljujoč ravno umetni inteligenci. Med pandemijo je zaradi vse večje količine podatkov uporaba umetne inteligence tako vse boljša. Zdi se, da se sistemi strojnega učenja ne učijo (povečujejo svojo natančnost, uspešnost in zanesljivost) le med posamezno pandemijo, pač pa je njihov razvoj in napredek očiten ob vsaki novi pandemiji. Razvoj BlueDota je sprožila ideja ob izbruhu SARS-a leta 2003; postopoma so ga vse bolj uporabljali za napovedovanje širjenja mnogih virusov (leta 2014 je napovedal, da se bo ebola razširila iz Zahodne Afrike in leta 2016, da se bo virus zika razširil na Florido). Decembra 2019 je prvi uspešno napovedal, da se bo COVID-19 razširil po vsem svetu. Pričakujemo lahko torej, da bo umetna inteligenca v prihodnjih pandemijah igrala še bolj ključno vlogo, in to ne le zaradi lastnega razvoja, temveč tudi zaradi ,trenin-ga', ki ga je algoritemskim sistemom omogočila prav pandemija COVID-19.

5. Etika izrednih razmer ter dopustnost rabe obravnavanih tehnologij

Opisali smo že, kako netransparentnost samodejnih sistemov odločanja odpira cel niz etični in drugih dilem. Pred umestitvijo rabe takšnih sistemov v okvir izrednih razmer lahko izpostavimo tudi pravne vidike. Evropska unija je trenutno vodilni akter v gibanju za transparentno, razložljivo in na človeka usmerjeno UI in je že storila več korakov v zvezi z urejanjem tega področja, a hkrati jasno priznava pomembno vlogo UI za družbo in njen razvoj. V Splošni uredbi o varstvu podatkov (GDPR; zlasti člena 22 in 13) je navedeno, da regulacija UI vključuje »pravico, da

oseba ni podvržena zgolj avtomatiziranemu odločanju, razen v določenih situacijah«. Prav tako vključuje posebne zahteve glede transparentnosti pri uporabi avtomatiziranega odločanja, in sicer obveznost obveščanja o obstoju/poteku takšnih odločitev in zagotavljanja pomenljivih informacij (pomenljivih razlag) ter pojasnjevanja njihovega pomena in predvidenih posledic za posameznika (Malgieri in Commandé 2017). Po drugi strani nekateri trdijo, da obstaja več razlogov za dvom v obstoj, obseg in izvedljivost »pravice do obrazložitve oz. razlage«, ki je povezana z avtomatiziranim odločanjem (Wacher et al. 2017; 2019). Odprto ostaja vprašanje, kako te domnevne pravice formulirati in, kar je še pomembneje, kako zamejiti in razdeliti odgovornost med različne vpletene organe (vlade, mednarodne organizacije, poslovne korporacije itd.) – to je eden osrednjih nerešenih problemov (Wachter et al. 2018). Vseeno si lahko zastavimo vprašanje, ali niso izredne razmere epidemij in pandemij dovolj tehten razlog, da lahko mnoge izmed etičnih, pravnih in tudi širše družbenih pomislekov postavimo na stran, posebej v luči izkazane učinkovitosti in koristnosti mnogih obravnavanih sistemov. V iskanju odgovora se bomo obrnili k področju etike izrednih zdravstvenih razmer.

Etika izrednih zdravstvenih razmer, kakršne predstavljajo med drugim epidemije in pandemije, sodi v okvir t. i. etike javnega zdravja. Pomembno je najprej razumeti, da slednja vključuje tako vprašanja o odzivih na takšne razmere kot tudi o pripravljenosti sistemov javnega zdravstva ter družbe nasploh na takšne dogodke. Ne gre torej zgolj za določanje etičnih okvirov delovanja, ko se izredne zdravstvene razmere pojavijo, temveč tudi za dolžnosti in druge etične premisleke, ki smo jim zavezani že prej. Izredne razmere za področje javnega zdravja pomenijo »situacijo, v kateri lahko posledice na področje zdravja povsem presežejo običajne zmožnosti družbe, da le-te naslovi« (Ellis et al. 2016, xxii). Epidemije in pandemije, podobne nedavni pandemiji virusa SARS-CoV-2, v ta okvir vsekakor sodijo – so pa njihove posledice lahko izjemno pomembne tudi za druga področja življenja. Tu nas bodo zanimali predvsem vidiki etičnih načel in vodil v takšnih situacijah, posebej tisti, ki zadevajo problem transparentnosti. Eno izmed vodil na področju etike izrednih zdravstvenih razmer je, da takšne razmere sicer predstavljajo poseben izziv za etično odločanje in presojo, vendar pa ne terjajo posebnih ali prilagojenih etičnih načel/vrednot (Ellis et al. 2016, xxii). Tudi zato je ob drugih posebej izpostavljen vidik pripravljenosti na takšne razmere (v smislu prožnosti tako družbe kot zdravstvenih, gospodarskih oz. finančnih, političnih, okoljskih in družbenih struktur, ki družbo vzpostavljajo).

Kakšno vlogo ima pri vsem naštetem transparentnost? Kot etično izhodišče, načelo in vodilo je v etiki izrednih zdravstvenih razmer prisotna predvsem v povezavi z zaupanjem (javnosti) in preglednostjo delovanja odločevalcev ter snovalcev politik. »Zaupanje javnosti in zaupanje nasploh sta ključna za pripravljenost in odzivnost na področju izrednih razmer za javno zdravje. Odločitve glede javnega zdravja bodo tako najbolj učinkovite takrat, kadar bodo transparentne in bodo neposredno povezane s skupnostmi, ki jim služijo.« (Ellis et al. 2016, xxi) Odprto ostaja vprašanje, kaj predstavlja merilo za učinkovitost odločitev oz. ukrepov. To lahko razumemo le v okviru maksimizacije zdravja ali pravične porazdelitve takšnih

najboljših učinkov prizadevanja za javno zdravje, a v nobenem primeru to ne naslavlja vprašanja transparentnosti. Pri slednjem in vprašanju uporabe sistemov UI moramo biti pozorni tudi, da gre pri razmislekih o javnem zdravju in izrednih razmerah skoraj vedno za tehtanje določenih temeljnih vrednot (varnost, zdravje, dobrobit idr.) z drugimi etičnimi premisleki (npr. kratkoročni interesi nasproti dolgoročnim interesom) in pravnimi okviri (človekove pravice, svoboda, lastnina). Treba je biti pozoren še na upravičenje oz. utemeljitev odločitev.

»Etično upravičenje je prav tako zelo pomembno za ukrepe na področju javnega zdravja, kajti večinoma se morajo vodilni na področju javnega zdravja in javne varnosti zanašati na prostovoljno upoštevanje le-teh s strani izjemno velikega števila ljudi. To prostovoljno obnašanje pa je po drugi strani odvisno od tega, ali ti ljudje prepoznavajo dobre razloge za upoštevanje oz. spoštovanje ukrepov, vključno z dobrimi etičnimi razlogi.« (Jennings in Arras 2016, 5)

Vsaj nekateri od predstavljenih sistemov odločanja UI imajo pri navedenem najmanj dve težavi. Prva zadeva prostovoljnost in obveščenost, kajti ni povsem jasno, ali gre pri teh sistemih za kakršno koli privolitev posameznikov. Druga, pomembnejša, zadeva razloge za sprejete odločitve. Netransparentnost pomeni prav to, da ne moremo izpostaviti razlogov, zakaj je neki sistem določeno odločitev sprejel oz. priporočil. Zamislimo si sistem, ki napoveduje širjenje epidemije na podlagi vzorcev in parametrov, ki nam niso razumljivi in dosegljivi. Recimo, da predvidi povišano verjetnost širjenja za regijo A v določeni državi, za regiji B in C pa tega ne predvidi, čeprav vsi običajni statistični podatki relevantnih razlik ne kažejo. Ali lahko v tem primeru rečemo, da poznamo razloge za uvedbo omejitvenih ukrepov v regiji A in da jih lahko sprejmemo kot dobre razloge (razen tega, da sistem deluje dobro)? Verjetno bi temu težko pritrdili.

Jennings in Arras (2016, 13–14) kot jedro etike javnega zdravja in izrednih razmer izpostavljata sedem temeljnih usmerjevalnih načel: zmanjševanje škode in povečevanje koristi, enakopravnost pri svoboščinah in človekovih pravicah, razdelilna pravičnost, transparentnost in vključevanje javnosti, prožnost družb in opolnomočenje, profesionalizem javnega zdravja in državljanska odgovornost ter zavzetost za skupno dobro. Transparentnost je pomembna, ker posamezniku omogoča, da lažje razume, zakaj so mu bile ob izrednih razmerah, kot je epidemija, omejene nekatere svoboščine ali naložene dodatne dolžnosti; da jih lahko razume in sprejme kot pravične in razumne. Ravno zato je poleg samih odločitev v obravnavanem kontekstu pomembno, kako odločitve oblikujemo in sprejmemo.

»Vsi ljudje so prepričani, da je njihovo življenje enako vredno kot življenja drugih ljudi, tako da če bi katera koli tragična odločitev dala prednost tem drugim pred nami ali našimi bližnjimi (na primer, da bi šlo za odločitev o tem, za koga uporabiti medicinski ventilator in ali dati cepivo nekomu drugemu ter bi zaradi tega zelo verjetno umrli ali utrpeli drugo škodo), potem bi vsekakor vztrajali, da želimo izvedeti, kdo je sprejel to odločitev in na podlagi

katerih razlogov jo je sprejel. Vsekakor bomo v takšni situaciji terjali zagotovila, da je bila odločitev pravična in dosežena v poštenem procesu.« (33)

Slednje pa terja troje: javnost ali transparentnost odločanja, možnost pritožbe oz. preveritve odločitve ter relevantnost razlogov za odločitve.

Načelo transparentnosti glede temeljev za odločitve zahteva izkazovanje transparentnosti in javnosti. To preprečuje morebitno pristranskost, predsodke, nepravičnost in napake, za katere sicer ne bi nihče nosil odgovornosti – če bi bile odločitve sprejete v tajnosti. Po drugi strani omogoča, da so odločitve podprte z dobro informiranostjo in bodo zaradi tega tudi pravilnejše (K temu prvemu vidiku se včasih dodaja še, da mora odločevalec transparentno komunicirati tudi navzven, torej tudi z javnostmi, ki jih sicer odločitev ne zadeva neposredno). Načelo možnosti pritožbe terja možnost pritožbe na odločitev ter dolžnost odločevalca, da ostane odprt za morebitne nove poglede in nove argumente proti začetno sprejeti odločitvi. Načelo relevantnosti pa terja, da naj bodo razlogi za odločitev omejeni s tem, kar lahko v družbi sprejmemo kot obče (33–35). Vidimo lahko, da je širši problem transparentnosti vpet v vsa tri omenjena načela, kajti če nimamo pravega vpogleda v sisteme UI, potem ne moremo (v celoti) zadostiti nobenemu izmed omenjenih načel. Ob povedanem lahko oblikujemo širšo in določnejšo obliko načela transparentnosti pri odločanju. Načelo transparentnosti torej terja, da morajo biti odločitve sprejete na odprt način, razlogi za odločitev morajo biti izpostavljeni in pojasnjeni, hkrati pa morajo biti takšni, da jih tisti, ki ga odločitev zadeva, lahko razume in (na načelni ravni) sprejme. Problem pri uporabi tega načela za problem transparentnosti (kot ga odpira uporaba UI in SU) je, da je oblikovano pretežno za sprejemanje odločitev pri človeških odločevalcih – in je tako primarno usmerjeno na področje pojasnjevanja postopkov sprejemanja odločitev ter njihove javnosti. Zato se v mnogočem sploh ne sooča s pravim problemom, ki ga obravnavane tehnologije prinašajo.

Glede problema transparentnosti sistemov UI bi možen premislek šel v smeri, da izredne razmere pri splošnih etičnih načelih – torej tudi načelu transparentnosti – dopuščajo izjeme.

»Vseeno ne moremo povsem kategorično izključiti prisile in zaupnosti oz. namernega skrivanja podatkov pred javnostjo, čeprav se ju moramo kar sedita izogibati. Upravičenje za takšno določitev v posamičnem primeru je stvar konteksta in okoliščin. Prisilne izselitve ali karantena so včasih neizogibne in etično upravičene. Skrivanje informacij pred javnostjo je morda kdaj nujno, da ne prihaja do panike in drugih ravnanj, ki bi v celoti stvari še mnogo bolj poslabšala.« (8)

Ta premislek bi lahko deloma upravičil uporabo obravnavanih sistemov UI, vendar vsekakor ne bi dopuščal rabe vseh. Hkrati pa bi vseeno ostajala etična obveza upravičiti in pojasniti njihovo uporabo (tudi tisto izjemno) pred izrednimi razmerami in po njih – toda zopet bi naleteli na problem transparentnosti, saj javnostim delovanja teh sistemov ne bi zmogli pojasniti v celoti. Težava za takšen premislek se kaže tudi v tem, da so ti sistemi učinkoviti že pred izrednimi razmerami, npr. pri njihovem napovedovanju.

6. Sklep

Kaj torej lahko sklenemo glede problema transparentnosti pri uporabi sistemov odločanja na podlagi UI? Na voljo so tri poti oz. odzivi. Prvi – da prilagodimo tradicionalno pojmovanje transparentnosti pri odločanju (posebej za področje zdravja) tako, da lahko tudi omenjene sisteme (ali vsaj njihovo veliko večino) razumemo kot transparentne. Zagovorniki takšnega odgovora v ospredje postavljajo predvsem dva premisleka. Prvi je, da je za transparentnost povsem dovolj, če delovanje takšnih algoritmov (predvsem s tehničnega vidika) razumemo načelno in nadzorujemo njihovo učinkovitost (da ne prihaja do znatnega deleža napak). Drugi premislek je, da tudi človeško odločanje pogosto ali celo pretežno ni zares transparentno. Zakaj bi torej takšno transparentnost terjali od sistemov algoritemskega odločanja? Drugi – prilagoditev normativnih izhodišč za to področje. Jedro tega pristopa je v zamejitvi domene relevantnosti običajnih (bio)etičnih načel in vodil tako, da obravnavane sisteme iz njih izključimo ali pa se enostavno načelu transparentnosti v celoti odpovemo. Tretji – omejitev uporabe algoritemskih sistemov odločanja zgolj na tiste sisteme, ki lahko zadostijo običajnemu oziroma tradicionalnemu pojmu transparentnosti. To bi pomenilo tudi, da bi se morali odpovedati uporabi nekaterih izmed najbolj učinkovitih orodij, ki omogočajo spopadanje z izrednimi zdravstvenimi razmerami.

Izbira med predlaganimi možnostmi je v današnjem času, ko ima UI vse večjo vlogo, nujna, a zahteva tehten premislek. Premislek, ki bo lahko nato narekoval izbiro poti, bo po našem mnenju moral vključevati vnovičen premislek o izhodiščih etične dileme ob uporabi netransparentnih sistemov odločanja. To najprej zajema premislek o samem ‚konceptu transparentnosti‘ – jasna opredelitev koncepta bo omogočila enotno razumevanje, ki je pogoj za možnost diskurza. Posebej bo treba podrobneje proučiti ‚transparentnost odločanja‘ (tako v algoritemskih sistemih kot pri ljudeh), saj je to nepogrešljiv korak pri oceni ustreznosti vzpostavitve transparentnosti odločanja kot splošnega etičnega načela – in njegove potencialne fleksibilnosti v primeru izrednih razmer. Tak premislek bo morda pokazal, ali etično načelo transparentnosti (vsaj deloma) ustvarja neutemeljena pričakovanja in morda celo nekaj lažnih dilem. Morda bo odprl tudi nekaj novih etičnih vprašanj in dilem, ki jih sedaj še niti ne slutimo. Prav gotovo pa bo pomembno prispeval k polnjenju vrzeli, ki jo manko zavezujočih in učinkovitih smernic, ki bi urejale to področje, pušča med teorijo in prakso etične uporabe umetne inteligence.

Kratice

- UI – umetna inteligenca.
- SU – strojno učenje.

Reference

- Ackerman, Evan, Eric Guizzo in Fan Shi.** 2020. Robots Help Keep Medical Staff Safe at COVID-19 Hospital. *IEEE Spectrum*, 20. 3. <https://spectrum.ieee.org/automaton/robotics/robotics-hardware/video-friday-ubtech-robots-covid-19-shenzhen-hospital> (pridobljeno 13. 7. 2020).
- Bostrom, Nick, in Eliezer Yudkowsky.** 2014. The ethics of artificial intelligence. V: Keith Frankish in William Ramsey, ur. *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, 316–334. New York: Cambridge University Press.
- Burrell, Jenna.** 2016. How the machine 'thinks': Understanding opacity in machine learning algorithms. *Big Data & Society* 3, št. 1:1–12.
- Coeckelbergh, Mark.** 2019. Artificial Intelligence, Responsibility Attribution, and a Relational Justification of Explainability. *Science and Engineering Ethics* 26, 24. 10. <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11948-019-00146-8> (pridobljeno 16. 7. 2020).
- Eliazàt, Adolfo.** 2020. Artificial Intelligence: The Holy See Pleads for an Ethical Algorithm. Adolfo Eliazàt, 24. 4. <https://adolfoeliazat.com/2020/04/24/artificial-intelligence-the-holy-see-pleads-for-an-ethical-algorithm/> (pridobljeno 15. 7. 2020).
- Ellis, Barbara A., Drue H. Barrett, John D. Arras in Bruce Jennings.** 2016. Introduction. V: Bruce Jennings, John D. Arras, Drue H. Barrett in Barbara A. Ellis, ur. *Emergency Ethics Public Health Preparedness and Response*, xvii–xxxvii. New York: Oxford University Press.
- European Group on Ethics in Science and New Technologies.** 2014. *Opinion No. 28: Ethics of Security and Surveillance*. Bruselj: Directorate-General for Research and Innovation.
- . 2018. *Statement on Artificial Intelligence, Robotics and 'Autonomous' Systems*. Bruselj: Directorate-General for Research and Innovation.
- Felzmann, Heike, Eduard Fosch Villaronga, Christoph Lutz in Aurelia Tamo-Larrieux.** 2019. Transparency you can trust: Transparency requirements for artificial intelligence between legal norms and contextual concerns. *Big Data & Society* 6, št. 1 (januar–julij). <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2053951719860542> (pridobljeno 12. 7. 2020).
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnoškega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628.
- Gulamali, Faris.** 2020. AlphaFold Algorithm Predicts COVID-19 Protein Structures. *InfoQ*, 31. 3. <https://www.infoq.com/news/2020/03/deepmind-covid-19/> (pridobljeno 12. 7. 2020).
- Imaging COVID-19 AI.** 2020. Home page. <https://imagingcovid19ai.eu/> (Pridobljeno 12. 7. 2020).
- Jennings, Bruce, in John D. Arras.** 2016. *Ethical Aspects of Public Health Emergency Preparedness and Response*. V: Bruce Jennings, John D. Arras, Drue H. Barrett in Barbara A. Ellis, ur. *Emergency Ethics Public Health Preparedness and Response*, 1–103. New York: Oxford University Press.
- Jumper, John, Kathryn Tunyasuvunakool, Pushmeet Kohli, Demis Hassabis in AlphaFold Team.** 2020. Computational predictions of protein structures associated with COVID-19. DeepMind: Version 2, 8. 4. <https://deepmind.com/research/open-source/computational-predictions-of-protein-structures-associated-with-COVID-19> (pridobljeno 11. julija 2020).
- Malgieri, Gianclaudio, in Giovanni Comandé.** 2017. Why a Right to Legibility of Automated Decision-Making Exists in the General Data Protection Regulation. *International Data Privacy Law* 7, št. 4:243–265. doi: 10.1093/idpl/ix019
- Mittelstadt, Daniel Brent, Patrick Allo, Mariarosaria Taddeo, Sandra Wachter in Luciano Floridi.** 2016. The ethics of algorithms: Mapping the debate. *Big Data & Society* 3, št. 2:1–21.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolake konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Scudellari, Megan.** 2020. The sprint to solve coronavirus protein structures — and disarm them with drugs. *Nature*, št. 581. 19. 5. <https://www.nature.com/articles/d41586-020-01444-z> (pridobljeno 10. 7. 2020).
- Stieg, Cory.** 2020. How this Canadian start-up spotted coronavirus before everyone else knew about it. *Make It*, 3. 3. <https://www.cnbc.com/2020/03/03/bluedot-used-artificial-intelligence-to-predict-coronavirus-spread.html> (pridobljeno 10. 7. 2020).
- The GLEAM Project.** 2020. Vision. <https://www.gleamproject.org/vision> (pridobljeno 12. 7. 2020).
- Wachter, Sandra, Brent Mittelstadt in Luciano Floridi.** 2016. Why a Right to Explanation of Automated Decision-Making Does Not Exist in the General Data Protection Regulation. *International Data Privacy Law* 7, št. 2:76–99.
- WeBank Co., Ltd.** 2014. Home page. <https://ai.webank.com/pages/en.html> (pridobljeno 13. 7. 2020).
- Zhou, Jianlong, in Fang Chen, ur.** 2018. *Human and Machine Learning: Visible, Explainable, Trustworthy and Transparent*. Berlin: Springer.
- Žalec, Bojan.** 2019. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:629–642.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 335—344

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 2-18

DOI: 10.34291/BV2020/02/Osredkar

© 2020 Osredkar, CC BY 4.0

Mari Jože Osredkar

»Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b)

»When I am weak, I am strong« (2 Co 12:10b)

Povzetek: Koronavirus je spomladi 2020 ustavil svetovno gospodarstvo in promet, onemogočil je kulturne prireditve in zaprl cerkve. COVID-19 je napolnil bolnišnice in v marsikateri državi so mrtvašnice postale premajhne. Ni bilo cepiva ne zdravila in med ljudmi je ob nemoči zavladal strah. V članku razmišljamo o krhkosti človeka, ki je bil še nedavno prepričan, da je na tem svetu vsemogočen. Izhodišče razmišljanja je akademska debata med Georgeom Bataillem in Jeanom Daniéloujem, ki sta sredi prejšnjega stoletja v Parizu razpravljala o grehu in svetosti. Prišli smo do spoznanja, da je krhkost človeku koristna, ker ga vodi k D/drugemu, v občestvo. To pa je za človeka rešitev, ker mu omogoča preživetje. Tomaž Akvinski je prepričan, da je zlo prišlo na svet z Božjo privolitvijo. Človek, ki trpi, potrebuje pomoč drugega in Boga. Tako lahko v krhkosti prepoznamo nekaj dobrega, kar nam pošilja Bog. Vendar je krhkost rodovitna le v primeru, ko jo sprejmemo. Članek se zaključuje z mislijo apostola Pavla, ki ga tudi naslavlja: »Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12, 10b).

Ključne besede: koronavirus, človekova krhkost, smisel trpljenja, Bog, občestvo

Abstract: In the spring of 2020, the coronavirus stopped the world economy and transport, disabled cultural events and closed churches. COVID-19 has filled hospitals, and, in many countries, morgues have become too small. There was no vaccine, no cure, and fear of helplessness reigned among the people. In this article, we reflect on the fragility of a man who, until recently, was convinced that he is omnipotent in this world. The starting point for reflection is the academic debate between George Bataille and Jean Daniélou, who in the middle of the last century discussed in Paris about sin and holiness. We have come to the realization that fragility is beneficial to man because it leads him to (O)ther in communion. This is a solution for man because it allows him to survive. Thomas Aquinas is convinced that evil came into the world with God's consent. A man who suffers needs the help of another and God. Thus, in fragility, we can recognize something good that God is sending us. However, fragility is fertile only if we accept it. The article concludes with the thought of the Apostle Paul, who also addresses it: »Because when I am weak, I am strong« (2 Cor 12: 10b).

Key words: coronavirus, human fragility, meaning of suffering, God, communion

1. Uvod

Pomladni meseci leta 2020 so bili zaznamovani s svetovno pandemijo bolezni, ki jo je povzročil koronavirus. Ljudje so množično umirali za boleznijo, ki so jo strokovnjaki poimenovali COVID-19, zato so vlade po vsem svetu razglasile izredne razmere in za zajezitev širjenja virusa uvedle različne ukrepe. Tudi v Sloveniji se je javno življenje ustavilo. Vlada je uspela z avtoriteto in argumenti državljanke prepričati, da so ostali doma. Gibanje je bilo omejeno na domačo občino. Fakultete smo zaprli in pedagoško delo izvajali na daljavo z video aplikacijami. Ravno tako so se zaprle nekatere tovarne in vse cerkve. Največja kriza po drugi svetovni vojni je ljudi na vseh kontinentih potisnila v osamo, v strah in premišljevanje o krhkosti človeka.

Lahko zapišemo, da je bilo prvo skupno spoznanje človeštva v času, ko so mediji poročali zlasti o razsežnostih bolezni in številu žrtev po svetu, kako krhka je človeška narava. Prepričanje, da na tem planetu o vsem odločajo človeški razum, znanost in ekonomija, ki naj bi imeli ‚vse pod kontrolo‘, se je sesulo kot hiša iz kart. Ni bilo obrambe proti majhnemu virusu, ki je delal sive lase medicinskim delavcem in ki ga niso mogli razumeti preprosti ljudje. Povečevanje veličine človeka in njegovih sposobnosti se je v nekaj mesecih razblinilo v nič. Kljub prizadevanju medicinskega osebja so nekateri bolniki umirali osamljeni. Znanstveniki so se sicer takoj lotili iskanja cepiva in zdravila, težnja politikov in odgovornih pa je bila, da bi se življenje čimprej nadaljevalo po ustaljenih tirnicah. Toda po nekaj mesecih boja z virusom so spoznali, da virus hitro mutira, se spreminja in da zdravila kmalu še ne bo na voljo. Modrim ljudem je postalo jasno, da bo moral človek korenito spremeniti svoje življenjske navade – predvsem pa, da človekova samopodoba močnega ali celo najmočnejšega bitja na planetu ni ustrezna. Zdi se nam torej primerno, da v našem prispevku razumnega človeka povabimo, da se z dejstvom človekove krhkosti sprijazni. V bistvu je bil človek šibek že prej, le da tega ni priznal in si je slepil oči z iznajdbami, ki so mu dajale občutek vsemogočnosti. V nadaljevanju pa kot teolog želim pokazati, da prav zavedanje krhkosti človeku omogoča več človečnosti.

Naše razmišljanje o krhkosti in odvisnosti od drugih bomo utemeljili na akademski debati med dvema francoskima mislecema – sicer iz sredine prejšnjega stoletja, a vsebinsko je v kontekstu COVID-19 še vedno aktualna. Ker je razmišljanje o samozadostnosti in odvisnosti povezano s religioznim pojmom odrešenja, si bomo ogledali tudi, kako na to razmišljanje gleda sodobni katoliški nauk o odrešenju. Diskusijo med Daniéloujem in Bataillem bomo pripeljali k misli, ki jo je apostol Pavel zapisal v drugem pismu Korinčanom: »Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten.« (2 Kor 12,10) Kakor se danes srečujemo s težavami v družbenem in zasebnem življenju, se je s težavami srečeval tudi apostol Pavel: narava ga ni obdarovala z lepo postavo – zgodovinarji pravijo, da je bil majhne, neprivlačne postave s krivimi nogami; vrh vsega je imel govorno napako, jecljal je. Pri oznanjevanju ni žel uspehov takoj. Prav nasprotno, tožili so ga apostolom in političnim oblastnikom.

Trpel je tudi lakoto in doživljal brodolome. Njegove težave lahko primerjamo z različnimi stiskami, ki jih mi doživljamo danes: segrevanje okolja grozi s sušo, gospodarske in finančne krize se vrstijo in grozijo z brezposelnostjo in lakoto. Koronavirus je začel svoj pohod po planetu in ogroža življenje ljudi vseh starosti in spolov, posebej najšibkejših, na vseh celinah. Borimo se in iščemo rešitve, da bi nam bilo bolje in da bi živeli brez strahu. Ko premagamo eno težavo, že trepetamo, katera bo naslednja. Običajno se ljudje s svojimi slabostmi, napakami ne hvalimo – nasprotno, želimo jih skriti. Pavel pa se želi ponašati zgolj s svojimi slabostmi. Zakaj? Pavel ni iskal krize, ni mazohistično užival, ko je zbolel, ali, ko so ga žalili in je delal napake. V vsem, kar ga je doletelo, pa je prepoznaval Božjo voljo. In zato se je hvalil.

2. Človekova šibkost – znamenje svetosti ali grešnosti?

Sredi petdesetih let prejšnjega stoletja se je v člankih razvnela akademska debata med dvema francoskima mislecema. Na eni strani je bil odločen ateist Georges Bataille, ki ni »niti filozof, niti pisatelj, niti teoretik, pač pa Nietzschejev ‚brat‘, ki poskuša ponesti filozofijo ven iz njegovih hegeljanskih dovršitev« (Matalon 1984, 225). Na drugi strani pa Jean Daniélou, jezuitski duhovnik, teolog in član francoske Akademije nesmrtnikov. Pozorni bomo na razmišljanje tega drugega, ki se nam zdi za našo temo primerno izhodišče. Rdečo nit našega prispevka bomo izpeljali iz njegove kritike Georgea Batailla, ki razvija misel o človekovi veličini v članku „Sur Nietzsche“, ki obravnava Friderika Nietzscheja. Pri tem povzemamo razmišljanje, ki je v sklopu Bataillevih zbranih del izšlo pri pariški založbi Gallimard leta 1973.

Ateistični mislec se je v omenjenem spisu presenetljivo lotil obravnave greha in posledično tudi Boga. Razumljivo je, da njegovo pojmovanje greha in Boga ni krščansko. Bataille namreč pojem Boga enači s popolnostjo – in le s popolnostjo. V njegovem konceptu Bog človeka ne potrebuje; zato se po ateistovem mišljenju tudi svetnik, ker se je približal Bogu, približa idealu popolnosti v smislu, da tudi on ne potrebuje nikogar več. Bataille torej predstavlja svetnika, ki je s svojimi sposobnostmi uspel doseči tako popolnost, da ,mu je Bog pokoren'. Zato njegov svetnik ne dela napak, še več – uspeva mu vse, kar si dobrega zaželi narediti. Bataille po tej logiki razume tudi greh. V svojem članku tako zagovarja misel, da je greh nekaj slabega zato, ker uniči človekovo samozadostnost. Grešnik – po Bataillevi logiki – v svojih prizadevanjih ne uspeva in potrebuje pomoč drugega. Na tem mestu filozof omenja človekovo zmožnost (*le possible*) in nezmožnost (*l'impossible*). Prva je sopomenka dobrega, druga pa predstavlja slabo. To, kar je možno, je vezano na razvoj in na ustvarjanje novega, nezmožnost nasprotno izraža nemoč, uničenje. Bog je pojmovan kot najvišje dobro in kot zmožnost ustvarjanja, pekel pa kot nezmožnost ustvarjanja, nasprotno kot uničenje Božjega stvarstva. Ko si Bataille odrešenje predstavlja kot popolnost in lagodje, je to kot tujek med dvojico mogočega in nemogočega. Če namreč možno pomeni konec nemogočega, odrešenja ne potrebujemo. Še več, v tem primeru bi bilo odrešenje iluzija. Upravi-

čeno se mu zastavlja vprašanje, zakaj odrešenje sploh iskati. V Bataillevem mišljenju je skratka izpostavljeno dejstvo, da je šibkost človekova negativna vrлина, ki ne omogoča napredka. Mislec gre še dlje – greh, po njegovem mišljenju, izniči človekovo prepričanje, da se lahko Bogu približa z lastno sposobnostjo. Skratka, ateist ostaja zvest zamisli o samozadostnemu Bogu, ki je zaprt sam vase, in o samozadostnem svetniku, ki ne potrebuje nobene pomoči. Po drugi strani pa si grešnika predstavlja kot slabiča – ker mu je greh ukradel samozadostnost (Bataille 1973, 307–314).

To razmišljanje je Daniélouja spodbudilo, da se je poglobil v evangelij in ateističnemu mislecju odgovoril, da to pač ni krščanska podoba Boga in še manj evangelijska podoba človeka – bodisi svetnika ali grešnika. V svoji kritiki ateistično razmišljanje o svetništvu in grehu postavi na glavo. Lahko bi rekli, da razmišljanje o Bogu in človeku ovrednoti drugače – ker govoriti o svetništvu pomeni govoriti o Bogu in govoriti o grehu pravzaprav pomeni govoriti o človeku. Po mnenju Daniélouja sprejetje dejstva, da Boga ne moremo imeti v posesti, ni posledica greha, pač pa znamenje svetosti. Šele, ko človeku postane jasno, da Bog ni njegov služabnik, ampak gospodar, se sužnosti greha zares osvobodí. Ker prepričanje, da mora Bog človeka ‚ubogati‘, je grešno! Daniélou nadaljuje svoje razmišljanje, da o svetosti lahko govorimo šele takrat, ko človek sprejme Božjo milost, ki greha osvobaja. Biti osvobojen greha torej pomeni zavedati se majhnosti pred Bogom. Lahko bi celo naravnost zapisali: biti osvobojen greha pomeni sprejeti šibkost človeške narave. Posledično je znamenje svetosti sprejetje Božje volje tudi takrat, ko je treba prenašati poraze. V bistvu je francoski jezuit prepričan, da je temelj svetništva zavedanje, da je človek v življenju vse prejel od Boga – zmage in poraze. Nič ni dosegel po svoji zaslugi! Bog človeka reši uničenja, in sicer tako, da ga odreši iluzije popolnega združenja z Bogom. Bog dá človeku spoznanje, da se lahko Njim sporazumeva le tedaj, ko sprejme tudi popolno ločitev od Njega – čeprav človek misli, da se mora z Bogom združiti (Daniélou 1948, 120–121).

Ker Bataille pri svojem konceptu Boga in človeka vztraja, v nadaljevanju seveda ne more priti do drugačnega zaključka kot do spoznanja, da s takim Bogom odrešenje ni mogoče. Če je Bog samozadosten, mu za človeka ni mar in ga ne skrbi, kako bi mu pomagal. Torej v Bataillevem razmišljanju prostora za odrešenje človeka ni. Pravzaprav bi bila ideja Božjega odrešenja tujek tudi v Bataillevem konceptu človeka. Odrešenje, posvetitev človeka, bi po ateistovi logiki lahko človeku vcepila le samozadostnost, ki jo je spoznal pri Bogu. Toda, nadaljuje razmišljanje in zaključuje Daniélou, tak Bog vernika ne bi mogel rešiti slabosti. Če Bog človeka rešuje, ga ne osvobaja slabosti, temveč ga rešuje tako, da ga sprejema kot slabotnega. V bistvu ga rešuje po milosti – to je zastonski dar, ki je daleč od tega, da bi ga utrdil v samozadostnosti. Nasprotno – človeka vedno bolj usmerja k zavedanju, da potrebuje drugega (121–122).

Zelo milo smo se izrazili, da je bil Bataille ateist. Bil je energičen ateist, religiozni, mistični ateist. Šel je tako daleč, da je povzel Nietzscheja, ki ni želel, da ga Bog reši – nasprotno, želel je mesto, ki gre Bogu, zavzeti, obenem pa ostati človek (Bataille 1973, 311). Bataille razume odrešenje kot Božje plačilo človeku (313) in ne kot Bož-

je sprejetje človekove slabosti. To lahko zapišemo tudi takole: Bataille bi sprejel možnost odrešenja pod pogojem, da bi v sebi vsebovalo nezmožnost odrešenja.

S prikazom krščanskega pojmovanja Boga, kot izhaja iz Svetega pisma, lahko razumemo, zakaj Bataille in Daniélou soglasja nista mogla doseči – in to kljub iskreni besedi, ki jo je spremljalo eruditsko delo obeh avtorjev. Bataillevo pojmovanje Boga je namreč izrazito aristotelsko, saj si zamišlja Boga kot popolno bitje, ki ob človeški tragiki in trpljenju ostaja neprizadeto – prizadetost bi namreč pomenila njegovo ontološko nepopolnost. Zato Aristotelov Bog tudi nima osebnega odnosa ne do človeka in ne do stvari; zato tudi ne more biti stvarnik. Zanimivo je, da je takšno zgolj ontološko pojmovanje Boga pri Aristotelu vplivalo tudi na Aristotelovo etiko in posledično na Bataillevo pojmovanje svetosti. Kot vemo, je pri Aristotelu najvišja vrлина pravo prijateljstvo, ki pa mora vsebovati vse vrline. Za Aristotela je moralno popoln tisti človek, ki drugega ne potrebuje, od njega ni odvisen in če se k drugemu sklanja, tega ne počne iz potrebe ali iz veselja, pač pa zgolj iz čiste radodarnosti (EN VIII–IX). Vidimo, da je biblični Bog nekaj čisto drugega – saj je za trpljenje svojega ljudstva občutljiv, vidi njegove solze v Egiptu in ga tudi spremlja v babilonsko sužnost ter ga tolaži.

3. Polnost življenja ni popolnost

Debata dveh francoskih avtorjev prinaša spoznanje, da je izraz ‚odrešenje‘ mogoče razumeti na različne načine. V kontekstu Georges-a Batailla bi odrešenje lahko bilo prazno nadaljevanje iluzornega duhovnega ugodja – v tem primeru za krščanskega misleca ne bi bilo vredno niti najmanjšega napora. Če pa odrešenje ni prizadevanje za človekovo samozadostnost, temveč jo, nasprotno, neusmiljeno uničuje in če je odrešenje milost, ki vernika rešuje zagledanosti vase, ne pa njegovih omejenosti, potem teolog more in mora tvegati ter o pomenu takega odrešenja za človeka razmišljati. Bog odrešuje tako, da sprejema človeka kot slabotnega. V tem kontekstu lahko razumemo tudi Božje odpuščanje. Človek ponavlja grehe tudi po prejetju odpuščanja, Bog pa ga kot grešnika vedno znova sprejema za svojega otroka. Seveda Bog na tak način uničuje človekovo samozadostnost – človek pa se vedno znova trka na prsi in priznava svojo slabotnost in majhnost. To pa človeku omogoča, da začuti potrebo po drugem, po občestvu. Če Božje odrešenje opredelimo kot »pot, ki vodi iz smrti v življenje«, lahko zaključimo, da Bog človeku s tem, ko ga sprejema kot slabotnega, omogoča življenje. Slabost je torej človekova pozitivna, koristna karakteristika.

Ko v evangeliju beremo, da je Jezus prišel, da bi ljudje imeli ‚življenje v polnosti‘, ta izraz marsikdo meša s podobnim izrazom ‚popolnost‘ – toda med njima je bistvena razlika. Celo francoska *Encyclopædia Universalis*, ki svojim geslom išče sopomenke, geslu ‚*sainteté*‘ (svetost) pripisuje sopomenko ‚*perfection*‘ (popolnost). Svetnika v nadaljevanju opredeljuje kot osebo, ki v Božjih očeh išče moralno popolnost. A vendar – človek, ki bi si domišljjal, da je v Božjih očeh dosegel popolnost, bi bil od prave svetosti daleč. Kot smo zapisali zgoraj, Jean Daniélou pravi, da je

svetost sprejemanje dejstva, da Boga ne moremo imeti v posesti (Daniélou 1948, 120). Še več – rekli bi lahko, da je svetost sprejemanje dejstva, da nismo in ne moremo biti popolni in da popolnosti v Božjih očeh niti ne moremo najti. Svetost je sprejetje dejstva, da smo ljudje nepopolni, grešni in krhki. Stalno priznavanje grešnosti v katoliškem bogoslužju ima en sam cilj: da bi vernik spoznal in priznal svojo majhnost in nemoč. Kesanje nikakor ne odpravlja grešne narave, človeka z njo le seznanja in želi, da bi se človek s svojo krhko naravo sprijaznil. Če ne drugače, pa se človek z njo seznanja in sprijazni ob nesrečah, boleznih in ob soočenju s smrtjo. Kje je smisel kesanja ter priznanja majhnosti in nemoči? Priznanje majhnosti samo po sebi človeku ne koristi. Šele hkratno hrepenenje po Božji pomoči in pomoči drugih ljudi ter sprejemanje krhkosti človeku omogoča odnos vere in ponižen odnos do slehernega drugega. Če človek po Bogu samo hrepeni brez zavedanja svoje krhkosti, potem si zaželi Boga obvladati oz. Mu gospodovati. Krščanski nauk medtem govori o človekovi osebi, ki je slabotna, grešna. Daniélou opredeljuje svetništvo z zavedanjem, da se človek z Bogom zaradi svoje nepopolnosti ne more združiti. V debati z Bataillem, ki je zvest svoji zamisli o samozadostnem Bogu in vidi bistvo odrešenja v pridobitvi občutka samozadostnosti, ki jo je spoznal pri Bogu, pa Daniélou razmišlja, da s takim Bogom odrešenje ni mogoče – ali pa odrešenje v človeka vceplja lažen občutek samozadostnosti. Četudi bi človek samozadostnost ali popolnost dosegel, z njo ne bi nikoli mogel doseči Boga oz. svetosti v evangeljskem pomenu besede.

Svetnik svoj ponižen hrepeneč odnos do Boga pokaže v ponižnem hrepenenju po bližnjem. Po drugem hrepeni – in vendar se zaveda, da ga nikoli ne more doseči ne posedovati, zato mu služi oz. postane zanj odgovoren. Odnos pa je nekaj živega, nekaj, česar človek ne more doseči enkrat za vselej. Zanj se je potrebno vedno znova truditi. Tako tudi za vero, ki jo opredelimo kot odnos med človekom in Bogom. Svetnik torej ne živi v nekem mirnem bivanju – nikoli se ne ustavi, ker ko po milosti sreča Boga, mu ta ne dovoli oddiha, a ga kljub temu rešuje. Bog ga rešuje uničenja – in sicer tako, da mu iluzijo popolnega združenja z Bogom izbriše iz glave. Bog mu daje spoznati, da se človek z Njim lahko sporazumeva le tedaj, ko sprejme tudi popolno ločitev od Njega, s katerim misli, da se mora združiti – torej, ko sprejme dejstvo svoje nepopolnosti. Če nas rešuje slabosti, nas rešuje po milosti – zastonjskem daru, ki je daleč od tega, da bi nas utrjeval v samozadostnosti. Nasprotno – vedno bolj nas usmerja k skupnosti (121–122). V njej se ne izgubimo, temveč se vedno znova prerojevamo. Svetništvo torej ni v tem, da kdo nikoli v življenju ne dela napak – tega Bog od človeka ne zahteva. Svetništvo je v sprejetju nepopolnosti in v človekovem zavedanju, da sam ne more narediti nič dobrega, zato se kot nepopoln oklene Boga. Bistvo svetništva je oklepanje Boga v pomenu spolnjevanja Božje volje. Če se vernik trudi živeti po Božji besedi z malo manj ali z malo več grehi, v tem sploh ni bistvene razlike – važno je, da se jih zaveda. Ravno zavedanje svoje nepopolnosti človeku pomaga, da se oklene Boga.

Na prvi pogled nepopolnost izraža človekov manko. Zdi se nam, da nepopolnost izraža to, kar naj ne bi zagotavljalo posameznikovega razvoja. Ker je neodvisnost pojmovana kot najvišja vrednota, je ‚potreba‘ po drugem oz. odvisnost od drugih

razumljena kot pomanjkljivost. Morda je ravno to tudi razlog, da so si mnogi misleci stanje svetosti predstavljali kot stanje popolnosti. Toda po tej logiki človek, ki je rešen svoje nepopolnosti, resnično ne potrebuje ničesar več – nobenega odrešenja. Če se izrazimo v bibličnem jeziku, lahko rečemo, da svet človek Boga sploh ne bi več potreboval, kar pa je popoln nesmisel. Biti svet dejansko pomeni živeti z Bogom. V takem položaju sta možni dve drži: ali poskus osvoboditi se nepopolnosti – in ne potrebovati več ne sočloveka ne Boga – ali pa sprejeti nepopolnost in potrebovati Božjo pomoč ter človekovo bližino. V bistvu sprejetje odrešenja od Drugega ni odpoved svoji veličini, temveč spoznanje in priznanje svoje majhnosti. Svetost zato ni odpoved neodvisnosti, temveč priznanje stanja povezanosti z drugim oz. priznanje potrebe po D/drugem. Človek, ki išče popolnost, da bi rešil svoje življenje, živi v utvari, ker svojega stanja nepopolnosti ne priznava. Njegova napaka je, da misli, da lahko postane popoln. Svetost pa je konec koncev sprejetje nepopolnosti (Osredkar 2019, 665).

4. Neuspehi človeka spodbudijo k iskanju drugega

Vsaka generacija v zgodovini človeštva je bila deležna takšnega ali drugačnega trpljenja. Naravne katastrofe, bolezni ali vojne so zaznamovale ljudi vseh časov. V bistvu vsak človek v osebnem življenju doživlja padce in neuspehe. Redkokdo se vpraša, kaj nam hoče Bog s takimi dogodki povedati oz. kakšen smisel imajo v človekovem življenju. Ljudje se rajši sprašujejo, kje je Bog, da jih je doletela nesreča in trpljenje – ker se ne zavedajo, da so padci, trpljenje in smrt potrebni, da lahko pridemo do polnosti življenja. Do tega spoznanja nam lahko pomagata dve biblijski zgodbi: Jobova zgodba v Stari in v Novi zavezi Kristusovo trpljenje. Obravnavali ju bomo kot podobni obliki svetopisemske literature (Avsenik Nabergoj 2019, 858).

V obeh primerih nam Božja beseda potrjuje, da je trpljenje prišlo po Božji volji. Kakor nam pripoveduje svetopisemsko besedilo, Job nadlog ni deležen naključno. Bog Satanu dopusti, da Jobu povzroča trpljenje. V Jobovi zgodbi Bog Satanu pravzaprav daje proste roke (Job 1,6-12). Jobova trpljenja se vrstijo – eno za drugim: izgubi svoje črede, izgubi imetje, izgubi otroke, zboli, je na robu smrti (Job 1,13–2,10). Tudi v evangelijskem poročilu o Jezusovemu trpljenju je jasno povedano, da je Kristus trpel po Božji volji. On sam je molil, naj se zgodi Božja volja (Mt 26,42 in Lk 22,42) in bil izročen v roke ljudem (Mt 17,22) oz. v roke grešnikov (Mt 26,45). Pri branju navedenih besedil lahko hitro ugotovimo, da človek trpi po Božji volji. V nadaljevanju tudi uvidimo, da obe osebi, tako Job kot Kristus, trpljenje sprejmeta – v obeh primerih se Božja služabnika obrneta na Boga, iščeta Boga in se ga oklemeta. Job namreč za svoje nesreče noče obsojati Boga. Celotna žena ga prepričuje, naj Boga prekolne – tako kot to počnemo danes. Jobov odgovor pa je: »Če smo dobro prejeli, zakaj bi slabega ne sprejeli«, in ni izrekel žal besede zoper Boga (prim Job 2,7-10). Tako se tudi Kristus križa ne obotavlja sprejeti in celo uči: »Ne bojte se tistega, ki umori telo, ne more pa umoriti duše« (Mt 10,28). Tu lahko omenimo tudi element iz duhovnosti sv. Frančiška Asiškega, ki je svoje brate učil, »da je v tem

resnično veselje in popolna krepost ter zveličanje duše, če bi ostal potrpežljiv in se ne bi vznemirjal, ko pridejo padci, težave in stiske» (*Spisi sv. Frančiška in sv. Klare* 1982, 174). Trpeči Božji služabnik namreč spozna, da je trpljenje nujno potrebno. Ko je bil Jezus še v Galileji, je učence učil, da »Sin človekov mora biti izročen v roke grešnih ljudi, biti mora križan in tretji dan vstati« (Mt 24,7). Job spozna, da »je človek rojen za trpljenje« (Job 5,7). Torej mu je jasno, da je trpljenje nujno del življenja. A Satanova moč je omejena – Bog ga je omejil s tem, da mora Joba pustiti pri življenju (Job 2,6). Nasprotno pa ljudje pri Jezusu Kristusu zahtevajo smrt. Bog namreč to dopusti in pusti svojega Sina v roke zla (Mt 17,12). Stara zaveza ni mogla iti tako daleč, da bi Bog Satanu nad Jobovim življenjem dal popolno oblast, ker se je po judovskem verovanju človekovo življenje sklenilo na zemlji; po smrti je bilo vse negotovo. Ko pa se je vera okrepila in spoznala večno življenje (Modrostna knjiga 3,1-10 ali čudovito besedilo o Makabejski materi v 2 Mak 7), Jezus na mejo zla jasno pokaže. Toda pokaže tudi, da velike noči ne bi bilo brez velikega petka – to pa je osmislijev trpljenja. Trpljenje je potrebno, ker vodi v polnost življenja. Na prvi pogled bi lahko zaključili, da je polnost življenja sinonim za večno, posmrtno življenje. Pa vendar ni le to. Job se v trpljenju obrne na Boga (Job 5,8) – in to mu zadoštuje. Tudi Kristus v trpljenju kliče Očeta (Mt 27,46). Človek v polnosti zaživi v povezavi z D/drugim v občestvu. In ker ga prav trpljenje in neuspehi vodijo v občestvo, v polnost življenja, lahko rečemo, da je krhkost, nemoč za človeka zelo koristna – za njegovo preživetje celo nujno potrebna. Zato se Job zahvaljuje: »Glej, srečen je človek, ki ga Bog opominja, ne zavračaj vzgoje Mogočnega!« (Job 5,17) Konec koncev tudi na velikonočno vigilijo v bogoslužju prepevamo ‚O srečna krivda!‘ Da, srečni smo lahko, ker smo krhki, nebogljeni in grešni. Če upoštevamo, da je človek materialno in duhovno bitje in da si svet duhovnosti predstavljamo kot svet odnosov, ki gradijo občestvo, skupnost, potem je jasno, da je življenje v polnosti v bistvu življenje v občestvu: živeti z drugimi in za druge.

Naše razmišljanje potrjujejo spisi Tomaža Akvinskega, ki je prepričan, da je Bog načrtovalec in povzročitelj vsega, kar se zgodi, oz. vse se lahko zgodi samo z njegovim dovoljenjem (*Summa theologiae* I, q.103, a.8). Torej je obstajal nadnaravni načrt, ki je zlo predvidel, če lahko s to besedo zaobjamemo človekovo trpljenje, neuspehe in krhkost – Bog je želel nepopolnost, človekove napake in krhkost za skrivnostno posredništvo do dokončne zmage Dobrega (Tanoüarn 2013, 26). Frančiškanski teolog Duns Scot je nasprotno trdil, da izvirnega greha in tudi greha kot zla v Božjem načrtu stvarjenja pravzaprav ni bilo. Povzročil ga je človek, ki je tudi odgovoren za njegove posledice, ki jih mora sprejeti kot kazen za svojo napako. Če bi nadaljevali razmišljanje v scotistični smeri, bi lahko zaključili, da Božjega odrešenja človeka v prvotnem Božjem načrtu ni bilo (Tresmontant 1996). V tomističnem kontekstu razmišljanja, ki ga je sprejelo katoliško cerkveno učiteljstvo, pa zlo ne more biti nekaj obrobnega, kar bi se zgodilo mimo stvariteljske Božje volje. V katoliški teologiji je prevladalo Tomaževo prepričanje, ki trdi, da je Bog človeku dal svobodno voljo – vedoč, da se bo človek obrnil proti Bogu. Torej je Bog greh dopustil oz. zlo predvidel v svojem prvotnem stvariteljskem načrtu. Še več, Tomaž je prepričan, da Bog vidi v grehu, zlu in trpljenju tudi smisel oz. nekaj dobrega in

koristnega. Tomaž v tretji knjigi *Contra gentiles* piše o odnosu med dobrim in slabim ter pride do spoznanja, da je končni cilj vsakega slabega oz. vsakega zla dobro; absolutno dobro pa je Bog (*Contra Gentiles* III, 10–16). Ta trditev osvetli trpljenje pravičnega v Stari zavezi in evangeljsko poročilo o trpljenju Božjega sina. Prav tako pa nam osmisli nemoč, ki jo človeštvo doživlja danes. Čeprav je človekova krhkost na videz tragična, je to človekova rešilna bilka – kot je za človeka odrešujoč Križ, ko ga namerno zapišemo z veliko začetnico (Osredkar 2019, 665).

Na koncu pa moramo vendar priznati, da je vprašanje zla povezano z najglobljo skrivnostjo življenja, ki jo prav tako lahko razložimo s še večjo skrivnostjo – ki je ljubezen sama. Ob branju Biblije smo v skušnjavi, da bi vse zlo razlagali z grehom. Toda, kot smo videli, trpeči Job to razlago odklanja. Enako to logiko mišljenja odklanja Jezus, ki ob ozdravitvi slepega poudarja, da ni grešil ne on ne njegovi starši, ampak da se je vse to zgodilo, da se na njem razodenejo Božja dela (prim Jn 9,3). Prav ta evangelistov poudarek govori o tem, da je vsako trpljenje in tudi zlo mogoče razumeti le v luči ljubezni.

5. Sklep

Pravijo, da se človek najprej zave samega sebe. Morda glagol ‚zavedeti se‘ niti ni najbolj ustrezen – pravzaprav ne gre najprej za neko védenje, zato tudi o zavesti ne moremo govoriti. Bolje bi bilo reči, da otrok najprej ne vidi drugega kot samega sebe. Zadovoljiti mora svoje potrebe, potem bo tudi sam zadovoljen. Njegovo mišljenje sledi logiki: Najprej sem jaz! Najprej občuti svojo bolečino. Šele, ko nekoliko zraste, opazi, da obstajajo še drugi – z željami, ki niso njegove. Človek v nekem trenutku svojega razvoja opazi, da trpijo tudi drugi. Pravzaprav opazi, da obstajajo tudi drugi. Še dobro, da je tako. Kajti izkušnja lastne bolečine mu omogoči, da razumem trpljenje drugega. V drugem pa lahko najde Boga.

Krščanska antropologija govori o odnosu med človekom in osebnim Bogom. Človek po vesti – vernik tudi iz Božjega razodetja – prepozna, kaj je dobro in kaj je slabo, ter si prizadeva, da bi dobro tudi dosegel. Toda v svoji slabosti in krhkosti lahko človek z apostolom Pavlom prizna, da »dela to, kar noče« (Rim 7, 19). Zaveda se napak, pa kar ne more drugače. Poleg tega doživlja neuspehe pri delu, njegovo telo je krhko in ga lahko prizadene neviden virus. V našem razmišljanju smo spoznali, da je človek po Božji volji slaboten, sprejetje krhkosti pa ga vodi k D/ drugemu. Človek je lahko Bogu hvaležen za krhkost, ker ga spominja na nepopolnost in ga spodbuja h gradnji skupnosti. Zato se apostol Pavel s slabostmi hvali:

»Ali se je res treba ponašati? To sicer nič ne koristi /.../ s seboj pa se ne bom ponašal, razen s slabotnostmi. Če bi se že hotel ponašati, ne bi bil neumen, saj bi govoril resnico. Pa se rajši zdržim, da ne bi kdo mislil o meni več kakor to, kar na meni vidi ali kar povem. Da pa se zaradi vzvišenosti razodetij ne bi prevzel, mi je bil dan v meso trn, satanov sel, ki naj bi me tepel, da se ne bi prevzel. Trikrat sem prosil Gospoda, da bi ga umaknil od

mene, a mi je rekel: »Dovolj ti je moja milost. Moč se dopolnjuje v slabotnosti.« Zato se bom zelo rad ponašal s svojimi slabotnostmi, da bi se v meni utaborila Kristusova moč. Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten.« (2 Kor 12, 10)

Naj bo koronavirus naši generaciji opomin pred samozadostnostjo, ki vodi človeka v egoizem. Človek v osebi Adama ne potrebuje ne Boga ne Njegovih zapovedi in prepovedi. Človek v osebi Jezusa Kristusa pa medtem želi, da se zgodi Božja volja. Jezus je namreč z Očetom eno. Današnjega človeka samota ne sme voditi v samozadostnost, temveč k veri, ki je iskanje D/drugega.

Reference

- Aristoteles.** 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:855–875.
- Bataille, George.** 1973. *Œuvres complètes*. Zv. 6, *La Somme théologique*. Del. 2, *Sur Nietzsche; Mémoires; Annexes*. Pariz: Gallimard.
- Danielou, Jean.** 1948. *Dialogues*. Pariz: Le Portulan.
- Matalon, Anne.** 1984. Bataille, George. V: Denis Huisman, ur. *Dictionnaire des philosophes*, 225–227. Pariz: PUF.
- Osredkar, Mari Jože.** 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668.
- Spisi sv. Frančiška in sv. Klare.** 1982. Celje: Mohorjeva družba.
- Tanoüarn, Guillaume de.** 2013. *Une histoire du mal*. Versailles: Via Romana.
- Tomaž Akvinski.** 1984. *Somme Theologique*. Zv. 1. Pariz: CERF.
- — —. 1993. *Somme contre les gentils*. Pariz: CERF.
- Tresmontant, Claude.** 1996. *La christologie du bienheureux Jean Duns Scot*. Pariz: F.-X. de Guibert.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 345—354

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 2-154:343.615

DOI: 10.34291/BV2020/02/Potisek

© 2020 Potisek et al., CC BY 4.0

Janez Potisek in Mari Jože Osredkar

Jezik nasilja nekoč, svoboda izražanja danes

Language of Violence in the Past, Freedom of Expression Today

Povzetek: V prvih letih tretjega tisočletja se je zaradi terorističnih napadov, ki so jih v zahodnem svetu izvedli islamski ekstremisti, tudi v Sloveniji razvnela razprava o povezanosti nasilja in religije. V spisih nemškega egiptologa Jana Assmanna najdemo razvoj misli od mišljenja, da je nasilje sestavni del monoteizma, do spoznanja, da nasilje v monoteizmu ne spada. Kljub temu se del slovenskih razpravljavcev sklicuje zgolj na začetnega Assmanna in za vse zlo na svetu krivi monoteizem, medtem ko drugi del Assmannovo misel sprejema v celoti. V našem prispevku izpostavljam pisanje Iztoka Simonitija, ki vir vsega zla prepoznava v Svetem pismu. Na vprašanje, zakaj Assmanna ne upošteva v celoti, smo odgovorili, da je razlog njegove obsodbe monoteizma v njegovem odnosu do Katoliške Cerkve, in svojo trditev podkrepili z navedki iz Simonitijevih spisov, ki odražajo njegovo neobvladano jezo in sovraštvo do Cerkve.

Ključne besede: nasilje, monoteizem, Jan Assmann, Iztok Simoniti, Katoliška Cerkev

Abstract: In the first years of the third millennium, due to terrorist attacks carried out by Islamic extremists in the Western world, an academic debate on the connection between violence and religion erupted also in Slovenia. In the writings of the German Egyptologist Jan Assmann, we find the development of thought from the idea that violence is an integral part of monotheism, to the realization that violence does not belong to monotheism. Part of the Slovene debaters refers only to the initial position of Assmann and blame monotheism for all the evil in the world, while others accept the whole development of the thinking of the German. In our paper, we highlight the writings of Iztok Simoniti, who identifies the source of all evil in the Bible. When asked why he does not accept Assmann in full, we answer that the reason for his condemnation of monotheism is in his relationship to the Catholic Church and we support this claim with quotations from Simoniti's writings reflecting his uncontrolled anger and hatred of the Church.

Key words: violence, monotheism, Jan Assmann, Iztok Simoniti, Catholic Church

1. Uvod

Poboji nedolžnih ljudi, ki so jih v začetku tretjega tisočletja v zahodnem svetu izvedli islamski skrajneži, so obudili razprave o nasilju in njegovi povezanosti z religijo, še posebej z monoteizmom. Nekateri vidijo v tem nasilju zgolj teroristične napade. Drugi, ki se sklicujejo na razodeta besedila, ki pozivajo k nasilju in ubijanju, pa v terorističnih napadih prepoznavajo izraz monoteističnega verovanja – Jan Assmann ta besedila imenuje ‚jezik nasilja‘. Pojav t. i. religijskega nasilja v zgodovini in sodobnosti zbujata mnoga vprašanja, tako med verujočimi kot tudi neverujočimi. Verujoči skušajo človekovo nasilje in njegovo odločanje za zlo razumeti v luči razlage o izvirnem grehu in posledično ranjeni človeški naravi. Nasprotniki krščanstva pa tako nasilje uporabljajo kot argument za tezo, da je religija za človeštvo škodljiva; vsekakor je Božji poziv k nasilju kamen spotike za vse ljudi. Pojavlja se vprašanje, ali so monoteistične religije, ki temeljijo na Božjem razodetju, same po sebi nasilne oziroma ali je nasilje res njihov integralni del.

Pri iskanju odgovora na to vprašanje se je v zadnjem desetletju tudi v slovenskem kulturnem prostoru razvnela razprava o povezavi med religijo in nasiljem. Pravzaprav gre za diskusijo, kako razumeti misel Jana Assmanna. Ta nemški egiptolog in religiolog je v svoji obravnavi jezika nasilja v Božjem razodetju napravil pomemben korak. Na začetku svojega obširnega opusa izraža prepričanje, da je nasilje bistvena sestavina monoteističnega verovanja. Ljubosumje pravega Boga do nepravilnih bogov ga je prepričalo, da monoteistični vernik mora iztrebiti drugače misleče. V nadaljevanju raziskovanja pa mu je postalo jasno, da se je jezik nasilja vtihotal v svete knjige iz kultur in političnega mišljenja, v katerih se je monoteizem razvijal. Razdeljenost Slovencev se kaže tudi v interpretaciji Assmannove misli – nekateri slovenski pisci se ustavljajo zgolj pri začetku Assmannovega raziskovanja jezika nasilja in z njim argumentirajo, da je Sveto pismo glavni razlog za trpljenje in nasilje človeštva. Na drugi strani pa misleci, ki izkušajo vero v Boga, v svojih opravičevanjih monoteizma Assmanna obravnavajo v celoti. Postavlja se torej tudi znanstveno vprašanje, zakaj slovenski avtorji, ki monoteizme energično obtožujejo za zlo v človeštvu, vztrajajo zgolj pri ‚prvem‘ Assmannu.

2. Primer jezika nasilja v Svetem pismu

Zaradi omejenosti prostora problematike jezika nasilja v Svetem pismu v celoti ne moremo predstaviti. Za izhodišče obravnave nasilnosti monoteističnih religij bomo tako vzeli reprezentativni odlomek iz Devteronomija, ki med drugim vsebuje Božji poziv izraelskemu ljudstvu k nasilju:

»Kadar greš v boj proti sovražnikom in zagledaš konje in bojne vozove in ljudstvo, številnejše od tebe, se jih ne boj! Kajti s teboj bo Gospod, tvoj Bog, ki te je pripeljal iz egiptovske dežele. Ko boste blizu boja, naj nastopi duhovnik, govori naj ljudstvu in mu reče: ›Poslušaj, Izrael! Danes ste pred bojem s sovražniki. Naj vam ne upade srce; ne bojte se in ne plašite se in naj vas ne

bo strah pred njimi! Kajti Gospod, vaš Bog, hodi z vami, da se bo bojeval za vas z vašimi sovražniki in vam dal zmago.« Nadzorniki pa naj govorijo ljudstvu in rečejo: »Je kdo pozidal novo hišo, pa je še ni posvetil? Naj gre in se vrne v svojo hišo, da ne umre v boju in je ne posveti kdo drug. Je kdo zasadil vinarograd, pa ga še ni začel uživati? Naj gre in se vrne v svojo hišo, da ne umre v boju in ga ne začne uživati kdo drug. Se je kdo zaročil z žensko, pa je še ni vzel? Naj gre in se vrne v svojo hišo, da ne umre v boju in je ne vzame kdo drug.« Nadzorniki naj še naprej govorijo ljudstvu in rečejo: »Je kdo bojazljiv in plašnega srca? Naj gre in se vrne v svojo hišo, da ne preplaši src svojih bratov, kakor je njegovo srce.« Ko nadzorniki nehajo govoriti ljudstvu, naj postavijo vojvode na čelo ljudstva. Ko se približaš mestu, da bi ga napadel, mu najprej ponudi mir! Če ti odgovori miroljubno in se ti odpre, naj ti bo vse ljudstvo, ki se najde v njem, dolžno opravljati tlako in ti služiti. Če pa ne sklene miru s teboj, ampak se hoče bojevati, ga oblegaj! Ko ti ga Gospod, tvoj Bog, da v roke, pobij vse moške v njem z ostrino meča! Le ženske, otroke, živino in vse, kar je v mestu, ves plen v njem zapleni zase in uživaj plen svojih sovražnikov, ki ti ga da Gospod, tvoj Bog! Tako stôri z vsemi mesti, ki so zelo daleč od tebe in niso izmed mest tehle narodov! Toda v mestih teh ljudstev, ki ti jih Gospod, tvoj Bog, daje kot dedno posest, ne puščaj pri življenju ničesar, kar diha, temveč z zakletvijo popolnoma pokončaj Hetejce, Amoréjce, Kánaance, Perizéjce, Hivéjce in Jebusejce, kakor ti je zapovedal Gospod, tvoj Bog, da vas ne naučijo počenjati vseh gnusob, ki so jih počenjali svojim bogovom, da se ne pregrešite proti Gospodu, svojemu Bogu!« (5 Mz 20,1-18)

Navedeno besedilo vsebuje navodila oziroma pravila za vojno, ki jih Bog daje svojemu izvoljenemu ljudstvu. V začetnem delu poglavja (v. 1-4) je najprej spodbuda ljudstvu oziroma možem, ki gredo v boj, naj se ne bojijo, čeprav je nasprotnik številnejši, saj je Gospod z njimi in se bo zanje bojeval; v drugem delu (v. 5-9) so navodila, koga izločiti iz boja; v tretjem, ključnem delu (v. 10-18) pa so navodila za samo vojskovanje in ravnanje s sovražniki. Ta tretji del lahko nadalje še razčlenimo na ‚splošni‘ (v. 10-15) in ‚posebni‘ del (v. 16-18): v ‚splošnem‘ gre za navodila za vojskovanje z oddaljenimi mesti, kjer naj mestu najprej ponudijo mir, če ponudbe ne sprejmejo, pa naj pobijejo le moške – ženske, otroke in živine pa zaplenijo (20,10-15); v ‚posebnem‘ pa gre za navodila za vojskovanje s Hetejci, Amorejci, Kanaanci, Perizejci, Hivajci in Jebusejci: ta mesta so namreč dana Izraelu v dedno posest, zato se morajo kar najbolj varovati pred njihovimi navadami in poganskimi kulti – zato je nujno, da jih iztrebijo (20,16-18).

Ob tej kratki predstavitvi svetopisemskega izhodišča velja poudariti, da se tu ne osredotočamo na zgodovinsko uresničenje teh navodil – omenimo, da si eksegeti niso enotni, ali se je do takega uresničenja kdaj sploh prišlo (Papola 2011, 233–235). Tudi Assmann pravi, da je to »devteronomijsko vojno pravo čista fikcija, nikoli veljavno vojno pravo« (2008, 23–24). Dejstvo pa je, da je to besedilo v Svetem pismu in ko ga kristjani preberemo, vzkliknemo: »To je Božja beseda!« Zanima nas torej, zakaj je ta jezik nasilja v knjigi Božjega razodetja prisoten in kako ga razumeti.

3. Assmannov razvoj misli o ‚jeziku nasilja‘

Assmannova prva teza, ki jo predstavlja v članku „The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism“ (1996) in obširneje razlaga v knjigi *Moses the Egyptian* (1998), zagovarja mišljenje, da je biblični monoteizem bolj kakor ‚iznajditelj‘ enega Boga le začetnik ‚religijskega ekskluzivizma‘, torej verskega izključevanja. Antične religije se namreč v veliki večini niso ponašale s tem, da so ‚edine prave‘ religije. Prvotno Assmannovo mišljenje torej zagovarja idejo, da se nasilni monoteizem pojavi z Mojzesovim razlikovanjem med resničnim in nepravim bogom. Po tej prvotni Assmannovi teoriji naj bi tem razlikovanjem iz judovstva prešlo v krščanstvo tudi nasilje do vseh, ki razmišljajo drugače (Osredkar 2014, 275). Ključ za razumevanje prvotne Assmannove teze je ljubosumje. »Jahvejevo ljubosumje in hkrati jezik nasilja v svetih besedilih je bilo mogoče zaradi navzočnosti drugih bogov.« (276) Analiza Assmannovih del kaže, da je bilo takšno sklepanje možno, ker ni upošteval postopnega prehoda judovskega verovanja iz politeizma v monoteizem preko faze monolatrije. Izpustil je namreč karakteristiko obdobja v judovstvu, ki nam daje bistvene elemente za logični odgovor na vprašanje, v kakšni povezavi sta monoteizem in nasilje (275). Ko je judovstvo postopoma sprejelo absolutno vero v enega in edinega Boga, vzroka za ljubosumje ni bilo več. »Jezik nasilja, ki ga najdemo na mnogih mestih judovskih svetih besedil oziroma v Stari zavezi Svetega pisma, odseva obdobje judovskega verovanja, ki ga imenujemo monolatrija, katere začetnik je Mojzes. Čim bolj pa se verovanje zasidra v prepričanju, da ni nobenih drugih bogov, tem manj jezika nasilja srečamo v božjem razodetju.« (276) Do tega spoznanja v nadaljevanju raziskovanja pride tudi Jan Assmann. Najdemo ga v članku „Monoteizem in jezik nasilja“, ki sta ga Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin kot uvodni esej uvrstila v zbornik *Religija in nasilje* (2008). Assmann je dve leti prej pri dunajski založbi Picus Verlag objavil članek „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, v katerem tematiko jezika nasilja v monoteističnih svetih spisih, natančneje v Svetem pismu, predstavlja z novega vidika – sprašuje se o funkciji, ki jo »izpolnjuje tema nasilja v besedilih, v katerih biblijski monoteizem pripoveduje o svojem nastanku ter svoji uveljavitvi in nas nanju spominja« (2008, 14–15). Ob tem najprej poudarja, da problem, »ki ga jemlje za iztočnico, ni nasilje, temveč jezik nasilja« (15) in hkrati pravi:

»Ne trdim namreč, kakor mi zmeraj znova podtikajo, da naj bi monoteizem v dotlej miroljubno družbo vnesel nasilje, sovraštvo in pojem greha /.../ Sam zgolj ugotavljam, da je monoteizem religija, katere kanonska besedila pripisujejo temam nasilja, sovraštva in greha opazno veliko vlogo in jim – drugače kakor tradicionalne, ‚poganske‘ religije – podeljujejo nek specifičen, religiozen pomen.« (15)

Po uvodni razjasnitvi se obrne k svetopisemskim primerom jezika nasilja in ob 2 Mz 32,26-28 ter 5 Mz 13,7-12 pokaže, da je na podobo, ki so si jo Izraelci ustvarili o Jahveju, vplival orientalski absolutistični despotizem (Petkovšek 2017, 621; 2018, 241–242; 2019, 19). Assmann tudi nedvomno ugotavlja, da v tem primeru »jezik nasilja izvira iz asirskega kraljevskega prava, ki od vazalov zahteva absolutno

lojalnost»; to besedilo »deloma dobesedno kopira asirske tekste – ne religioznih, marveč politične« (2008, 16–17). Ta jezik nasilja izhaja iz principa, »da sta politika in pravo možna le, če se pri svojem uveljavljanju opreta na fizično nasilje in učinkovito izključita vsako nasprotno nasilje« (18).

Ko pri pregledu primerov za jezik nasilja pride do našega izhodiščnega bibličnega navedka, 5 Mz 20,10-18, Assmann ugotavlja, da je v prvem delu (5 Mz 20,10-14) vse v skladu z dotedanjo »običajno« prakso, stvar pa se spremeni v drugem delu (20,15-18), kjer je nad kanaanskimi mesti potrebno hujše nasilje, popolno iztrebljenje. Kanaan tu predstavlja »šifro« za hebrejske pogane, torej za tiste, ki se še niso pridružili novemu monoteističnemu gibanju, oziroma tudi proti lastni preteklosti; v tem je razvidno, da se »monoteistično nasilje obrača v prvi vrsti navznoter in ne navzven« (Assmann 2008, 22). Čeprav to vojno pravo najbrž nikoli ni bilo zares uresničeno, pa Assmann poudarja, da »je del kulturne semantike monoteističnega gibanja in s tem vsak trenutek sposobno, da se udejani kot zgodovinska stvarnost« (23). Eden od redkih primerov, ko naj bi se ta »vojna navodila« uresničila, je v odporiškem gibanju Juda Makabejca, opisanem v knjigah Makabejcev (v katoliškem krščanstvu sta kanonični 1. in 2. knjiga), ki pa po Assmannovem mnenju kljub vsemu ostaja »čista literatura«, ali pa – vsaj na neki način – dokaz fundamentalističnih načel v gibanju Makabejcev (23–24; Assmann 2012, 56–57). V skladu s temi ugotovitvami Assmann pravi, da »nasilje ni zapisano v monoteizmu kot neizogibna posledica«, temveč »jezik nasilja izvira iz političnega pritiska, iz katerega nas hoče monoteizem ravno osvoboditi« (2008, 29). V izraziti »antikanaanistični« nastrojenosti, ki jo najdemo v 5 Mz 20,16-18, gre pri govoru o Kanaancih in drugih omenjenih ljudstvih za nanašanje na judovsko poganško preteklost in za nespreobrnjenost v lastnih vrstah, pojasnjuje Assmann – in se v opombi strinja oziroma pomensko približuje Origenovi alegorični razlagi o Kanaancih kot »nepredelanih ostankih poganstva v lastni duši« (2018, 45–47).

4. Simonitijeva interpretacija Assmanna

V slovenskem prevodu Assmannovega dela *Totale Religion: Ursprünge und Formen Puritanischer Verschärfung* (2016) je objavljen spremni esej Iztoka Simonitija z naslovom »Modernost je pravi sovražnik monoteizma«. V njem razvija ideje, ki jih utemeljuje na lastnem razumevanju Assmannove analize monoteizma v povezavi z jezikom nasilja. Assmann po njegovem trdi, da je monoteizem »sam po sebi nasilna religija« (Simoniti 2018, 154). Nadaljuje, da sodobna demokracija religijo in Cerkev na neki način zgolj »tolerira« oziroma dopušča, sicer ne bi bila demokracija, potrebni pa ji nista (155). V nadaljevanju razglašča »Biblijski jezik – ukazov, groženj, zaničevanja« – za izvor sovražnega govora na Zahodu. Pravi, da je »Biblija nabita s sovražnim govorom. Stara in Nova zaveza ostajata prvi in večni priročnik nasilja, ki se v orkestraciji klera nujno spremeni v sovražno dejanje.« (171) Simoniti je zato mnenja, da razlaganja Biblije »demokracija ne sme prepuščati kleriškim specialistom« (171), in dodaja, da »če hoče preprečiti nasilje, jih mora razlagati sama« (172). Demokraciji sporočilo biblijskih ukazov pomeni samo eno – uničenje

drugačnih, pri čemer Simoniti navaja tudi svetopisemski stavek, ki je najočitnejši izraz biblijskega jezika nasilja: »Ne puščaj pri življenju ničesar, kar diha« in sobesedilo (5 Mz 20,10-18), ki ga imenuje »univerzalni genocidni recept« (171).

Ob upoštevanju Assmannove analize tega in podobnih besedil je Simonitijeva teza presenetljiva. Navedenemu besedilu namreč niti Sveto pismo niti Assmann ne pripisujeta univerzalnosti (5 Mz 20,16-17; Assmann 2018, 41–48). Še bolj čudno pa je, kako da se pri utemeljevanju svoje teze Simoniti sklicuje na Assmanna – njegovo misel interpretira kot dokaz neizogibne nasilnosti monoteizmov (2018, 54). Assmann namreč v svojih delih to izrecno zanika ko pravi: »Nasilje ni zapisano v monoteizmu kot neizogibna posledica. Zakaj bi moralo biti razlikovanje med pravim in napačnim nasilno?« (Assmann 2008, 29). Prisotnost jezika nasilja ostaja problematična tema monoteizmov, česar se Assmann zaveda; a hkrati poudarja, da se »semantični dinamit, ki tiči v svetih besedilih monoteističnih religij, ne prižiga v rokah vernikov, temveč fundamentalistov, ki jim gre za politično oblast in se okoriščajo z nasilnimi religioznimi motivi, da bi zbrali za sabo množice« (29). Pojavi fundamentalizma so in ostajajo problem, tudi v krščanstvu; jezik nasilja se namreč »kot sredstvo zlorablja v političnem boju za oblast, da bi vzpostavili sovražne predstave, širili strah in zavest o ogroženosti«. Ključno v boju proti temu pa je, tako trdi Assmann, »da te motive opredelimo kot zgodovinske, s tem ko jih povrnemo v njihov izvorni položaj. Razkriti moramo njihovo genezo, da bi omejili njihovo veljavnost« (29). Ob Simonitijevi interpretaciji Assmannove misli se nam zastavlja vprašanje, zakaj Simoniti monoteizem in še posebej krščanstvo obtožuje tako radikalno.

5. Sovrašтво do Cerkve kot ozadje interpretacije

Iztok Simoniti se jasno zaveda, da je Assmann v svojem raziskovanju jezika nasilja v razodetih besedilih začetno tezo, da je nasilje integralni del monoteizma, razvil v spoznanje, da monoteizmu nasilje ni inherentno – v svojem članku v reviji *Sodobnost* to izrecno priznava. Vendar pa hitro pove, da je Assmannov obrat v razumevanju monoteizma zanj neverodostojen (2020b, 532). V istem članku pravi:

»Monoteistični Bog odobrava in zahteva nasilje proti vsem drugačnim itd. Vendar Assmann ‚spregleda‘ (2009) in začne trditi, da monoteizmu nasilje ni inherentno, vrojeno, nujno, zato je tudi skonstruiral ‚izhod‘, ki ga ideja in praksa Enosti zanikata! Assmannov, ki nenadoma spregledajo, tudi danes ni malo. Je padel s konja, ga je presvetlil sv. Duh ali kaj drugega.« (Simoniti 2020b, 530)

Iz tega navedka je razvidno, da je Simonitiju evolucija Assmannove misli poznana. Znanstvenemu raziskovanju – predvsem pa intelektualni poštenosti – je lastno, da avtorje, ki jih obravnavamo in navajamo, upoštevamo v celoti. Iztrgati citat iz konteksta in ga uporabiti v tezi, ki nasprotuje avtorjevi misli v celoti, ni pošteno. Tudi v Bibliji najdemo zapisano: »Ni Boga« (Ps 53,2). Kdor bi uporabil ta navedek, da bi ‚dokazal‘, da Boga ni, bi se mu lahko vsi smejali. Zdi se, da Izток Simoniti prav tako trga pisanje prvega obdobja raziskovanja jezika nasilja iz celote Assmanno-

vega znanstvenega opusa in tako potvarja njegovo celotno znanstveno tezo. Zakaj?

Allan N. Schore v svojih delih razlaga vzroke za človekovo nasilno vedenje. Prepričan je, da je fizično in verbalno nasilje izraz neregulirane jeze in besa (2019, 109). V kontekstu Schorove trditve lahko spoznamo, da Simoniti obtožuje monoteizem in predvsem krščanstvo za vse zlo, ki ga je človek povzročil v zgodovini, zaradi svoje jeze do ustanove, ki se imenuje Katoliška Cerkev. V svojih kritikah namreč judovstvo in islam kritizira le redko; prav tako ne izpostavlja napak pravoslavnih in protestantskih Cerkva. Njegovo pisanje izraža jezo nad voditelji katoliške Cerkve. V nadaljevanju bomo navedli nekaj odlomkov iz Simonitijevih prispevkov, iz katerih je njegova jeza do katoliške Cerkve in predvsem do njenih predstavnikov na Slovenskem jasno razvidna.

Ob študiju Simonitijevih zapisov lahko zaslutimo rdečo nit vsega njegovega pisanja o monoteizmu. Čeprav se je razprava o povezanosti nasilja in monoteizma razvnela ob atentatih islamskih ekstremistov, se v kritiki monoteizma Simoniti ne osredotoča na islamske skupnosti, temveč na katoliško Cerkev. Vse, kar je povezano s katoliško Cerkvijo, je za Simonitija nujno nasilno (2018, 154) in svetu ne prispeva nič pozitivnega (2011, 349). Zanimiva oziroma boljše, radikalno uperjena proti Cerkvi, so tudi njegova stališča glede različnih s Cerkvijo povezanih vprašanj (glej npr. Simoniti 2013, 1183–1195). V skladu z opisanim ni čudno, da se mu je v eseju „O naravi monoteizmov in monizmov“ zapisala sledeča poved: »Ker religije služijo najglobljim človeškim potrebam, so tudi danes usodno žive« (2008, 302). Njegovi ponavljajoči izrazi sovražstva do Cerkve obravnavajo različna področja: spolnost, ekonomijo, dialog itd.

Pri pedofilskih škandalih, ki pretresajo Cerkev in svet, Simoniti trdi, da gre v primeru kaznivih dejanj pedofilije pri klerikih za ‚sistemsko prakso‘, da je Vatikan pedofilijo v bistvu »spodbujal in prikrival do konca« (2011, 349). »Vatikan bi še naprej prikrival in prakticiral pedofilijo, če ga ne bi v nasprotno prisililo pravosodje ‚odprte družbe‘.« (362) Simoniti trdi, da je »sistematično posiljevanje otrok s strani katoliških klerikov vrh Cerkve – papež, kurialni, katedralni kler – ščitil, dokler je mogel« (2018, 169). Papeža Benedikt XVI. in Janez Pavel II. sta po njegovem mnenju od lokalnih cerkvenih oblasti »zahtevala, da prikrivajo, lažejo in premeščajo pedofile in da ne sodelujejo z oblastmi držav« (169).

Posplošenim očitkom o pedofiliji se pridružujejo tudi očitki, povezani z ekonomijo in denarjem. Najprej o t. i. ‚vatikanski banki‘, »ki s perverzним imenom Inštitut za verska dela že desetletja pere umazan denar« (Simoniti 2011, 362). »Požrešnost in sistemska korupcija« se po Simonitijevo »tudi danes kaže v finančnih, premoženjskih in spolnih škandalih klera« (2012, 39). Loti se tudi slovenske situacije in mariborske nadškofije, ki jo imenuje »razbojniška jama«, hkrati pa sovražno nastopa tudi proti njenim nekdanjim voditeljem: »Stres je eden od knezoškofovske kvadrige (Alojz Uran, Marjan Turnšek, Franc Kramberger, Anton Stres), ki jo je papež skoraj istočasno kazensko upokojil in tako obglavil slovensko Cerkev /.../.« (Simoniti 2018, 154) Simoniti je prepričan, da jih papež

»ni destituiral, ker bi bili premalo javno pobožni, ampak zaradi zasebne in poklicne drže: prikrivanja pedofilije, mahinacij s premoženjem, denarjem,

kreditu, nepremičninami – torej požrešnosti in pokvarjenosti na tem svetu /.../ Stres je, skupaj s Krambergerjem in Turnškom, soorganizator razbojniške jame (Irenej Lionski), imenovane Mariborska škofija, prikrivalec pedofilov, navdušenec neoliberalizma in klerik, ki hoče, da vse cerkveno – tudi njega – vzdržuje država.« (154)

O katoliški Cerkvi in njenem dialogu z drugače mislečimi Simoniti meni, da ni uresničljiv, saj je po njegovem mnenju »sovražstvo do drugačnih ... stalna politika bojujoče se Cerkve, oprta na realno moč in citate iz Biblije o naukih in praksah Jahveja in Kristusa« (2011, 360). Trdi, da je izvorni odpor monoteizmov do pluralizma tudi razlog za »odpor Cerkve do zahodne svobode« (Simoniti 2010, 603). V nasprotju z naukom drugega vaticanskega koncila o prizadevanju Cerkve za sodelovanje med krščanskimi Cerkvami in za medreligijski dialog pravi, da

»Vatikan vidi ekumenizem kot priložnost za svoj primat med krščanskimi cerkvami, ne pa kot potrditev legitimnosti mnogih poti hoje za Kristusom. Zato Vatikanu druge krščanske cerkve upravičeno ne zaupajo /.../ Ker Vatikan niti noče niti ne zmore ustvarjati teologije in prakse sodelovanja med religijami, mislim, da sploh ni sposoben prevzeti odgovornosti za duhovno razsežnost sveta, ki ni samo krščanska, ampak tudi muslimanska, judovska, budistična, hinduistična, šintoistična, animistična itd.« (2011, 362)

Eden od klasičnih očitkov, iz katerega Simoniti napaja svoje sovražstvo do Cerkve, je tudi sodelovanje oziroma povezanost Cerkve z nacizmom in drugimi diktatorskimi političnimi sistemi. Že v začetku se sklicuje na idejno skladnost monoteizmov in monizmov, t. i. idejo Enosti (Simoniti 2008, 289–330). Seveda ne pozabi na kolaboracijo v slovenskem prostoru in v Sobotni prilogi pravi, da

»slovenski katedralni kler, edina ‚domača‘ oblast, ni bil nikoli na strani plebsa, raje, stare pravde, proletarcev, ampak vedno na strani tuje, okupatorske oblasti: kurije, fevdalcev, vojaštva /.../ Slovenska klerikalna desnica se ni ujela v past. Zanj kolaboracija ni bila napaka, ampak so se njene ideje/tradicije poistovetile z idejami/ambicijami klerofašizma sil osi o novem evropskem redu brez judov, ciganov, duševno prizadetih, komunistov, svobodomislecev.« (2020a, 22)

Omenja tudi sodelovanje Cerkve s podobnimi sistemi po svetu: »Teološko upravičenje mnogih (ne)moral je omogočilo Vatikanu, da je podprl najslabše režime v Evropi, Aziji, Afriki in Ameriki. Kleriško krščanstvo je vedno zagotavljalo in še danes zagotavlja transcendentni temelj najslabših oblasti. Vatikan je sklenil konkordate s fašisti; Mussolini leta 1929, Hitler leta 1936, Salazar leta 1940, Franco leta 1953. In bi jih tudi s komunisti, če bi ti pristali.« (2018, 160)

Skratka, Simoniti je prepričan, da »svet zaradi kristjanov in klera nikoli ni bil niti ne bo boljši«. Krščanstvo je po njegovem mnenju »religija, ki je *urbi et orbi* – v Evropi in svetu – povzročila več trpljenja, kot ga je preprečila«, krščanski Bog pa je za Evropo »neškodljiv samo, če deluje za zidovi Cerkva« (351–353) Simoniti v

svojih spisih neprestano ponavlja, da monoteizmov brez nasilja ni. Ker kler ne bo izločil genocidnih ukazov, smo po Simonitijevem mnenju »dolžni vedeti, da jih bo, kot pogosto v zgodovini, uporabil, ko bo priložnost; ki vedno pride« (2018, 173). Simoniti pravi, da glede na lastne izkušnje ve, »da se kristjani ne ljubijo med seboj, da ne ljubijo svojih bližnjih, in da še manj ljubijo svoje sovražnike. Kristjani se rajši, kot da ljubijo, maščujejo, in to, če je le mogoče, že na tem svetu.« (2014, 213) »Sveto pismo (in Koran) so za monoteiste knjige, ki vedno upravičujejo uničenje drugačnih« (214); kadar pa papež Benedikt XVI. trdi, »da je edino Rimskokatoliška cerkev prava Cerkev ali da je krščanstvo nad drugimi religijami, trdi tudi, da so vse tragedije, trpljenje in podrejanja legitimni za zmago pravega Boga« (218).

Glede Cerkve in demokracije Simoniti pravi, da »kler(ikalci) na oblasti demokracije nikoli ne bi podpirali, ampak bi jo ukinili. Ko katoliški kler – na primer slovenski – trdi, da je za demokracijo, to počne neiskreno in taktično. Vemo, da sočasna zvestoba domovini in Cerkvi z glavo v Vatikanu ni možna, kar se vedno pokaže v skrajnih položajih – mednarodnih in državljanskih vojnah, kleriškem ali (ko) monističnem totalitarizmu itd. Tudi sočasna zvestoba klerikov demokraciji in Cerkvi ni možna.« (2018, 155) V prispevku v Sobotni prilogi 9. maja 2020 tudi obtožuje vrh Cerkve na Slovenskem, da je »tradicionalno za režime, ki ji omogočajo oblast, last in slast. Zato je zatirala vse, ki so mislili s svojo glavo; upornike, ki so gradniki slovenstva: Trubarja, Linhart, Vodnika, Prešerna, Jurčiča, Cankarja itd. Zatirala bi jih tudi danes, če bi lahko.« (Simoniti 2020a, 22)

Tezo, da Simoniti Assmanna razlaga nedosledno, in da mu je samo v opravičilo za izražanje sovraštva do Cerkve, potrjuje tudi Simonitijeva knjiga *Vode svobode*, ki jo je izdala Cankarjeva založba 2019. Podobno velja za Simonitijevo polemiko z Osredkarjem v reviji *Sodobnost*.

6. Sklep

V našem prispevku smo pokazali, da Iztok Simoniti Assmanna interpretira pristransko. Iz misli nemškega religiologa izpostavlja zgolj njegova prva spoznanja ter jih na podlagi svojih stališč izrablja za izražanje jeze in sovraštva do monoteistične religije. Zgolj nekaj navedenih primerov nam omogoča spoznati, da se za njegovo interpretacijo Assmannove misli skriva sovraštvo do katoliške Cerkve. Dialog, za katerega si, kot pravi Simoniti, sam prizadeva (2018, 154), zahteva najprej medsebojno spoštovanje in s tem odsotnost sovražnosti (Osredkar 2019, 90). Za plodovit dialog in sožitje je potrebno tudi iskreno prepričanje o dobroti in potrebnosti tega, da drugi sploh obstaja; ne zadostuje zgolj 'hladna' toleranca njegovega obstoja (Simoniti 2018, 155). K plodovitemu dialogu zagotovo ne pripomore niti podtikanje oziroma vnaprejšnja prepričanost o 'sistemski' ali 'prirojeni' zlonamernosti drugega (npr. Simoniti 2011, 349); tako ravnanje je v zgodovini vzbujalo odpor oziroma oslabitev dialoga na vseh ravneh in področjih, tudi na nereligiozni osnovi. Navsezadnje pa tudi v Simonitijevih delih lahko najdemo jezik nasilja, ali kot ga danes imenujemo, 'sovražni govor'.

Razprava o religiji in religiozno motiviranem nasilju se v slovenskem prostoru nikoli ni popolnoma polegla – in prav je tako. Resnico je treba iskati. Najdemo jo lahko v srečanju med dvema osebkoma v dialogu (Osredkar 2018a, 25). Drugo vprašanje pa je, v katero smer bo ta razprava vodila in kaj jo bo usmerjalo: če sovražstvo, bo vodila le v poglobljanje sovraštva, če iskrena želja po razumevanju drugega in pristnem sožitju, bodo rezultati drugačni.

V tem prispevku smo navedli besedila, ki nedvoumno kažejo na Simonitijsvo jezo in sovraštvo do katoliške Cerkve. Zakaj obravnavani avtor do Cerkve izraža tako militantno, grobo sovraštvo, je drugo vprašanje. Tokrat smo le pokazali, da je razlog njegove pristranske interpretacije Assmannove misli sovraštvo do Cerkve – nismo se spuščali v apologijo Cerkve glede na očitke. Za to bo še priložnost.

Reference

- Assmann, Jan.** 1996. The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism. *Representations*, št. 56:48–67.
- . 1998. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 2008. Monoteizem in jezik nasilja. V: Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, ur. *Religija in nasilje: eseji in razprave*, 11–29. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- . 2012. Martyrdom, Violence and Immortality: The Origins of a Religious Complex. V: Gabriela Signori, ur. *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, 39–59. Leiden: Brill.
- . 2018. *Totalna religija*. Filozofska knjižnica 65. Ljubljana: Slovenska matica.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- . 2018a. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:17–31.
- . 2018b. Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:313–323.
- . 2019. Katoliški temelji medreligijskega dialoga. *Edinost in dialog* 74, št. 2:87–97.
- Petkovišek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:615–636.
- . 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1/2:235–258.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Papola, Grazia.** 2011. *Deuteronomio: introduzione, traduzione e commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 5. Milano: San Paolo.
- Schore, Allan N.** 2019. *The Development of the Unconscious Mind*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2012. *The Science of the Art of Psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Simoniti, Iztok.** 2008. O naravi monoteizmov in monizmov. V: Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, ur. *Religija in nasilje: eseji in razprave*, 289–330. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- . 2010. Sovražniki svobode. *Sodobnost* 74, št. 5–6:603–617.
- . 2011. O vrednotah kristjanov. *Sodobnost* 75, št. 4:349–362.
- . 2012. O vrednotah kristjanov, 2. *Sodobnost* 76, št. 1–2:30–43.
- . 2013. O vrednotah kristjanov, 3. *Sodobnost* 77, št. 9:1183–1195.
- . 2014. O vrednotah kristjanov, 4. *Sodobnost* 78, št. 3:208–223.
- . 2018. Modernost je pravi sovražnik monoteizma. V: Jan Assman, *Totalna religija*, 154–186. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2019. *Vode svobode*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2020a. Upor, razkol, nasilje, zločin, maščevanje – logika ideje Enosti. *Delo*, 9. 5., Sobotna priloga.
- . 2020b. Totalna religija za totalitarno mentaliteto. *Sodobnost* 84, št. 4:519–532.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 355—370

Besedilo prejeto/Received:06/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 272-46(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/02/Platovnjak

© 2020 Platovnjak, CC BY 4.0

Ivan Platovnjak

Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem

Slovenian Families with Pre-school Children Need More Understanding, Acceptance and Closeness from the Church in Passing Their Faith Down to Their Children

Povzetek: Cerkev na Slovenskem je *pastoralno leto* 2018–2019 posvetila spremljanju družin s predšolskimi otroki. Pri tem je bila izvedena spletna anketna raziskava, ki naj bi pokazala, kakšne so izkušnje teh mladih družin, njihove želje in pričakovanja pri poslanstvu posredovanja vere svojim otrokom. V prvem delu razprave avtor predstavlja in analizira rezultate ankete in izpostavlja, kako so v teh družinah v ospredju potrebe po razumevanju, sprejetosti in bližini. V drugem delu pa prikazuje, kako naj bi pastora Cerkve na Slovenskem na take potrebe družin odgovarjala in tako staršem s predšolskimi otroki pomagala pri njihovem posredovanju vere. Sklep na kratko predstavlja, kako lahko prenovljena pastora vodi k živi veri oz. krščanski duhovnosti, ki omogoča staršem in vsem vernikom rast odpornosti (angl. *resilience*) in podporo, da se lahko konstruktivno soočajo z različnimi preizkušnjami – tudi takšnimi, kot jih povzročila pandemija COVID-19.

Ključne besede: Cerkev na Slovenskem, pastora, družine s predšolskimi otroki, troedini Bog, zakramenti, občestvo, sprejetost, bližina, anketa, odpornost, duhovnost

Abstract: In the 2018–2019 pastoral year, the Catholic Church in Slovenia focused on accompanying families with pre-school children. In this context, a web-based survey was conducted, which should reveal the experience of young families, their wishes and expectations in their mission of passing down their faith to their children. In the first part of discussion, the author presents and analyses the survey findings, while highlighting that the need for understanding, acceptance and closeness is of central importance for these families. The second part explains how the pastoral care of the Church in Slovenia could address these

needs and thus help parents with pre-school children in their faith transfer. The paper concludes with a brief description of how renewed pastoral care leads to genuine faith or Christian spirituality, which helps the parents and all believers boost their resilience and support. This way, they can tackle various challenges and trials, including those caused by the COVID-19 epidemic.

Keywords: Church in Slovenia, pastoral care of families with pre-school children, God, Church, eucharist, acceptance, survey, resilience, spirituality

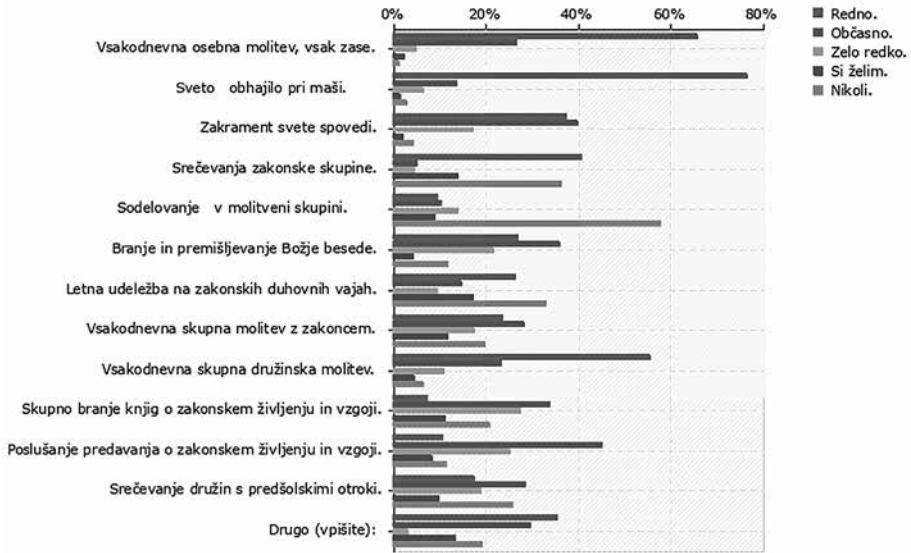
1. Uvod

Cerkev na Slovenskem je v pastoralnem letu 2018–2019 posebno pozornost namenila družinam s predšolskimi otroki in vprašanju, kako staršem čim bolje pomagati pri njihovem poslanstvu, ki so ga sprejeli ob krstu svojih otrok. Takrat so obljubili, da bodo svojim otrokom posredovali vero v Boga in jih uvedli v življenje in poslanstvo Katoliške Cerkve. Kot del priprav na to pastoralno leto je bila izvedena spletna anketna raziskava, ki naj bi pristojnim v Cerkvi omogočila boljše razumeti, s kakšnimi težavami se pri svojem poslanstvu najpogosteje srečujejo starši v družinah z otroki pred vstopom v šolo. V anketi so lahko opisali, kakšne izkušnje imajo s pastoralo Cerkve na Slovenskem pri spremljanju družin z otroki v obdobju med krstom in vstopom v osnovnošolsko veroučno obdobje. Posredovali so lahko tudi želje, kaj pričakujejo od Cerkve kot pomoč pri svojem poslanstvu posredovanja vere otrokom. V prvem delu razprave bomo na kratko predstavili spletno anketo in z analizo rezultatov ankete pokazali, kakšne so temeljne potrebe teh družin. V drugem delu bomo prikazali, kako so lahko te njihove potrebe spodbuda za pastoralo Cerkve na Slovenskem, da bo še bolj pozorna na delovanje duha Jezusa Kristusa in bo lahko v prihodnje družinam s predšolskimi otroki pomoč nudila na bolj primeren način. V sklepu bomo na kratko pokazali, kako lahko prenovljena pastorala vodi k živi veri oz. krščanski duhovnosti, ki lahko omogoči tem staršem in vsem vernikom rast odpornosti (angl. *resilience*) in podporo, da se lahko konstruktivno soočajo z različnimi preizkušnjami – tudi takšnimi, kot jih je povzročila pandemija COVID-19.

2. Temeljne potrebe družin s predšolskimi otroki glede na rezultate opravljene spletne ankete

Anketa (2018) z naslovom Anketa-družine s predšolskimi otroki, ki jo je sestavil avtor razprave, je obsegala 27 vprašanj. Anketa je bila na spletni strani <https://www.1ka.si> aktivna od 15. 1. do 20. 2. 2018 in je bila naslovljena na družine s predšolskimi otroki.¹ 1066 anketiranih je anketo izpolnilo v celoti (453 anketiranih

¹ Spletno anketo 1KA sem poslal na e-naslove tistih zakoncev, ki so v obdobju od 2009 do 2018 prihajali na njim namenjene duhovne programe v Ignacijevem domu duhovnosti v Ljubljani. Poleg tega sem za



Graf 1: *Kako pogosto udejanjate [navedeno] v vašem življenju?*

pa le delno). Izpolnilo jo je 73 % mater, 23 % očetov. 30 % med njimi jih je bilo starih od 26 do 35 let, 47 % od 36 do 45 let. 90 % jih je bilo cerkveno poročenih, 3 % so živeli v zunajzakonski skupnosti, 2 % sta bila civilno poročena, 2 % ločena in 2 % ovdovela. 21 % vseh, ki so na anketo odgovorili, je bilo poročenih manj kot 6 let, 24 % od 7 do 10 let, 22 % od 11 do 15 let, 21 % od 16 do 25 let in samo 3 % poročeni več kot 36 let.² 14 % anketiranih ima enega otroka, 33 % dva otroka, 27 % tri otroke, 17 % štiri otroke in 6 % pet otrok, 3 % pa šest in več otrok. 25 % anketiranih ima najmlajšega otroka starega do 1 leto, v 25 % družin je bil najmlajši otrok star med 2 in 3 leta, v 16 % med 4 in 5 let, v 17 % med 6 in 10 let. 21 % anketiranih se udeleži svete maše večkrat na teden, 55 % pa vsaj enkrat na teden. Med njimi ni bilo nikogar, ki se ne bi udeležil svete maše vsaj enkrat letno. 36 % anketiranih o sebi meni, da so močno verni, 60 % jih meni, da so verni, le 4 % pa menijo, da so šibko verni. Nihče se ni označil kot nevernega. 36 % vprašanih Cerkev kot institucijo sprejema v celoti, 40 % z delnimi zadržki (Anketa 2018). Iz Grafa 1 lahko razberemo, da okoli 70 % anketiranih osebno moli vsak dan, okoli 60 % jih moli skupaj z družino; nad 70 % jih pri sveti maši redno prejema tudi sveto obhajilo, 40 % pa se redno udeležuje srečanj zakonske skupine.

Iz odgovorov v zvezi z vero in njenim prakticiranjem lahko sklepamo, da je ve-

posredovanje vprašalnika prosil tudi odgovorne različnih organizacij, ki imajo stik z družinami s predšolskimi otroki v Cerkvi na Slovenskem: pastoralne službe škofij v Sloveniji, katehetske urade škofij v Sloveniji, katoliške vrtce v Sloveniji, Zavod Družina in Življenje in Zavod Najina pot. Prošnjo sem posredoval tudi na e-naslov pastorala@rkc.si, ki ga spremlja večina duhovnikov, redovnikov, redovnic, bogoslovcev in tudi nekateri kateheti v Sloveniji – s prošnjo, naj jo posredujejo staršem s predšolskimi otroki. Tako je vzorec že v osnovi zajel predvsem tiste družine, ki si resneje prizadevajo za svojo osebno, zakonsko in družinsko versko življenje ter rast v njem.

² K izpolnjevanju ankete so bili povabljeni predvsem starši, ki imajo predšolske otroke.

lika večina anketiranih staršev precej vernih in v življenju Cerkve aktivnih. Ti starši seveda niso tipičen vzorec vseh staršev s predšolskimi otroki v Cerkvi na Slovenskem, zato anketni vzorec ne kaže najbolje (ali vsaj ne v celoti) izkušenj in potreb pri posredovanju vere svojim otrokom in obisku svete maše tistih staršev predšolskih otrok, ki so od Cerkve bolj oddaljeni. Lahko pa rečemo, da je raziskava zajela jedro katoliških staršev/družin s ciljno starostjo otrok v Sloveniji.

Anketna vprašanja smo analizirali s kvantitativno in kvalitativno metodo. Pri vprašanih, kjer je bilo mogoče izbirati med že ponujenimi odgovori, smo uporabili kvantitativno metodo. Pri vprašanih, kjer je bilo treba odgovor napisati, smo uporabili tako kvalitativno kot kvantitativno metodo. Sprva smo odgovore analizirali kvalitativno, nato pa jih razvrstili v različne kategorije in jih prešteli. Na ta način smo dobili kvantitativno vrednost odgovorov.

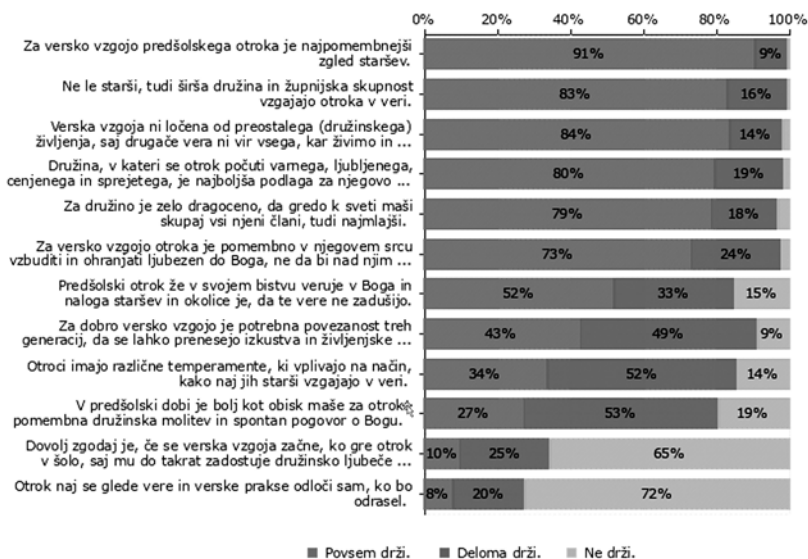
2.1 Potreba staršev po razumevanju in razumni podpori pri njihovem poslanstvu verske vzgoje svojih predšolskih otrok

Kot jasno kažejo izbrane trditve staršev glede verske vzgoje predšolskih otrok v Grafu 2, se starši zelo dobro zavedajo, da so oni prvi, ki s svojim zgledom svoje otroke vzgajajo v veri (90 %) – toda pogosto se pri tem počutijo precej nemočne in slabotne. Potrebujemo in želijo si podporo širšega verskega zaledja, razumevanje, spodbudo. Mnogi se čutijo nemočne, same in za nalogo ne dovolj usposobljene. Celo tisti, ki so pred poroko in rojstvom svojih otrok mislili drugače, potem odkrijejo, kako nemočni so – kot je to izpovedala ena izmed mater: »Ko sem sama bila katehistinja, mi je bilo vse jasno, kako bi morali starši svoje otroke vzgajati. Zdaj ko sem sama mama in moji otroci niso taki, kot sem si jih zamišljala, so namreč taki kot otroci, ki sem jih imela pri verouku, sem v krizi in o tem se nimam s kom pogovarjati.« (Anketa 2018) To potrebo po pomoči zelo jasno kaže Graf 2, kjer vidimo, da za 83 % staršev povsem velja trditev: »Ne le starši, tudi širša družina in župnijska skupnost vzgajajo otroka v veri.«

V odprtih vprašanih, kot na primer »V čem bi si želeli, da bi vas kot mlade starše Cerkev bolj razumela?«, so v odgovorih najpogosteje izpostavili željo, da bi bila Cerkev bolj razumevajoča do preobremenjenosti, s katero se mladi starši soočajo (209 odgovorov) (Anketa 2018). Tako so nekateri zapisali: »Ne moremo in zmoremo tega tempa. Pridemo, nato nas pa postrani gledajo, ne pridemo, se jezi župnik, da nas ni. Shizofreno.« Veliko bi jim pomenilo že to, da bi občutili vsaj nekaj župnikovega razumevanja, saj »smo razpeti med družino, službo, cerkvijo in imam občutek, da se to cerkvenim dostojanstvenikom ne zdi noben problem.«

Želijo si, da bi župniki imeli »nekaj več stika z realnostjo: kako živeti duhovnost, ko se ponoči zbujáš zaradi otroka, ko te čakajo kupi cunj za pranje in likanje, ko se zaradi službe komaj srečaš s svojim možem/ženo /.../«; mnogi so izpostavili, da bi bili veseli, če bi jih župnik kdaj obiskal tudi na domu.

Želijo si, da bi župniki razumeli, »da je v tem obdobju najpomembnejša verska vzgoja doma in da ni nič narobe, če kakšno aktivnost v župniji izpustimo« ter »da moramo svojo pozornost v tem obdobju intenzivno usmerjati k družini«. Posebno

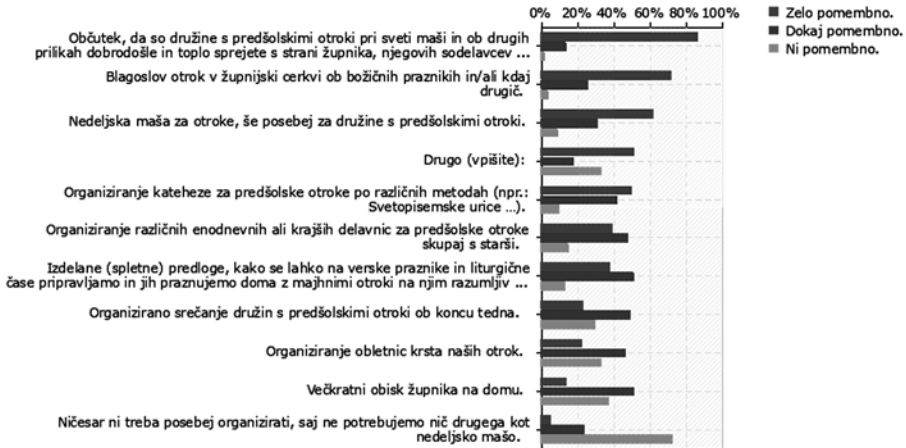


Graf 2: Pomembnost trditev o verski vzgoji predšolskih otrok za njihove starše

ob praznikih »otroci potrebujejo, da si oče in mama vzameta čas za njih«.

Vendar pa je pomembno krik preobremenjenih staršev razumeti pravilno. Kar 65 % anketiranih staršev se namreč ne strinja s trditvijo: »Dovolj zgodaj je, če se verska vzgoja začne, ko gre otrok v šolo, saj mu do takrat zadostuje družinsko ljubeče okolje očeta in mame.« (Graf 2) Prav tako se 72 % anketiranih staršev ne strinja s trditvijo: »Otrok naj se glede vere in verske prakse odloči sam, ko bo odrasel.« (Graf 2) Zato krik preobremenjenih staršev ne izraža, da naj Cerkev na ravni župnije in škofije družine pusti bolj pri miru, temveč izpostavlja predvsem dvoje: 1) pričakovanje, da jih škofje in župniki s svojimi sodelavci slišijo, razumejo in v njihovi stiski spoštujejo; 2) željo, da bi se organizirale različne priložnosti za ,postanek' v tem hitrem tempu: npr. organiziranje varstva za otroke v času, ko je v župniji dogodek, ki je zanimiv za starše predšolskih otrok, duhovni odmiki za zakonke ali čim krajši sestanki za mlade starše s sočasnim organiziranim varstvom ali veroukom za otroke ipd. (Anketa 2018).

Starši predšolskih otrok si želijo tudi, da bi v župniji prejeli pomoč pri konkretni verski vzgoji, ob kateri se marsikdo izmed njih sooča z izzivi, ki jim sam ni kos. Pri označevanju, kako pomembni se jim zdijo različni načini možne pomoči župnije za njihove predšolske otroke (Graf 3), je bilo za 50 % vprašanih zelo pomembno »organiziranje kateheze za predšolske otroke po različnih metodah (npr. svetopisemske urice /.../« (Graf 3). »Organiziranje različnih enodnevnih ali krajših delavnic za predšolske otroke skupaj s starši« ter »izdelane (spletne) predloge, kako se lahko na verske praznike in liturgične čase pripravljamo in jih praznujemo doma z majhnimi otroki na njim razumljiv način,« pa je bilo zelo pomembno za okrog 40 % vprašanih in za okoli 50 % srednje pomembno (Graf 3). Pri odgovarjanju na vprašanje »Kaj si kot starši predšolskih otrok najbolj želite od Cerkve za svoje otroke?«



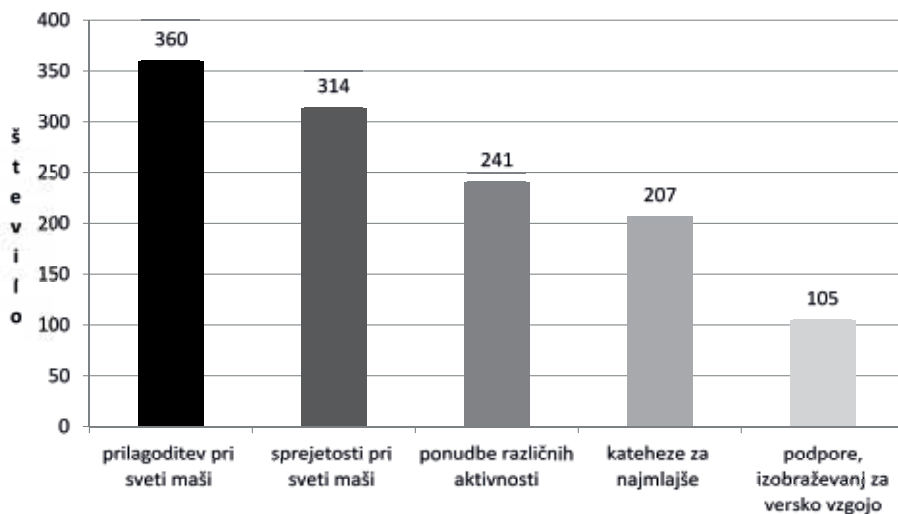
Graf 3: Pomembnost želja, ki jih imajo starši predšolskih otrok v odnosu do župnije

so bili povabljeni, naj napišejo vsaj tri želje. Kot vidimo v Grafu 4, si želijo ponudbe različnih aktivnosti (241-krat), kateheze za najmlajše (147-krat) in podpore, izobraževanja za versko vzgojo (105-krat) (Graf 4).

A ponudb ne sme biti preveč. Starše je treba spodbujati, naj najdejo čas za družinsko življenje in odkrijejo dinamiko lastne družine. Družina je običajno lahko skupaj šele za konec tedna, saj je sicer vsaj eden od staršev v službi in starejši otroci v šoli. Zato se je le 30 % vprašanih zdelo zelo pomembno »Organizirano srečanje družin s predšolskimi otroki ob koncu tedna« (Graf 3). Ena izmed anketiranih mater je to povzela zelo dobro: »Pomagati družinam, da jim bo lepo skupaj. Delati za to, da bodo skupaj. Ne jih trgati, ne jim preveč ponujati. Včasih človek hlata po novem in novem, v globino pa ne gre. Potrebno je dajati življenje v vse to, kar počnemo, in ne kopiciti, kaj vse bomo v župniji imeli.«

Nagovarja jih zaupanje vanje, da so zmožni vzgajati svoje otroke, jim biti zgled. Če se zavedajo, da Bog sam »zaupa vanje, da so sposobni to narediti«, in da jim daje svojega Duha, da bi v moči njega zmogli uresničiti svoje poslanstvo, ki jim je bilo dano, svojo odgovornost sprejmejo veliko lažje.

Mnogi anketirani so skozi anketo izrazili veliko veselje in hvaležnost, da jim je dana priložnost, da svoje potrebe in želje ter tudi izkušnje lahko izrečejo, da jih nekdo posluša in želi slišati. Kar nekaj jih je potožilo, da je bila anketa precej dolga, toda izpolnili so jo, ker se jim je zdelo zelo pomembno, da bi jih slišali – še posebej škofje, župniki in vsi pastoralni delavci. Zato so med drugim zapisali tudi, da upajo, da bodo ti za rezultate ankete slišali in jih pri svojem pastoralnem načrtovanju in delovanju upoštevali. Mnogim je bila anketa v veselje tudi zato, ker so imeli tako možnost, da se v tematiko še bolj poglobijo sami, in se obogatijo tudi z nekaterimi idejami, ki jih je anketa ponudila v razmislek (Anketa 2018).



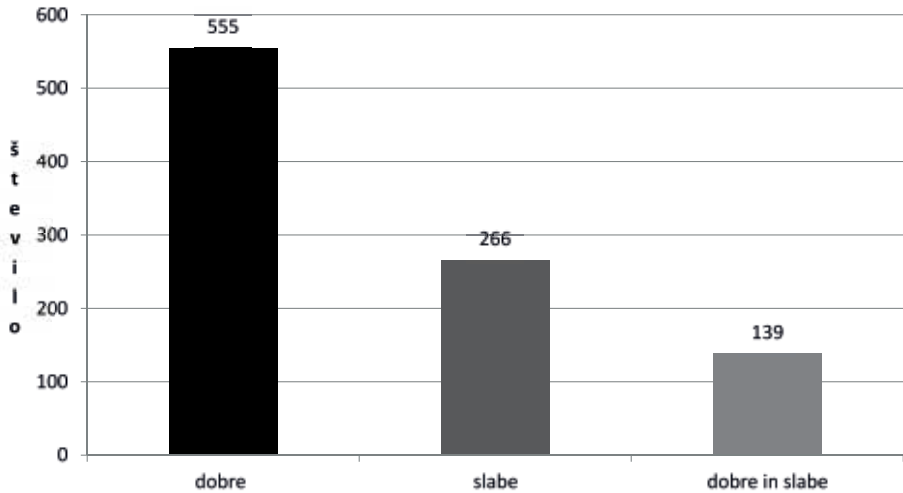
Graf 4: Česa si starši predšolskih otrok želijo od Cerkve v Sloveniji

Anketa je pokazala, da škofje, župniki, drugi pastoralni delavci s svojim sprejemanjem, bližino in razumevanjem zakoncev in njihovih družin te podpirajo, da lahko še bolje odgovarjajo na svojo poklicanost biti priče in oznanjevalci s tem, kar so, kar živijo. Nekateri vprašani so med odgovori izrazili tudi željo, da bi škofija različna laiška združenja in iniciative za zakonce in družine bolj podpirala tudi gmotno (Anketa 2018).

2.2 Potreba po sprejetosti, bližini in vključenosti pri sveti maši

Za 60 % vprašanih (Graf 3) je »nedeljska maša za otroke, še posebej za družine s predšolskimi otroki« zelo pomembna. Kar 80 % pa jih je menilo, da povsem drži, da je za družino zelo dragoceno, »da gredo k sveti maši skupaj vsi njeni člani, tudi najmlajši« (Graf 2). Veliko jim namreč pomeni medsebojna bližina – da so skupaj in da čutijo tudi bližino tistih, ki verujejo in jim je versko življenje pomembno.

Za kar okrog 90 % staršev predšolskih otrok je zelo pomembno, da imajo »občutek, da so družine s predšolskimi otroki pri sveti maši in ob drugih prilikah v cerkvi dobrodošle in toplo sprejete s strani župnika, njegovih sodelavcev in vseh vernikov« (Graf 3). Starši si zelo želijo biti sprejeti pri sveti maši (314-krat) (Graf 4). Željo po sprejetosti so izrazili tudi ob vprašanju, kaj si glede obiska svete maše skupaj s svojimi predšolskimi otroki želijo (148-krat) (Anketa 2018). Mnogi starši so izpostavili še željo, da bi bili z otroki normalno »sprejeti pri sveti maši tudi takrat, ko so njihovi otroci nekoliko bolj živahni« (Anketa 2018). To je prav lepo izrazil eden izmed anektiranih: »Ne potrebujemo posebnega razumevanja, le spoštovati je treba, da je otrok otrok in ne stara mama, ki lahko eno uro nepremično sedi v klopi.« Dragoceno jim je tudi, »da se po maši ne pozabi na druženje, skromno pogostitev«, da začutijo medsebojno bližino (Anketa 2018).



Graf 5: *Izkušnje staršev med obiskom svete maše s predšolskimi otroki v domači župniji ali drugod*

Vsekakor je zelo razveseljivo dejstvo, da ima 555 staršev dobre izkušnje ob obisku svetih maš s svojimi predšolskimi otroki (Graf 5). Kaj to pomeni? V odgovorih z opisom svojih dobrih izkušenj je 108 staršev zapisalo, da jim je dragoceno, da je sveta maša prilagojena predšolskim otrokom – tako s pridigo, kot tudi petjem, vključevanjem otrok in primerno dolžino svete maše. 93 staršem je pomembno prav to, da je duhovnik, ki daruje sveto mašo, do njih in njihovih otrok razumevajoč. 47 staršem je pomembno, da so otroci v sveto mašo aktivno vključeni. K temu pripomore tudi dejstvo, da so otroci lahko sami ali pa skupaj s starši v Cerkvi v prvih vrstah (70 staršev). 38 staršem je pomembno, da je zanje v cerkvi urejen poseben prostor (Anketa 2018).

Glede na to, da ima 133 staršev izkušnjo, da sveta maša otrokom ni prilagojena, 138 staršev izkušnjo godrnjanja (starejših) vernikov nad njihovimi otroki in nad njimi samimi, 115 staršev pa izkušnjo hudega stresa, ki ga pogosto doživljajo pri sveti maši, ko se je udeležijo skupaj s svojimi predšolskimi otroki, je še precej malo staršev (266), ki so zapisali, da imajo z obiskom svete maše slabe izkušnje (Graf 5).

Vsekakor je zanimiv podatek (Graf 5), da ima 139 staršev ob udeležbi pri sveti maši skupaj s svojimi predšolskimi otroki tako dobre kot slabe izkušnje. V svojem pojasnilu, kaj to pomeni, so poudarili, da je to, kako se pri sveti maši počutijo in kako jih sprejema celotno občestvo, v marsičem odvisno od župnikov (115 staršev). Namesto, da bi župniki prisotnost predšolskih otrok pri sveti maši javno podprli, nekateri menijo, da naj predšolski otroci raje ostanejo doma. Mnogi se zato odločajo za obisk svete maše v drugih župnijah, kjer so mladim družinam bolj naklonjeni.

Kot smo že videli, so starši pogosto deležni tudi nesprejemanja, kritik ali celo sramotenja zaradi nemira, ki ga povzročajo njihovi nemirni in živahni otroci. Ena od mam je zapisala: »V župniji, kjer živimo, majhni otroci niso zaželeni pri bogoslužju, ker motijo tako župnika kot župljane pri spremljanju svete maše.«

Na drugi strani pa so včasih moteče prav družine, ki svojim otrokom ne postavljajo mejá in s tem v resnici motijo druge – tako otroke kot odrasle. Seveda je odgovornost za otrokovo vedenje najprej na njegovih starših, toda otrok je otrok. Mnogo staršev je na podoben način kot ta mati izrazilo svojo veliko stisko: »Pravzaprav je sveta maša za nas starše velikokrat en sam notranji boj – bo moj otrok zdržal, je že preveč moteč, preglasen, je samo moj otrok tako nemiren, naj grem ven?« (Anketa 2018)

Včasih tudi odrasli župljani s svojim nenaklonjenim obnašanjem do otrok motijo otroke in njihove starše ter povzročajo nemir, kot je zapisala ena izmed mam: »Res me moti, ko moji otroci radostno prepevajo pesmi (ki jih pač znajo), potem pa se vse glave obračajo, češ, kdo zdaj poje.«

Pomembno je, »da župnik jasno pove, kakšno vedenje je pri sveti maši sprejemljivo in kakšno ne.« Dragoceno je tudi, da pojasni »osnovne stvari, kot so: kaj naj naredijo starši, če otrok joka, kam naj gredo z njim na stranišče, kam je zaželeno, da se družine s toliko starimi otroki posedejo v cerkvi, pa tudi kaj več o primernem oblačenju, molitvi, 'hišnem redu', igračah med mašo /.../« – tako »se starši lažje orientirajo, starejši lažje sprejmejo, župnik pa naj pove, da je posebno vesel najmlajših.«

Pomembno se jim zdi druženje po sveti maši, ki je priložnost za povezovanje občestva in tudi za pristen odnos z župnikom. Prav povezovanje občestva je temeljnega pomena, »da se ustvarja okolje, v katerem se bomo lahko skupaj približali veselju v skrivnosti evharistije, namesto da vse 'upe in napore' polagamo v evharistijo in pričakujemo, da nam bo zgolj po tem obredu brez občestvene povezave dano tisto, po čemer v najglobljem hrepenimo.« Kar nekaj anketirancev je predlagalo, da bi se v ta namen v bližini cerkve zgradila igrala za otroke, kjer bi se lahko v času druženja po sveti maši igrali.

Precej jih je kritiziralo deljenje listkov (kot potrdil udeležbe) po sveti maši in druge prakse prisile, ki otroku ne pomagajo, da bi spoznal, v čem je bistvo svete maše. »Torej je sveta maša postala zbiranje listkov, namesto, da bi bila to želja in veselje vseh.« Želijo si predvsem, da bi sveta maša postala prostor in čas, ki bi ga lahko otroci in starši preživeli v pristnem veselju in – kolikor je to mogoče – v miru, v srečanju z Bogom in župnijskim občestvom. Treba je torej storiti vse, kar je mogoče in »ustvarjati okolje, kjer bodo starši lahko odpirali srca, ne pa ves čas skrbeli za svoje otroke«, kot poudarja eden izmed anketiranih.

Nekateri anketirani starši pa poudarjajo, da je temeljni namen svete maše srečanje z Jezusom, Bogom: »K maši pridemo zaradi Jezusa in k Jezusu, zato se temu primerno obnašamo in spoštujemo svetost kraja (cerkve).« Zato nekateri menijo, da je bolje, da predšolski otroci ne hodijo k sveti maši, če ne zmorejo biti čisto pri miru (Anketa 2018).

3. Nekatere smernice za prenovu pastoralne družin s predšolskimi otroki v Cerkvi na Slovenskem glede na analizo rezultatov ankete

Analiza rezultatov ankete je pokazala, da si želijo biti slovenske družine s predšolskimi otroki, ki si prizadevajo svojim otrokom posredovati vero in z njimi obiskovati sveto mašo, sprejete, želijo doživljati bližino in razumevanje duhovnika ter drugih vernikov. Odgovor na te potrebe ni v kopičenju dodatnih ponudb, saj jih je že sedaj veliko, kot so to nekateri izrazili tudi v anketi. Potrebno je nekaj drugega. Potrebna je pastoralna prenova, h kateri kliče papež Frančišek vso Cerkev (Frančišek 2014, 26). Ta prenova zadeva tako strukturo³ kot ljudi, kajti le tako bo lahko Cerkev postala prijazen dom za vse ljudi (Slatinek 2019, 1064) – tudi za družine s predšolskimi otroki. To pa se lahko zgodi le tako, da postane Cerkev še bolj zvesta Kristusu, njegovemu evangeliju, usmiljenju (Frančišek 2014, 26).

3.1 Prenova zakramentalnega in molitvenega življenja

Zakramentalno in molitveno življenje je bistveno za življenje vsakega vernika, tudi za družine s predšolskimi otroki. Večina pastoralne v Cerkvi na Slovenskem je osredotočena na to, da bi lahko čim več vernikov redno prejemalo zakramente in molilo. Pri tem pa lahko hitro pade v skušnjavo kvantitete in težnje imeti več – pozabi pa na bistvo kvalitete in biti. Za kristjana je bistveno, da zakramente živi in ne samo, da ima, da ne samo moli, temveč da njegovo življenje postane molitev (Platovnjak 2009). Tega ne more omogočiti še tako dobra pastoralna struktura; prav tako tega nihče ne zmore sam. Potrebna je prenova razumevanja obhajanja zakramentov in molitve v duhu evangelija, v Svetem Duhu. Le če se obhajajo zakramenti in moli v Njem in z Njim, lahko vse to vodi v polnost življenja in izgrajuje tako posameznega kristjana kot celotno občestvo Cerkve v Kristusu. Resničnost tega je Jezus Kristus vedno znova razodeval s svojim življenjem in delovanjem, s svojimi besedami in naukom, posebej nazorno pa se to razkriva v njegovem pogovoru z Nikodemom (Jn 3).

Anketa 2018 je pokazala, da družinam s predšolskimi otroki zelo veliko pomeni možnost skupne udeležbe pri sveti maši. Enako velja tudi za stalno župnijsko občestvo. Problem nastane, ko se obhajanje maše pozunanji oz. usmeri enostransko. Tako pozunanjenje najhitreje razkrijejo prav predšolski otroci, ki ne zmorejo biti pri sveti maši tako, kot se zdi, da je edino mogoče in pravilno. V tem smislu morda lahko rečemo, da nemirni otroci motijo vernike pri njihovem obhajanju zakramenta evharistije ravno zato, ker se tem zdi bistveno (le), kar se dogaja na mizi Božje besede, še bolj pa tisto, kar se dogaja na mizi evharistične daritve. Gotovo je to središčno. Toda nihče se ne more resnično srečati z Jezusom pod podobo kruha in vina, če ostaja slep za njegovo navzočnost v vseh zbranih pri evharističnem slavlju, saj je celotno občestvo Kristusovo telo (Krajnc 2018, 798–810; Matjaž 2019, 190). Nikdar ne smemo izgubiti izpred oči Janezovih pronicljivih besed: »Če kdo pravi: ›Ljubim Boga,‹ pa sovraži svojega brata, je lažnivec. Kdor namreč ne ljubi

³ Potrebna je tudi prenova pedagoškega in raziskovalnega dela teoloških fakultet (Palmisano 2018, 225–233).

svojega brata, ki ga je videl, ne more ljubiti Boga, katerega ni videl. In od njega imamo to zapoved: Tisti, ki ljubi Boga, naj ljubi tudi svojega brata.« (1 Jn 4,20-21)

Dokler evharistično občestvo tega ne bo vzelo dobesedno in pri sveti maši ne bo namenjalo vsaj toliko pozornosti ljubečemu in spoštljivemu odnosu do konkretnih bratov in sester, vključno z predšolskimi otroki, kolikor vsemu, kar poteka na obeh mizah, tako dolgo je velika nevarnost, da bo v resničnem odnosu z Jezusom Kristusom, tudi v svetem rešnjem telesu, samo na videz.

Na začetku svete maše je kesanje ravno zato, da šele ko so člani evharističnega, oltarnega občestva spravljeni med seboj, lahko v polnosti sprejmejo Božjo besedo in so deležni milosti evharistične zahvalne daritve. Brez medsebojnega odpuščanja in sprejemanja, kot jih sprejema Jezus Kristus, ostajajo namreč za vse to zaprti.

Seveda to ne pomeni, da naj bo pri sveti maši vse dovoljeno – nikakor. Treba je narediti vse, da bi se lahko srečali z Jezusom v medsebojnih odnosih in obhajanju evharistije. Pri sveti maši je narobe samo tisto, kar onemogoča, da bi vsi navzoči lahko vzpostavili globlji osebni odnos z Jezusom – tako v odnosu do bratov in sester pri sveti maši kot v odnosu do Božje besede in evharistične zahvalne daritve na oltarju ter svetega rešnjega telesa in krvi. Če je v njih navzoča ljubezen, ki je potrpežljiva in ji je važnejši odnos kot pa tisto, kar jo trenutno moti, potem jih otroci ne morejo motiti. Njihova navzočnost jih bo razveseljevala, ker razodevajo, kako živo občestvo so, kako jih Bog Oče vse obdarja z novim življenjem – in jih čisto konkretno spodbuja, da bi postali kakor otroci. Le tisti, ki bo postal kot otrok, bo namreč lahko vstopil v Božje kraljestvo (Lk 18,17; Mr 10,15). In kdor sprejme katerega koli otoka v njegovem imenu, njega sprejme (Mt 18,1-5).

To pomeni živeti evharistijo. Biti konkreten dar za druge ljudi, živeti darujočo se ljubezen med obhajanjem svete maše, toda tudi izven nje (Krajnc 2018, 800–811; Ferkolj 2019, 107–109). Pomeni presegati neko intimistično in individualistično pobožnost oz. potrošniško pobožnost, kjer vsak išče samo svoje dobro počutje, svojo popolnost in obilje milosti (Frančišek 2014, 89–90; 262) in dosega ti pobožnost, ki vsakega upodablja po Jezusu Kristusu, da bi mu postajal sam in skupaj z drugimi bolj podoben. Pobožnost pomeni živeti po Bogu, biti njemu podoben: bodite usmiljeni, kakor je usmiljen vaš nebeški Oče (Lk 6,36). To pomeni, da Jezusov način življenja in ponavzočevanja Očeta postane tudi kristjanov slog, ki ga živi v vsakdanjih odnosih, opravih in najrazličnejših obveznostih.

Enako velja tudi za druge zakramente. Ko govorimo o družinah s predšolskimi otroki, je še posebej treba tako gledati na zakrament zakona, ki traja celo življenje. Prav po tem zakramentu želi troedini Bog resnično živeti v medsebojnem odnosu dveh ter prihajati po enem zakoncu k drugemu in obratno. Zakonci ne morejo zares priti k Bogu mimo svojega sozakonca, razen če se je ta povsem zaprl pred Bogom, njegovo ljubeznijo, nežnostjo (Turnšek 2018, 194–198). Papež Frančišek zelo dobro pravi, da zakonska duhovnost vključuje in se izraža skozi prav vse, kar živita zakonca in družina v svojem vsakdanjem življenju in delovanju, od najbolj vsakdanjih opravih pa do največje intimnosti med njima (Frančišek 2016, 313–325). Bog želi biti navzoč v vseh njihnih odnosih, tudi najintimnejših – po njih se jima želi podarjati in razode-

vati svojo nežno ljubezen (Simonič 2018, 212–215). Prav na tem področju bo treba narediti še marsikaj, da bodo krščanski zakoni vse svoje odnose doživljali kot molitev – kot biti z Bogom v vsem in po vsem (Platovnjak 2005). Kristus želi biti vse v vsem, kajti le takrat bodo zakonci in vsa družina zaživeli novo življenje v njem – življenje, v katerem ne bo več tabujev, ki onemogočajo živeti pravo svobodo v Jezusu Kristusu.

3.2 Udejanjanje pastoralne ljubezni

V anketi 2018 je izstopala potreba, da bi bile v Cerkvi v Sloveniji družine s predšolskimi otroki sprejete, slišane, razumljene. To pomeni, da hrepenijo po tem, kar je Bog Stvarnik položil v vsakega človeka, ko ga je ustvaril po svoji podobi in sličnosti. V globino vsakega človeka je vtisnjena ljubezen troedinega Boga in tako njegov odnos, ki ga živi Bog sam v sebi – odnos medsebojne darujoče se ljubezni in nežnosti (Turnšek 2018, 194).⁴ Človek svojega življenja ne more zaživeti v polnosti, če ne vstopi v odnos z d/Drugim – če se ne pusti ljubiti in ne ljubi d/Drugega.

Duhovniki so s posvečenjem prejeli zakrament služenja. Dobili so poslanstvo, da na poseben – zakramentalni – način ponavzočujejo Jezusa Kristusa, njegovo pastirsko, pastoralno ljubezen. Vsak človek, ki jim je poslan na pot življenja, naj bi se prav ob njih srečal s to pastoralno ljubeznijo, ki se je v polnosti razodela v Jezusu Kristusu, dobrem Pastirju. Zato je papež Frančišek v jubilejnem letu usmiljenja v svoji buli „Obličje usmiljenja“ duhovnike posebej vabil, da bi se pustili povsem prežeti s to ljubeznijo. Kakor je bilo poslanstvo, ki ga je Jezus prejel od Očeta, v tem, »da razodene skrivnost božanske ljubezni v njeni polnosti« (Frančišek 2015, 8), takšno je tudi poslanstvo vsakega duhovnika. Tudi v njih bi naj bilo vse tisto, kar je bilo in je v Jezusu: kakor vse v Jezusu govori o usmiljenju in ni v njem ničesar, kar bi bilo brez sočutja, tako naj bi bilo tudi v vsakem duhovniku (8–9).

Kolikor bodo duhovniki stopili na pot pastoralnega spreobrnjenja (2014, 30) in živeli svoje poslanstvo v duhu ljubezni, usmiljenja, sočutja, razumevanja, poslušanja, sprejemanja in bližine, toliko bodo mogli sprejeti obravnavane družine, kot jih sprejema Jezus skupaj z Očetom v Svetem Duhu. Takrat bodo lahko presegli vse tisto, kar jih moti, in vzgajali oltarno občestvo za to Jezusovo odprtost, bližino, sočutje, poslušanje, sprejemanje, razumevanje itd. Še posebej pri soočanju z družinami s predšolskimi otroki se hitro pokaže, koliko je v duhovnikih v resnici navzoč Sveti Duh, ki izliva v njihovo srce Božjo ljubezen (Rim 5,5), in koliko živijo novo zapoved, ki jo Jezus daje vsem: »Ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jn 15,12). Ta ljubezen je v prvi vrsti potrpežljiva, kot jasno pravi Pavlov slavošpev ljubezni (1 Kor 13,4–8). Seveda je ta ljubezen tudi zahtevna, odločna, razumna – toda nikoli ni nasilna, nerazumevajoča, trda, neizprosna. Nikoli ne ponižuje ali razčlovečuje.

Slog pastoralnega spremljanja teh družin naj postaja vedno bolj Jezusov odnos dobrega Pastirja, ki ga je kazal do vseh oddaljenih, izključenih, javnih grešnikov

⁴ S stališča svetopisemskega razodetja nežnost v čistem pomenu besede presega človeška merila, ker je veličasten sad Božjega dela stvarjenja in odrešenja. Za odnose med člani družine ima zato posebno pomemben pomen zgled svete družine z vrhom v solidarni ljubezni med Marijo in Jezusom. Gl. Irena Avsenik Nabergoj 2016 in 2017.

itd. Ta slog posebej razodevajo prilike, posvečene usmiljenju, v katerih »Jezus razodeva, da je Božja narava kakor narava očeta. Ne prizna poraza, dokler s sočutjem in usmiljenjem ne izniči greha in ne premaga zavračanja.« (Frančiček 2015, 9) To je slog inkarnacije, Boga, ki je blizu svojega ljudstva; Boga, ki je postal pravi človek, da bi bil blizu vsakemu človeku v vsem, kar živi; da bi pokazal, kako je zastojno sprejet in razumljen. To je slog njegove nežne ljubezni (2014, 88).

3.3 Živeti občestveno duhovnost

Največji velikonočni dar Jezusa Kristusa in njegovega Očeta je Sveti Duh, Duh ljubezni med Jezusom in Očetom, Duh njune medsebojne povezanosti in medsebojno darujoče se ljubezni. Sveti Duh oblikuje občestvo po podobi Svete Trojice ter tako spreminja posameznike v brate in sestre v Kristusu. »Izvor tega občestva je krst (Gal 3,27), središče pa evharistični obed, ko verniki po uživanju blagoslovljenega keliha in kruha postajajo deležni Kristusovega telesa oziroma postajajo Kristusovo telo (1 Kor 10,16).« (Matjaž 2019, 190)

Hudi duh ločuje, izolira, zapira drugega pred drugim (1 Mz 3,1-6). Sveti Duh pa združuje, povezuje, oblikuje po Jezusu Kristusu in omogoča, da vsi krščeni postajajo podobni Očetu (Jn 14-16) (Stegu 2019, 691). Usmerja k iskanju dobrega v drugem – in vsega tistega, kar povezuje in omogoča, da vsakdo drugega čuti kot brata in sestro, kot Božji dar.

Bog Jezusa Kristusa je Bog občestva, bogat v odnosih.⁵ Vsak človek je po svoji ustvarjeni naravi tega občestva troedinega Boga deležen in tako poklican, da živi v skupnosti, občestvu (Priatelj 2018, 448–449). Zato je nemogoče, da bi kristjani brez prizadevanja živeti občestveno duhovnost lahko v polnosti živeli svojo vero v Boga. Papež Janez Pavel II. je zazrt v skrivnost Svete Trojice na začetku tega tisočletja spodbudil vso Cerkev, naj začne bolj zavestno gojiti občestveno duhovnost, ki vključuje zlasti tri sposobnosti, ki so tako rekoč njene predpostavke ali pogoji: 1) Sposobnost prepoznati navzočnost Svete Trojice v drugih in jih občutiti kot brate/sestre po veri, v globoki edinosti Telesa Jezusa Kristusa. Prav to daje zmožnost deliti njihovo veselje in trpljenje, videti njihove želje, poskrbeti za njihove potrebe in jim nakloniti pravo prijateljstvo. 2) Sposobnost videti v bratu/sestri predvsem to, kar je pozitivno, zato da je lahko ovrednoten/a kot Božji dar sočloveku. 3) Sposobnost napraviti bratu/sestri prostor z nošenjem njegovega/njenega bremena (Gal 6,2) in zavračanjem sebičnih teženj, ki so neprestano na preži in »povzročajo tekmovalnost, karierizem, nezaupanje, nevoščljivost« (Janez Pavel II. 2001, 43).

Občestvena duhovnost omogoča in spodbuja medsebojno sodelovanje vseh članov občestva. V Cerkvi, ki je občestvo bratov in sester v Kristusu, se vsi čutijo eno v različnosti: kot ena Cerkev, eno telo, kjer ima vsak svoje poslanstvo in je vsak pomemben, nenadomestljiv – papež, škofje, duhovniki in laiki. Nekateri starši so v anketi poudarili tudi, da se na Cerkev ne sme gledati tako, kot da so Cerkev papež, škofje in duhovniki, laiki pa so le zraven (Anketa 2018). Cerkev je eno Božje ljudstvo,

⁵ Vsak posameznik in vsaka družina lahko občestveno naravo Boga doživljata v edinosti z vesoljno Cerkvijo, ki jo je Jezus ustanovil z nalogo, da evangelij oznanja vsem narodom (Avsenik Nabergoj 2019, 457–471).

kjer je vsak na svoj način poklican omogočiti Jezusu Kristusu, da je živo, vidno in dejavno navzoč po Svetem Duhu tukaj in zdaj – kjer koli je že kateri koli od njegovih učencev (Vodičar 2017, 54). Kakor je Bog Oče Sinu prepustil njegovo poslanstvo (ni ga izvajal sam), tako ne želi, da bi pastoralni delavci nadomestili starše pri verski vzgoji njihovih otrok. Po svojem Sinu razodeva, da kakor je njegov Sin lahko uresničil svoje poslanstvo, ker je Oče vanj zaupal, se ga veselil, ga vedno spremljal, ga poučeval in mu dajal Svetega Duha, tako bodo lahko tudi starši predšolskih otrok odgovorno uresničili svoje poslanstvo, če bodo pristopali k njim na podoben način.

Občestvena duhovnost naj bi postala vzgojni princip vsakega kristjana, vsakega občestva. Prav pospeševanje takšne duhovnosti je v tem tisočletju prednostna naloga Cerkve, kajti šele v njenem duhu lahko prav načrtuje svojo pastoralno dejavnost – med drugim pastoralo družin s predšolskimi otroki. Vzgoja za skupnostno razsežnost življenja je v sodobni digitalni družbi, ki je nagnjena k individualizmu in tekmovalnosti, še prav posebnega pomena (Globokar 2018, 558).

4. Sklep

Sprejetost, bližina in razumevanje so temeljne potrebe družin s predšolskimi otroki, ki si prizadevajo, da bi jim posredovale vero in življenje po njej. Zato je treba pastoralo teh družin prenavljati v duhu Jezusa Kristusa. Bolj kot je Kristusov duh navzoč v pastoralnih strukturah in njenih temeljnih akterjih (papežu, škofih, duhovnikih, diakonih, redovnikih, katehistih, katehistinjah in drugih pastoralnih sodelavcih), toliko bolj lahko obravnavane družine začutijo sprejetost, bližino in razumevanje Boga, ki jim želi to omogočati tudi po vseh zgoraj naštetih. Tako postanejo starši zmožni posredovati svojim otrokom vero, ki vodi v polnost življenja, po čemer vsi skupaj hrepenijo. Postajajo zmožni soočati se z različnimi preizkušnjami, saj se zaradi poglobljene osebne vere in vključenosti v občestvo zavedajo, da niso nikoli sami, temveč da je Bog z njimi na najrazličnejše načine – ne samo po zakramentih, Božji besedi in molitvi, temveč tudi po njihovi medsebojni ljubezni, spoštovanju in usmiljenju. Kolikor bolj živijo vse svoje odnose v Kristusovem Duhu, toliko bolj vedo, da jih ne more nič ločiti od njega, temveč jih lahko vodi v vse globlje življenje z njim, če le vse gledajo v njegovem duhu. Takšna živeta vera oz. krščanska duhovnost v vseh razsežnostih jim omogoča rast odpornosti in daje podporo, da se lahko soočajo z vsemi preizkušnjami in skušnjavami (Simonič 2019, 543–544).

Potreba po bližini je še posebej prišla v ospredje ob pandemiji COVID-19, ki je letos zajela ves svet, tudi vse vernike zaprla v različne ‚karantene‘ in jim onemogočila obhajanje svetih maš skupaj z duhovniki. Mnogi so kljub vsakodnevnemu spremljanju svetih maš preko različnih avdiovizualnih sredstev, prejemanju duhovnega obhajila in redni molitvi doživljali veliko osamljenost in pomanjkanje bližine Boga. Mnogim se je zdelo, da jih je Cerkev pustila same, brez Boga, ker niso smeli biti fizično pri sveti maši in prejeti svetega obhajila.⁶ Vsi ti verniki se niso zmogli globlje zavedati tega, kar je zapisala Chiara Lubich: »Tudi če bi se zaprle vse cerkve, kdo lahko uniči živi božji

⁶ O svojih stiskah tega tipa so ljudje še posebej spregovorili pri osebnih duhovnih pogovorih po telefonu ali drugih elektronskih medijih, ki so jih imeli duhovniki in redovniki ter nekateri laiki v času epidemije COVID-19 z verniki (npr. Ekipa Ignacijevga doma 2020; KORUS 2020).

tabernakelj – Kristusa med nami? Ko bi se celo zaustavilo prejemanje zakramentov, ali mi ne moremo piti iz izvira žive vode, ki je živa ljubezen med nami, Kristus med nami?» (2019, 117–118)

Chiara je opozorila na bistveno veselo vest Jezusa Kristusa, ki je v tem, da je Bog z vsakim človekom in da je navzoč med ljudmi po ljubezni, ki je v njih in med njimi po Svetem Duhu (1 Jn 4,7-21). Ta ljubezen je živa navzočnost Jezusa Kristusa skupaj z Očetom. In te njegove navzočnosti, bližine ne more človeku vzeti nihče, razen sam sebi, če se pred to ljubeznijo zapre. K zaprtosti pred njo lahko vodi tudi pozunanjena vernost, ki gradi na pozunanjenem obhajanju zakramentov in molitvi, ki ne izvira iz osebnega in varnega odnosa z Bogom ter globoke in pristne povezanosti z brati in sestrami v Kristusu. Bog Jezusa Kristusa po svojem učlovečenju, življenju, trpljenju, smrti in vstajenju namreč ni več vezan na tempelj, svetišče, cerkev, temveč je z vsakim človekom tam, kjer je – saj je po krstu njegovo svetišče. Vsak človek v njem živi, se giblje in je (Apd 17,28). A če se kristjan ne nauči prepoznavati te Božje žive, nežne in dejavne navzočnosti, bližine, ostaja sam brez odpornosti in podpore, ki mu jo lahko nudi globoka osebna in celostna krščanska duhovnost v povezanosti z občestvom Cerkve v Svetem Duhu – tudi takrat, ko zaradi različnih razlogov (npr. ukrepov proti pandemiji) fizično ne more biti skupaj z drugimi pri obhajanju svete maše ali ob drugih srečanjih.

Če pogledamo, kako se je pastorala Cerkve na Slovenskem (pa tudi drugje po svetu) odzvala na pandemijo, lahko vidimo, da se je osredinila predvsem na to, kako vernikom omogočiti, da bi lahko bili pri svetih mašah na daljavo in prejeli duhovno obhajilo, ter jih spodbujala k zavzeti molitvi (Slovenska škofovska konferenca 2020). Precej manj pa je bilo prizadevanja, ki bi pomagalo vernikom odkrivati, kako je Bog resnično navzoč v njihovem konkretnem življenju znotraj ‚karanten‘.

Seveda pa mnogi verniki niso pogrešali samo bližine Boga, temveč tudi drugih vernikov, s katerimi so lahko prej skupaj obhajali sveto mašo in se družili ob drugih prilikah. Zato je kriza pandemije na nov način pokazala, kako noben kristjan svojega duhovnega življenja ne more v polnosti živeti sam zase, temveč potrebuje za to tudi fizično bližino drugih vernikov – potrebuje konkretno občestvo Cerkve.

Prvenstvena naloga pastore v Cerkvi je torej nuditi duhovno pomoč vsakemu človeku, da bi lahko odkril resnično in dejavno navzočnost Boga v svojem življenju in delovanju – kjer koli že živi in deluje. Hkrati pa naj bi mu pomagala ozavestiti, kako lahko svojo vero v polnosti živi le, če je v osebnem odnosu z Bogom živo in dejavno vključen v konkretno krščansko občestvo bratov in sester v Kristusu. Le tako bo zmogla odgovoriti na vernikovo osrednjo potrebo po bližini Boga in občestva – po sprejetosti in razumljenosti v vsej človeškosti in bogodobnosti, pa tudi po odpornosti, trdoživosti in prožnosti.

Krajsava

KORUS – Konferenca redovnih ustanov Slovenije 2020.

Reference

- Anketa.** 2018. Anketa: družine s predšolskimi otroki. Avtorjev osebni arhiv.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2016. Izvori in tradicija literarne zvrsti *vita Christi* v Poljanskem rokopisu. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:585–596.
- . 2017. Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramtizacijah evangelijske pripovedi o pasijonu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:655–669.
- . 2019. Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:457–471.
- Ekipa Ignacijevega doma.** 2020. Ignacijev dom duhovnosti zaprt, povezani na nov način. *Ignacijev dom*, 20. 4. <https://ignacijevdom.si/events/ignacijev-dom-duhovnosti-zaprt-dopreklica/> (pridobljeno 20. 5. 2020).
- Ferkolj, Janez.** 2019. Ljubezen do Boga in do Cerkve pri Henriju de Lubacu. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:105–114.
- Francišek.** 2014. Apostolska spodbuda Veselje evangelija. Cerkveni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Bula ob napovedi izrednega jubileja Usmiljenja Obličje usmiljenja. 15. 4. <https://katoliska-cerkev.si/bula-ob-napovedi-izrednega-jubileja-usmiljenja> (pridobljeno 20. 5. 2020).
- . 2016. Posinodalna apostolska spodbuda Radost ljubezni. Cerkveni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- Globokar, Roman.** 2018. Impact of digital media on emotional, social and moral development of children. *Nova prisutnost* 16, št. 3:545–560.
- Janez Pavel II.** 2001. Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja. Cerkveni dokumenti 91. Ljubljana: Družina.
- Konferenca redovnih ustanov Slovenije.** 2020. Pomoč redovnikov v času človeške stiske. *Korus*, 20. 3. <http://korus.rkc.si/index.php/content/display/526> (pridobljeno, 21. 5. 2020).
- Krajnc, Slavko.** 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:797–811.
- Lubich, Chiara.** 2019. *Jezus med nami*. Ljubljana: Novi Svet.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije in Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74, št. 1:175–193.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2018. Apostolska konstitucija Veselje resnice (Veritatis gaudium): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost). *Edinost in Dialog* 73, št. 1–2:225–233.
- Platovnjak, Ivan.** 2005. Ker sta zakonca, smeta moliti kot eno telo. *Družina*, 4. 12. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/54-49-Duhovnost-7?Open> (pridobljeno 20. 5. 2020).
- . 2009. Kako postaja naše življenje molitev? *Tretji dan* 38, št. 3–4:102–106.
- Prijatelj, Erika.** 2018. En Bog, Sveta Trojica in etična praksa. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:443–450.
- Simonič, Barbara.** 2018. Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:209–218.
- Simonič, Barbara, Elžbieta Osewska in Tanja Pate.** 2019. Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:535–553.
- Slatinek, Stanislav.** 2019. »Pastoralna v spreobrnjenju« papeža Franciška in izzivi za prenavo Cerkve v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1063–1073.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2020. Duhovne spodbude katoliškim vernikom v času koronavirusa. 3. 4. <https://katoliska-cerkev.si/duhovne-spodbude-katoliskim-vernikom-v-casu-koronavirusa> (pridobljeno 15. 5. 2020).
- Stegu, Tadej.** 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:683–692.
- Turnšek, Marjan.** 2018. Nežnost: nekoliko zastavljena krepost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 78:185–208.
- Vodičar, Janez.** 2017. An Assertive Method as Help in Catechesis? *The Person and the Challenges* 7, št. 2:45–58.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 371—378

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 37.01

DOI: 10.34291/BV2020/02/Prijatelj

© 2020 Prijatelj, CC BY 4.0

Erika Prijatelj

Pomen kontekstualne formacije za razvijanje človekove rezilientnosti

The Importance of Contextual Formation for the Development of Human Resilience

Povzetek: Avtorica v prvem delu prispevka predstavlja razumevanje človekovega konteksta in prožne formacije z geštaltskega vidika. Pri tem namenja posebno pozornost konceptu lik – ozadje. V drugem delu spregovori o soočanju s polarnostmi v kontekstu pri razvijanju rezilientnosti in na tem mestu osvetljuje dinamiko človekovih slepih peg. V tretjem delu se posveča zdravemu in nezdravemu kontekstu kot sistemu ter njegovim implikacijam za človekovo rezilientnost.

Ključne besede: kontekstualna formacija, rezilientnost, prožnost, polarnost, inkluzivnost, geštaltski pristop

Abstract: In the first part, from a Gestalt perspective, the author presents an understanding of the human context and flexible formation and pays specific attention to the figure-ground concept. In the second part, she addresses facing polarities in the context of developing resilience. At this juncture, she sheds light on the dynamics of human blind spots. In the third part, she focuses on the healthy and unhealthy context as a system and its implications for human resilience.

Key words: contextual formation, resilience, flexibility, polarity, inclusiveness, gestalt approach

1. Uvod

Z geštaltske perspektive človek vsako izkušnjo pridobi v obstoječem kontekstu življenja. Ta je hkrati kompleksen in prožen sistem, v katerem je vse medsebojno povezano in v vzajemni odvisnosti drugo od drugega. V tem članku želimo raziskati, kaj življenjski kontekst, kot ga razume geštalt, sploh je in kako lahko človek v svojem kontekstu ter v interakciji z njim razvija rezilientnost. S poglobitvijo pomena prožne kontekstualne formacije bo v ospredju razprave prožnost kot ena bistvenih in temeljnih značilnosti človekove rezilientnosti.

2. Razumevanje konteksta in prožne formacije z geštaltskega vidika

Geštaltski pristop¹ je eksistencialen in fenomenološki. Pri prvi opredelitvi gre za to, da človek z novimi izkušnjami in eksperimenti samega sebe neprestano na novo odkriva, pri drugi pa za poudarek na človekovem zaznavanju resničnosti. Ta pristop temelji na domnevi, da je ljudi mogoče razumeti samo v kontekstu njihovega stalnega odnosa z okolico (Gerjolj 2008, 142).

Filozofi kot Edmund Husserl, Martin Heidegger in Maurice Merleau-Ponty so močno vplivali na sodobno geštaltsko psihologijo in pedagogiko, ki zagovarjata tezo, da se človekova izkušnja vedno nanaša na ‚nekaj‘. Sestavljena je namreč iz procesa in objekta oziroma fokusa tega procesa. Ko mislimo, zato mislimo nekaj – in ko čutimo, čutimo nekaj. Liki zanimanja so naravno namenski. Prav tako pod Husserlovim vplivom geštaltska psihologija in pedagogika s sprejemanjem filozofsko-fenomenološke metode ne izhajata iz predpostavk o klientu/učencu, temveč se osredotočata na klientovo/učenčevu »pojavno navzočnost v konkretnem času in prostoru« (Geller in Greenberg 2012, 107) – ta oba tudi kažeta na zelo konkreten življenjski kontekst.

Pod Heideggerjevimi vplivom geštaltska psihologija in pedagogika trdita, da človek že na svet pride v procesu in da se pojavi v določenem kontekstu – biološkem, geografskem, religioznem, družbenem, kulturnem itd.: uči se določenega jezika, razvija specifičen smisel in interpretacijo ali določen način osmišljanja (Stolorow 2011, 25). Človekovo razodevanje in izražanje nista nikoli samo rezultat intrapsihičnih procesov, pač pa sta po svoji naravi vedno kontekstualna in večsistemska. Podobno sta geštaltska psihologija in pedagogika po Merleau-Pontyju prevzeli pogled, da je ključnega pomena situacijskost izkušnje. To pomeni, da se stik in interakcija z okoljem uresničuje skozi telo s pomočjo njegovih senzoričnih sposobnosti (Gerjolj 2017, 95). Osmišljena izkušnja utelešenega organizma se kaže v posameznikovih najbolj običajnih (in tudi izrednih) situacijah, kot je denimo pozdrav ob srečanju z domačimi ali tujci. »Človekove percepcije in interpretacije so odvisne od mesta in pozicije v situaciji, pri čemer ima lahko vsaka situacija različne perspektive.« (Carman 2014, 28)

Pri tem je za integrativno geštaltsko pedagogiko po Albertu Höferju specifično zavedanje, da človeka nenehno spremlja bližina Boga, ki deluje tukaj in zdaj (Platovnjak in Svetelj 2019). Poudarek na teološko-duhovni noti daje posebno mesto metodi simbola, ki predmeta študija ne izolira, ampak spoznanje poveže z izkušnjo. Posameznikova izkušnja se zato ne izraža denimo samo z jezikom, ampak s celovitostjo vsega, kar je človek v svoji telesni, psihični in duhovni razsežnosti; obenem odraža vsebino globlje izkušnje, ki je izkušnja živega konteksta oziroma občestva (Brownell 2011, 152).

Za razumevanje kontekstualne formacije so pomembni naslednji vidiki geštaltskega pristopa: koncept lik – ozadje, koncept bližine, poudarek na tukaj in zdaj, pomen stika, osmišljanja, pristnosti, samoregulacije in dokončevanja nedokončanega. Omenjeni vidiki so kljub navidezni neodvisnosti močno povezani. V naši

¹ Na področju psihologije je geštaltski pristop sredi 20. stoletja pomenil »revizijo psihoanalize in je bil eden prvih primerov integrativne psihoterapije, ali še bolj specifično, teoretične integracije« (Brownell 2016, 418).

raziskavi namenjamo posebno pozornost konceptu lik – ozadje.² Eno izmed temeljnih geštaltskih načel je, da smo ljudje rojeni z nekaterimi osnovnimi organizacijskimi naravnostmi, na primer sposobnostjo razlikovanja določenega predmeta od njegovega ozadja. V procesu zaznavanja predmetov posameznik stremi k oblikovanju lika in ozadja. Lik oziroma figura je lahko predmet, element ali oseba, ki iz ozadja izstopi in s tem postane ospredje. Glede na zaznavanje je lik to, čemur posvečamo pozornost, in kar posledično gradi središče našega zavedanja (Wagemans in Kubovy 2012, 1174).

Ozadje lahko simbolično predstavlja človekov notranji sistem ali sistem odnosov, v katere je vključen, ali pa predstavlja širši družbeni sistem – ozadje je torej kontekst, v katerem se lik pojavi in zaradi različnosti glede na ozadje v njem izstopa. Podobno kot geštaltska tudi razvojna psihologija trdi, da se majhni otroci, celo dojenčki, pred katere postavimo neki predmet, zelo pogosto spontano trudijo, da bi ga dosegli – kar pomeni, da so ga ločili od ozadja, čeprav jih tega ni nihče učil (Cottone 2017, 24). Primer sam po sebi nakazuje, da človek pride na svet s prirojeno sposobnostjo, ki mu omogoča, da svet okoli sebe raziskuje in z njim sodeluje.

Od tega, kako določen predmet gledamo, je odvisno, ali je lik v ospredju ali v njegovem ozadju. Isti lik je lahko enkrat v ozadju in drugič v ospredju. Koncept lika in ozadja je torej lahko tudi obrnjen, kar kaže na to, da je konstrukt uma. Podoben proces lahko steče tudi na duševni ravni. Notranji duševni svet se od zunanjega fizičnega sveta po tem, kako ga zaznavamo, lahko razlikuje (Wagemans in Kubovy 2012, 1176; O'Connor 2015, 87). V katerikoli situaciji se zato lahko zgodi, da dva človeka isti dogodek zaznavata povsem različno. Poleg tega lahko celo isti človek na isti sliki enkrat vidi izstopati en lik, ko pa sliko gleda ponovno, postane pozoren na drug lik, s čimer daje prostor nastanku novega geštalta (Lobb 2019, 379). Odvisno torej od tega, čemu človek namenja pozornost, je to bodisi figura ali ozadje – in, kot smo videli, lahko glede na človekovo osredotočenost oziroma naravnost oba medsebojno zamenjata poziciji.

Začetnik geštaltske terapije Fritz Perls je koncept lik – ozadje uporabljal na različne načine. Trdil je, da človekove izkušnje oblikujejo ozadje, na katerem posameznik zgradi novo izkušnjo (lik), in da človekova najnujnejša potreba postane lik, ki najbolj izstopa. Na primer: človekova potreba po varnosti v nevarni situaciji postane mnogo pomembnejša kot njegova potreba po ljubezni. Ko je najnujnejša potreba potešena, izgine v ozadje in naredi prostor novi – v dani situaciji pomembnejši potrebi. Po Perlsu je sprememba prevlade potreb za človekovo preživetje in zdrav razvoj nujna (Crocker 2013, 89).

Podobno kot zamenjava potreb je za človekov zdrav razvoj pomembno rušenje starih geštaltov in formacija novih odnosov lik – ozadje. Če človek tega ne zmore, živi v preteklosti (Gerjolj 2007, 252). Še več, ob nezmožnosti rušenja preživelih geštaltov je človek pretirano, pogosto kompulzivno navezan na preteklost in nedo-

² Geštaltski pristop je pomenljivo vplival na razvoj psihologije percepcije, ki trdi, da je operativni princip percepcije holističen. To pomeni, da najprej vidimo obris celote, ki jo nato postopoma zapolnimo s podrobnostmi. S tem je geštaltska teorija ustvarila dialektiko med t. i. likom in ozadjem (Lobb 2019, 36).

končne situacije. Te vrste rigidnost, ki je pogosto posledica neozdravljene travmatične izkušnje iz preteklosti, dodatno onemogoča, da bi človek kvalitetno odgovoril na nove potrebe, s katerimi se srečuje tukaj in zdaj (Lobb 2019, 390). Cilj koncepta lik – ozadje je živeti prožno formacijo lik – ozadje, t. i. transformacijo – s tem pa izkušati dinamične in svobodno pretakajoče se odnose med likom in ozadjem.

3. Soočanje s polarnostmi v kontekstu pri razvijanju rezilientnosti

Kontekst ali širše področje življenja je vse, kar ima na človeka učinek, in se nanaša tako na njegov občutek bivanja kot na njegov individualni pojavni svet – to je vse, kar človek zaznava, da učinkuje. Gre tudi za t. i. ontični kontekst, področje moči in izrednih relacijskih, terapevtskih ali pedagoških dejavnikov, ki obstajajo in imajo svoj vpliv – ne glede na to, ali se klient/učenec tega zaveda ali ne. Po Assayu je tovrstnega vpliva do 40 %. Nekateri avtorji celotno področje imenujejo kar ‚splošna situacija‘ (Assay 1999, 49).

V tem širšem življenjskem kontekstu oz. v človekovi splošni situaciji se posameznik srečuje s številnimi polarnostmi, ki za njegovo rezilientnost predstavljajo stalen izziv. Navedimo dva primera. V družbenem okviru idejo lika in ozadja z lahkoto razumemo kot ‚jaz in okolica‘. Človek izstopa iz svojega konteksta tako, da se je sposoben z njim povezovati, a tudi od njega ločevati. Za ponazoritev si lahko predstavljamo okolje, v katerem so posamezniki, s katerimi smo v različnih odnosih bližine in oddaljenosti. »V konfluenci ali fuziji distinkcija med likom in ozadjem (seboj in drugimi) postane nejasna.« (Cottone 2017, 104) Primer tega je lahko odrasla oseba, ki živi tako, da skuša vedno ugajati svoji materi. Materino razočaranje in ločitev od nje bi za to osebo pomenila izgubo sebe. »Nasprotje konfluente je izolacija, pri kateri se povezanost z drugimi izgubi.« (105) Družbeno izoliranega človeka razumemo kot osamljenega, ker njegov resnični stik z drugimi ne obstaja.

Navedeno kaže, da ima pri polarnosti vsak pol tudi nasprotni pol, pri čemer gre dejansko bolj za komplementarnost in povezanost polov kot pa dihotomijo in nekaj povsem drugega. Izziv je mogoč zato, ker je mogoča podpora. Diferenciacija je mogoča, ker je mogoče sovpadanje. Nadzor je mogoč, ker je mogoča izročitev. Polarnosti se lahko izražajo na mnogih ravneh: pri posameznikih, parih, v skupinah, institucijah in družbah. Z geštaltske perspektive izražamo z njimi zavedanje in hvaležnost za človeško različnost ter hkrati paradoksalne resnice o vseh nas.

Kljub temu bolj ali manj globokemu zavedanju smo ljudje precej pogosto rigidni in stereotipni. Nekateri ljudje so pogosto pripravljeni na konfrontacijo, drugi večinoma izražajo naklonjenost. Nekateri iz večine zelo izstopajo, drugi se z njo z lahkoto ujamejo. Nekateri hočejo nad seboj in drugimi popoln nadzor, drugi se skoraj v celoti prepustijo. Morda je bil v preteklosti eden od polov za človeka v težki situaciji najboljši način preživetja in prilagoditve, a je sčasoma lahko vodil v zatrdelost. Kadar nam uspe to spoznati in se svoje zatrdelosti zavedeti, se posledično z določenim polom, tako imenovano slepo pego ali s svojo senčno stranjo, identificiramo manj (Lobb 2019, 385).

Polarnosti lahko prinesejo veliko notranjih in medosebnih konfliktov. Slepe pege ne izginejo same od sebe. Pogosto se pojavljajo kot apologetične in sabotažne šibkosti, ki drugemu polu onemogočajo delovanje.³ Tako lahko nastane začaran krog oziroma veriga trpljenja, ki ga povzročamo sami sebi in drugim več generacij – dokler in če se tega ne zavemo. Z zavedanjem, sprejemanjem sebe in drugih ter dialogom s seboj in z drugimi lahko kot posamezniki in družba postanemo prožnejši in zato sposobnejši za bolj celovito delovanje. Sprejemanje različnih polov ali strani pri sebi ali drugih ne pomeni nujno, da vse svoje skrajnosti živimo – mnogokrat to pomeni, da damo več prostora tistemu, kar je že prisotno, vendar redkokdaj sprejeto (Brownell 2018, 37). Sprejemati sebe pomeni predvsem biti sposoben na situacijo odgovarjati zavestno, polno in odgovorno in ne nanjo le avtomatično odreagirati.

Človekovo življenje je v glavnem organizirano tako, da življenje človeku postavlja meje. Odločitve, ki jih človek sprejema, besede, ki jih izgovarja, so osnovane na zavedni ali nezavedni konstrukciji ločnic. Sprejeti odločitev pomeni zarisati mejno črto med tem, kar človek je in česar ni izbral. Hrepeneti po nečem pomeni začrtati mejo med tem, kar mu je v zadovoljstvo, in tem, kar mu ni. Ko je, na primer, sposoben videti kaos in red kot pola, ki nizata različne možnosti, in ne kot sovražnika, ga to osvobaja in dela notranje prožnejšega – kar pomeni, da se lahko premakne naprej in ustvari pogoje za sprejemanje različnosti, ki iz obeh polov izhajajo. Ta proces sprošča povsem novo ustvarjalno energijo. Običajni proces osmišljanja polarnih različnosti dobi svoje mesto v čistem bivanju s pomočjo osvobajajočega dejanja polarne indiferenciacije. Bolj ko se človek približa bivanju, bolj se odpre in naredi rodoviten prostor, v katerem lahko poženejo nove možnosti. To stanje doseže, če je »prožno centriran v svojem indiferentnem središču« (Geller in Greenberg 2012, 88). Indiferentnost na tem mestu ne pomeni brezbriznosti, ampak svobodo brez vsake navezanosti ali tako imenovano ustvarjalno nepristranskost.

Človek živi med dvema nasprotujočima si percepcijama. Če ali ko zmore doseči točko na sredini ali jeziček na tehtnici, mu to daje občutek ravnotežja – trdnosti in hkrati odprtosti, ukoreninjenosti in hkrati osredotočenosti. To je njegova ‚ničelna točka‘ (Brownell 2016, 411), vzmetna točka zdrave rezilientnosti. Bolj ko človek spoznava, da je prav vsaka njegova izbira v življenju izbira življenja ali smrti, bolj zares v ta proces vstopi in se osebno angažira. Bolj ko je doseganje ničelne točke celosten proces – čustveni, umski, telesni in duhovni –, globlji in trajnejši je.

³ Klient/učenec lahko doživlja, da so njegovi starši in drugi ljudje prepričani, da mora imeti posameznik vedno vse pod nadzorom ali pa mora biti nadzorovan. S pomočjo introjekcije lahko razvije samokritičnost in notranji konflikt z drugim polom, ki od njega zahteva, naj ima popoln nadzor. Z retrorefleksijo lahko šibka stran kot nasprotje nadzora degradira v del telesa, ki se ga človek manj zaveda. Ko človek svojo šibkost projicira na drugega, lahko med klientom/učencem in drugim posameznikom nastane konflikt. Vse to lahko vodi v vedno večje zaplete.

4. Zdravi in nezdravi kontekst kot sistem ter njegove implikacije za rezilientnost

Geštalski koncept razumevanja konteksta zagovarja stališče, da je vsaka človekova izkušnja del širšega konteksta (Gerjolj 2017, 96). Človekovi simptomi, njegovo izražanje oziroma pojavljanje niso le rezultat njegovih intrapsihičnih procesov, ampak nanje vpliva širši kontekst s svojimi številnimi sistemi in podsistemi. Kontekst je tudi poln kompleksnosti (učinek vzrok – posledica je relacijski, kontekstualen in ne linearen), a je prav zato prožen in prilagodljiv sistem. Situacija je stvar trenutne dinamike – tukaj in zdaj –, obenem pa se nenehno spreminja, razvija in nastaja na novo (Brownell 2016, 413–414).

Kontekst ali splošna situacija kot celota definira svoje delovanje v enem ali več večjih sistemih, katerega del je tudi sam(a). Ker je v osnovi odvisen od interakcij med svojimi posameznimi deli, sistem ne more biti razdeljen na neodvisne dele, če svojih značilnosti ne želi izgubiti. Z geštalske perspektive nobena oseba, skupina, družba ali organizacija ni popolnoma samostojna enota. Le skupaj namreč oblikujemo bolj ali manj »funkcionalen sistem, v katerem imamo vzajemen vpliv drug na drugega« (Mann 2020, 49). Pogoji splošne situacije so kombinacija tega, kar je zgradil posameznik, in tega, kar so oblikovali drugi.⁴

Pri oblikovanju pogojev, ki omogočajo tako osebni razvoj, povezanost z drugimi kot tudi življenjskemu kontekstu primerno rezilientnost, ima zelo pomembno vlogo inkluzivnost. Inkluzivnost ni niti preprosto sprejemanje niti ne empatičnost. Pri empatičnosti človek vsaj začasno izgubi občutek bivanja v tem svetu. Inkluzivnost pa je izraz spoštovanja in priznanje izkušnje drugega človeka, ne da bi pri tem pozabili svojo lastno izkušnjo (Gerjolj 2007, 247). Ali kot pravi Mann:

»Potrebno je, da kolikor mogoče spoštljivo vstopimo v svet drugega človeka, v njegov življenjski prostor, ne da bi ga sodili, analizirali ali interpretirali, pri tem pa ohranjamo občutek za svojo lastno, ločeno in avtonomno eksistenco. Drugemu ne vsiljujemo svojih prepričanj o njegovi izkušnji v dani situaciji. Izhodišče je vedno poslušanje tega, kar nam ima povedati drugi. Z načelom inkluzivnosti iščemo smisel, kot ga vidi drugi človek, pri tem pa se zavedamo informacije, ki se razodeva v naših reakcijah.« (Mann 2020, 179)

Zdrav kontekst torej »ni nekaj togega, vnaprej zapečatenega in še manj izključujočega« (Robine in Jurado 2019, 3021). Zdrav kontekst krepi posameznikovo rezilientnost s prožnostjo, ki spodbuja harmonijo med posameznikovimi mislimi, čustvi in dejanji ter omogoča odpiranje sebi, drugemu – in srečanje z drugim. Šele tako je človek za sočloveka lahko polno navzoč. Biti za drugega navzoč pa ne po-

⁴ To kaže na subjektivni in objektivni vidik situacije – čeprav je tu treba opozoriti, da geštalski pristop ne uporablja nujno te distinkcije in terminologije. Vseeno je pri spremljanju posameznika treba biti pozoren, kako razume dogajanje širšega konteksta, kako recimo presoja motive drugih. Eno je, če je posameznik ujet v disfunkcionalnem sistemu, drugo pa, če se, na primer, spopada z osebno notnjo.

meni le biti z njim – pomeni biti z njim in mu biti na razpolago kognitivno, čustveno in duhovno (Geller in Greenberg 2012, 84).

Zdrav življenjski kontekst se zavzema za življenje in s tem krepi zdravo rezilientnost vseh. Njegovi nosilci si prizadevajo za dobro drug drugega in za dobro sistema kot celote. Prav tako si za lastno dobro prizadeva celoten sistem, hkrati pa promovira rast, razvoj ter fizično, psihično in duhovno zdravje vseh svojih delov (Platovnjak 2020, 264–265). Gre za proces medsebojne skrbi tako med posameznimi deli kot v celoti. Vsakdo se zaveda, da je zaradi medsebojne povezanosti in odvisnosti zdravje in dobro vsakega posameznika odvisno od zdravja in dobrega vsakega drugega.

Če sistem postane nezdrav in življenje ugaša, to pomeni, da se celota in posamezni deli med seboj ne podpirajo več – s tem oslabi tudi rezilientnost. Ko hočejo ljudje od družbe zase iztržiti kar največ, ne da bi pri tem skrbeli drug za drugega in za celotno družbo, postane družba disfunkcionalna. Podobna škoda se lahko zgodi, ko sistem ne skrbi več za dobro svojih članov. Primer tega je neprofitna organizacija, ki je tako osredotočena na svoje poslanstvo in služenje drugim, da pri tem pozablja na svoje člane – posledica tega je lahko izgorelost in zamenjava ljudi, kot da bi bili deli stroja. Obstaja tudi sistem, za katerega ne moremo trditi, da življenje spodbuja, čeprav ga ne duši. Njegovi člani in sistem kot celota sicer lahko preživijo, vendar ne cvetijo (Lobb 2019, 394).

Življenjski kontekst kot sistem sčasoma lahko razvije ‚osebnost‘, podobno kot posameznik. Po eni strani ima v sebi moč, da raste in se spreminja, po drugi strani pa teži k ohranjanju svoje identitete ali homeostaze. Če je druga stran zelo dominantna, se oblikuje močna potreba po ohranjanju sistema takšnega, kot je, in posledično po večjem nadzoru – to lahko vidimo denimo v avtoritarnih družinah, diktatorskih sistemih in fundamentalističnih skupinah. Če se človek pritiskov, ki jih sistem (primer tega je lahko potrošniška družba) nanj izvaja, ne zaveda ali se pred njimi čuti nemočnega, pritiskom podleže in nanje reagira refleksno po eni od treh tipičnih možnosti: čuti se žrtev in pasivno čaka, da bo sprememba prišla od zunaj; v sistemu se izgubi, pri čemer pozablja na lastne cilje, vrednote in morda tudi potrebe; izgublja svojo ustvarjalnost in se počuti izčrpanega. V vseh treh primerih človek pristane na izgubo sposobnosti izbiranja, ki je pogoj za rezilientnost.

5. Sklep

Za geštalt je bistveno razumevanje človeka kot celote ‚organizma – konteksta‘. Človek ni le bitje v svojem kontekstu ali od njega ločen ali le pod njegovim vplivom, ampak je ontološko gledano ‚od konteksta‘: okolje je od človeka neločljivo, človek je neločljiv od okolja. Tako je definicija človeka dejansko definicija človeka – konteksta. Človek in njegov kontekst sta v nenehnem odnosu in gibanju, zato tudi v spreminjanju in preoblikovanju, zaradi česar govorimo o prožni kontekstualni formaciji ali transformaciji.

Rezilientnosti človek ne krepi v nezdravem procesu kontekstualne formacije – ko na svoj življenjski kontekst reagira avtomatično in klone pod njegovimi pritiski; v zdravem procesu te formacije si človek neprestano prizadeva za ravnotežje. To se dogaja ob soočanju z napetostmi, polarnostmi in v njih porajajočimi se konflikti, ki jih lahko razrešuje tako, da vzpostavlja stik s svojim najbolj notranjim temeljem, središčem svoje biti, v katerem je navzoča preobražajoča in presegaajoča moč – stik s to resničnostjo ga osvobaja. Obenem krepi njegovo ustvarjalnost in sposobnost, da kljub oviram sprejema svoje odločitve z odgovornostjo in v skladu s tem, kar v življenju hoče, s čimer ohranja prožnost in razvija rezilientnost.

Reference

- Assay, Ted.** 1999. The Empirical Case for the Common Factors in Psychotherapy: Quantitative Findings. V: Mark A. Hubble, Barry L. Duncan in Scott D. Miller, ur. *The Heart and Soul of Change: What Works in Psychotherapy*, 33–56. Washington: American Psychological Association.
- Brownell, Philip.** 2011. Spirituality in the Praxis of Gestalt Therapy: Advances in Theory and Practice. V: Talia Levine Bar-Yoseph, ur. *Gestalt Therapy*, 147–165. Abingdon: Routledge.
- . 2016. Contemporary gestalt therapy: An early case of theoretical integration come of age. V: Howard E. A. Tinsley, Suzanne H. Lease in Noelle S. Giffin Wiersma, ur. *Contemporary Theory and Practice in Counseling and Psychotherapy*, 407–433. Los Angeles: Sage.
- . 2018. *Gestalt Psychotherapy and Coaching for Relationships*. New York: Routledge.
- Carman, Taylor.** 2014. *Merleau-Ponty*. New York: Routledge.
- Cottone, Robert.** 2017. *Theories of Counseling and Psychotherapy: Individual and Relational Approaches*. New York: Springer Publishing Company.
- Crocker, Sylvia.** 2013. *A Well-Lived Life: Essays in Gestalt Therapy*. Cleveland: Gestalt Institute of Cleveland Press.
- Geller, Shari, in Leslie Greenberg.** 2012. *Therapeutic Presence: A Mindful Approach to Effective Therapy*. Washington: American Psychological Association.
- Gerjolj, Stanko.** 2007. Biographisch-ganzheitliches Lernen: ein Weg zur Dialogfähigkeit. V: Peter Hünermann, Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Dialogue and Virtue: Ways to Overcome Clashes of our Civilizations*, 247–261. Münster: Lit.
- . 2008. Geštaltpedagogika kot celostna pedagogika. V: Petra Javrh, ur. *Vseživljenjsko učenje in strokovno izrazje*, 139–148. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- . 2017. Holistic Approach and Experiential Faith Formation. V: Jadranka Garmaz in Alojzije Čondić, ur. *Challenges to Religious Education in Contemporary Society*, 91–102. Split: Crkva u svijetu.
- Lobb, Spagnuolo.** 2019. Teaching and Conducting Gestalt Research through the Istituto di Gestalt HCC Italy: Capturing the Vitality of Relationships in Research. V: Philip Brownell, ur. *Handbook for Theory, Research, and Practice in Gestalt Therapy*, 370–397. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Mann, David.** 2020. *Gestalt Therapy: 100 Key Points and Techniques*. New York: Routledge.
- O'Connor, Zena.** 2015. Color, Contrast and Gestalt Theories of Perception: The Impact in Contemporary Visual Communications Design. *Color Research and Application* 40, št. 1:84–93.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Spiritual Help for Persons Suffering from Depression. *Nova prisutnost* 18, št. 2:259–277.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682.
- Robine, Jean-Marie, in Elvira Duenas Jurado.** 2019. Use of Self in Practice. V: Philip Brownell, ur. *Handbook for Theory, Research, and Practice in Gestalt Therapy*, 303–340. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Stolorow, Robert.** 2011. *World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Wagemans, Johan, in Michael Kubovy.** 2012. A Century of Gestalt Psychology in Visual Perception: Perceptual Grouping and Figure-Ground Organization. *Psychological Bulletin* 12, št. 138:1172–1217.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 379—394

Besedilo prejeto/Received:09/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 316.74:272

DOI: 10.34291/BV2020/02/Globokar

© 2020 Globokar, CC BY 4.0

Roman Globokar

COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkev

COVID-19, the Nation State and the Social Doctrine of the Church

Povzetek: V odzivu na pandemijo COVID-19 so nacionalne države igrale ključno vlogo. Zdi se, da je proces globalizacije, ki je predvideval postopno zmanjševanje pomena nacionalnih držav, zašel v krizo. Pri iskanju razlogov za ponovno krepitev nacionalnih identitet v sodobnem globalnem kontekstu se bomo oprli na analizo, ki jo je objavil Francis Fukuyama v svoji zadnji knjigi *Identiteta*. Njegovo prepričanje je, da je nadaljnji razvoj demokratične družbe na globalni ravni, ki bo zagotavljal spoštovanje temeljnih človekovih pravic vseh ljudi, odvisen prav od obstoja nacionalnih držav. Podobno stališče zagovarja tudi družbeni nauk Cerkev, ki pri sodobnih globalnih izzivih – kot so varovanje okolja, migracije, obvladovanje pandemije – na podlagi načel subsidiarnosti in solidarnosti nacionalnim državam priznava pomembno vlogo pri zagotavljanju univerzalnega skupnega dobrega. Hkrati pa zavrača nacionalizem, ki poudarja egoistično skrb le za pripadnike lastnega naroda ter zanemarja vesoljno bratstvo in sestrstvo vseh ljudi.

Ključne besede: pandemija, globalizacija, nacionalna identiteta, subsidiarnost, skupno dobro, solidarnost, rezilientnost

Abstract: In the response to the COVID-19 pandemic, nation states played a key role. It seems that the process of globalisation, which foresaw a gradual reduction of the importance of nation states, has encountered a crisis. In searching for reasons for the resurgence of national identities in a modern global context, we will lean onto the analysis in Francis Fukuyama's newest book *Identity*. His belief is that the continued development of a democratic society on the global level, which will ensure the respect of fundamental human rights for everyone, depends especially on the existence of nation states. A similar viewpoint is shared by the social doctrine of the Church, which in modern global challenges, such as environmental protection, migrations, pandemic control, based on the principles of subsidiarity and solidarity, admits to nation states an important role in providing the universal common good. At the same time, however, he rejects nationalism which stresses egotistical care only for members of one's

own nation and neglects the universal brotherhood and sisterhood of all people.

Key words: pandemic, globalisation, national identity, subsidiarity, common good, solidarity, resilience

1. Uvod

V času krize pridejo močnejše do izraza določeni trendi, ki usmerjajo življenje družbe. Globalna kriza, povezana s širjenjem bolezni COVID-19, ki je praktično ustavila življenje po vsem svetu, je razkrila močne nacionalistične težnje v skoraj vseh državah po svetu. Prvi odziv na krizo je bil zapiranje državnih meja, omejevanje vstopa državljanom iz ogroženih držav, skrb za repatriacijo lastnih državljanov, nabava zaščitnih sredstev za lastno državo za vsako ceno in brez upoštevanja mednarodne solidarnosti. V stanju strahu so ljudje podpirali predvsem lastno nacionalno skupnost (Bieber 2020, 1; Woods idr. 2020). Tudi v državah EU ni bilo dosti drugače – Italija kot najbolj ogrožena država je ob začetku krize na solidarnost drugih evropskih držav upala zaman. Vsaka država se je skušala kar najbolje zaščititi znotraj svojih nacionalnih meja. Po eni strani se zdi takšen odgovor nerazumljiv, saj se je z globalno grožnjo, kot je pandemija bolezni COVID-19, mogoče soočiti samo na globalni ravni, torej z usklajenim delovanjem vseh držav. Po drugi strani pa je tak odziv v številnih državah odraz trenda zadnjih let. Poudarjanje lastne nacionalne identitete nasproti globalnemu povezovanju je prispevalo k zmagi Donalda Trumpa na predsedniških volitvah v ZDA 2016, k odločitvi prebivalcev Združenega kraljestva za izstop iz EU istega leta, k zmagam številnih drugih politikov na volitvah od Poljske in Madžarske do Indije in Filipinov, če navedemo samo nekatere države. Že ob t. i. ‚migrantski krizi‘ leta 2015 v EU ni bilo mogoče doseči skupnega dogovora, ampak je obveljala suverenost posameznih nacionalnih držav.

Vizija globalnega sveta, kjer nacionalne identitete ne bodo več igrale pomembne vloge, se je razblinila. Kriza, ki jo je povzročila pandemija COVID-19 in ki bo imela daljnosežne ekonomske in družbene posledice, predstavlja kritično točko za ponovni premislek o tem, kakšna je vloga nacionalne države znotraj celotne človeške družine. V prvem obdobju pandemije se je pri soočanju z najrazličnejšimi razsežnostmi problema okrepil primat nacionalnih držav, saj je v njihovem interesu zagotoviti zdravje, blagostanje in varnost lastnih državljanov. Zaradi pandemije globalizacija ni več očitna smer nadaljnjega razvoja človeštva, pa tudi nacionalizem se ne zdi več že presežen način političnega razmišljanja (Woods idr. 2020, 6). »(Začasen) vzpon države slabi neoliberalno paradigmo, po kateri lahko trg sam ureja ekonomske potrebe. Dejansko so države posredovale proti prostemu trgu, da bi poskrbele za svoje državljanke. Primat države tudi slabi globalno upravljanje in sodelovanje.« (Bieber 2020, 8)

Vemo, da bo svet po pandemiji COVID-19 drugačen, kot je bil pred njo. Ni še jasno, kam se bo obrnil razvoj na globalni ravni, prav tako tudi ne, kakšna bo pri-

hodnost EU, čeprav so njene članice po začetni razglašeni soglasje glede skupnega odziva na pandemijo dosegle (Evropska unija 2020). Pričakovati je soočenje dveh trendov: krepitev nacionalnih teženj na eni strani in spodbujanje globalne povezanosti na drugi. Iz dosedanjih izkušenj vemo, da naravne nesreče lahko bodisi prispevajo k večji povezanosti in solidarnosti med ljudmi in posameznimi državami bodisi sprožijo nove konflikte in napetosti (Bieber 2020, 3). To, kako se bodo države na pandemijo odzivale v nadaljevanju, bo odločilo, ali bo COVID-19 pomen nacionalne države okreplil ali oslabil (Woods idr. 2020, 12).

Tako krščansko izročilo kot tudi mednarodnopravni dokumenti poudarjajo, da ima vsaka človeška oseba neodtujljivo dostojanstvo in da smo vsi ljudje med seboj enakopravni (Saje 2019, 990). Temelj je torej edinost vseh ljudi, ki v principu onemogoča, da bi se katerakoli skupina ljudi postavljala nad drugo skupino. Zato je treba zavrniti vsako obliko nacionalizma v smislu večvrednosti določenega naroda v odnosu do drugih narodov. To ne pomeni, da nacionalna zavest pri oblikovanju posameznikove osebne identitete nima nobenega pomena – človek je družbeno bitje in tako pripada določenim skupnostim, kot so družina, lokalno okolje, narod, državna skupnost.

V članku bomo skušali naprej pojasniti, kakšno vlogo ima nacionalna identiteta za sodobnega človeka in zakaj je v sodobnem globalnem kontekstu prišlo do ponovnega vzpona nacionalizmov. Proces globalizacije je trčil ob najbolj temeljna občutja človeka, kot so občutek pripadnosti, občutek varnosti, zavest izvora in pomen priznanja. V kriznih trenutkih imajo ti občutki prednost pred racionalnostjo in pragmatičnostjo.

Nato bomo na podlagi družbenega nauka Cerkve (DNC) poskušali najti ravnovesje, ki bi upoštevalo nacionalno identiteto in hkrati podpiralo zavest o univerzalnem skupnem dobrem, ki presega zgolj nacionalne interese. V uvodu v plenarno zasedanje Papeške akademije za družbene vede leta 2019 je papež Francišek izjavil: »Cerkve z zaskrbljenostjo opazuje, da se skoraj po vsem svetu ponovno pojavljajo agresivne naravnosti do tujcev in vseh vrst migrantov ter da je v porastu nacionalizem, ki zanemarja skupno dobro.« (2019, 13) Razmišljali bomo, kako pri katoličanih in tudi pri drugih državljanih spodbuditi rezilientnost proti nacionalizmu, ki poudarja egoistično skrb samo za pripadnike lastnega naroda ter zavrača idejo o vesoljnem bratstvu in sestrstvu vseh ljudi. Rezilientnost razumemo kot zmožnost, da se ob delovanju neugodnih pritiskov ustrezno odzovemo in prilagodimo (Kiswarday 2013, 47). Gre za življenjsko odpornost, povezano s prožnostjo ob spremembah. Ne gre za zavračanje pomena nacionalne zavesti, ampak za njeno ustrezno oblikovanje, ki se je zmožno odzvati na izzive v sodobnem globalnem kontekstu.

2. Krepitev nacionalne identitete v globalnem kontekstu

Proces globalizacije, ki ga zaznamuje vedno večja medsebojna povezanost in soodvisnost vseh držav sveta, je presenetljivo sprožil krepitev nacionalne identitete,

s katero lokalne skupnosti odgovarjajo na izgubljanje svojega specifičnega izročila. Zagovorniki svobodnega globalnega trga so bili prepričani, da bodo gospodarski razlogi dovolj prepričljivi, da bodo ljudje presegli teritorialno pripadnost lastni državi in bo nadaljnji razvoj človeštva potekal v smeri oblikovanja globalne kozmopolitske skupnosti. A to se ni zgodilo. Že konec prejšnjega stoletja je Michael Ignatieff ugotovil: »Če pogledamo nazaj, vidimo, da smo žvižgali v temo. Zatirani se je vrnil in njegovo ime je nacionalizem.« (1994, 2) Natalie Sabanadze v svojem preglednem delu o odnosu med globalizacijo in nacionalizmom trdi, da med obema procesoma obstaja obojestransko koristno zaveznitvo. »Nacionalizem se kaže kot odziv in odgovor na ekonomske, politične, kulturne in psihološke učinke globalizacije na sodobne družbe.« (2010, 19) Po eni strani se zdi, da zaradi globalne prepletenosti gospodarskih povezav, internacionalizacije družbenih gibanj, migracij, hitrih in vsem dostopnih informacij, prevladujočih globalnih kulturnih vzorcev po vsem svetu, prevlade angleščine kot svetovnega jezika pomen nacionalnih držav in narodnih skupnosti v sodobnem svetu upada. Toda prav negotovosti, ki jih proces globalizacije prinaša na različnih ravneh (ekonomski, politični, kulturni), so sprožile različne oblike fundamentalističnih odgovorov, ki skušajo ljudem zagotoviti trdnost in jim dajejo identiteto (Vodičar 2009, 287). V tem smislu prav proces globalizacije prispeva h krepitvi nacionalne zavesti in oživljanju nacionalističnih teženj. Globalizacija naj bi po prepričanju Natalie Sabanadze generirala nacionalizem na štiri načine, ki se med seboj prekrivajo: 1) kot obrambno reakcijo; 2) kot obliko upora; 3) kot odgovor na vse večje potrebe po skupnosti, identiteti in pripadnosti; 4) kot vir smisla, ki zagotavlja skupno razumevanje in skupne vrednote (2010, 15–34).

Zastavlja se vprašanje, kakšen bo nadaljnji razvoj obeh tokov. Že pred pandemijo COVID-19 sta si stala nasproti dva pogleda. Prvi je predvideval, da bodo nacionalizmi postopoma izgubljali svojo moč, da se bo pomen nacionalnih držav zmanjševal in da bo nastala močna nadnacionalna povezava, kot jo zahteva logika globalizacije. Drugi pogled pa je trdil ravno nasprotno – da se bo nacionalizem kot odgovor na globalizacijske težnje le še krepil. Strinjamo se z Sabanadzejevo, da pravzaprav ne gre za nasprotujoča si, prej komplementarna procesa. »Njuno sobivanje ni boj, v katerem je le eden zmagovalec, drugi pa poraženec, ampak gre bolj za obojestransko koristno sobivanje dveh povsem združljivih teženj.« (169)

Podobnega mnenja je tudi ameriški politolog in politični ekonomist Francis Fukuyama. Bil je eden od protagonistov teze, da bosta liberalni kapitalizem in demokratizacija privedla do konca nacionalnih držav in konfliktnosti med različnimi ideologijami ter da bo se bo nadaljnji razvoj človeške zgodovine usmeril v oblikovanje svobodne globalne družbe. Leta 1992 objavil delo z naslovom *Konec zgodovine in zadnji človek*, v katerem zagovarja tezo, da predstavljata liberalna demokracija in kapitalizem končno stopnjo v zgodovini človeštva (Fukuyama 1992). Sámo tezo o koncu zgodovine je Fukuyama zagovarjal že februarja 1989 in v določeni meri pravilno napovedal padec komunizma v vzhodni Evropi ter širitev predstavniške demokracije, svobodnega trga in potrošniške miselnosti po vsem svetu. Vendar Fukuyama trideset let kasneje v svojem delu *Identiteta* ugotavlja, da je sodobni glo-

balni red v krizi, ker je pozabil na človekovo temeljno potrebo po priznanju (Fukuyama 2019). Prav na to zahtevo po priznanju se pri svoji kritiki globalizacije opirajo sodobna nacionalistična gibanja, saj na željo po priznanju ne morejo odgovarjati zgolj ekonomski razvoj in politične reforme.

Namen Fukuyamove knjige *Identiteta* je opozoriti na nevarnosti, ki jih na globalni ravni predstavlja vzpon populističnega nacionalizma v številnih državah, in hkrati poiskati vzroke, ki takšen trend na svetovni ravni porajajo. Mnoge je presemetila zelo odprta kritika predsednika Trumpa, saj je Fukuyama v preteklosti veljal za »močnega apologeta ameriškega neoliberalnega reda« (McManus 2019).

Fukuyama ugotavlja, da je liberalna demokracija pozabila na univerzalno človekovo danost, ki teži po priznanju svojega dostojanstva. »Težnja po priznanju svoje identitete združuje kot vodilni motiv veliko tega, kar se dandanes odvija v svetovni politiki.« (2019, 16) Fukuyama se pri tej diagnozi opira na Heglovo misel, da človeško zgodovino poganja naprej želja po priznanju. Edina racionalna rešitev bi za Hegla bilo univerzalno priznanje človekovega dostojanstva. »Porast identitete politike v modernih liberalnih demokracijah predstavlja eno od njenih glavnih groženj. Če se nam ne uspe vrniti k univerzalnemu priznanju človekovega dostojanstva, potem smo obsojeni na stalne konflikte.« (17) Volivci se odločajo za populistične politike zaradi občutka, da njihova identiteta ni v zadostni meri priznana in upoštevana.

Fukuyama v pojem identitete povezuje tri elemente: a) univerzalni vidik človekove osebnosti, ki teži k ‚priznanju‘ in ki ga Platon opredeljuje z izrazom *thymós*; b) novoveško razlikovanje med resničnim ‚notranjim‘ jazom ter zunanjim svetom družbenih pravil in norm; c) razširitev dostojanstva na vse ljudi brez razlike in s tem ‚enakopravnost‘ vseh ljudi. »Čeprav je *thymós* univerzalni vidik človeške narave, ki je obstajal od vedno, pa predstavlja prepričanje, da ima vsakdo od nas notranji jaz, ki zasluži spoštovanje, in da družba stori napako, če tega stanja ne prizna, sodoben pojav.« (41–42) Fukuyama je prepričan, da se pojem identitete, ki sicer temelji v *thymósu*, pojavi šele v novem veku. Modernizacija na področju gospodarstva je odprla številne nove možnosti za uresničitev življenja posameznikov. Njihova identiteta ni bila več določena vnaprej, kot je to veljalo v fevdalnem hierarhičnem redu, ampak je postala možnost izbire. Zaradi razvoja znanosti in tehnike so nastali povsem novi pogoji za življenje, ki posameznikom omogočajo, da si oblikujejo lastno identiteto (55).

Za antropološki temelj razumevanja identitete Fukuyama jemlje Platonovo delitev duše na tri dele. V sredino med miselnim in želelnim delom človeške duše Platon umešča *thymós*, kot strastni (razburljivi)¹ del duše.

»Je (razburljivi del duše) kaj drugega od miselnega dela ali pa je nekakšna oblika miselnega dela, tako da v duši ne obstajajo tri, ampak dve obliki: miselni in želelni (del duše)? Ali pa je tako, kot so polis držali skupaj trije

¹ Kocijančič prevaja *thymós* kot ‚razburljivost‘, opozarja pa, da je vsak slovenski prevod zgolj približek (2004, 372).

stanovi v njem /.../, tudi v duši obstaja ta tretji del, razburljiv, ki je po naravi pomočnik miselnega dela, če ga ne pokvari slaba vzgoja?» (Platon, *Država* IV, 440e–441a)

Thymós je bila lastnost vojakov, ki jim je pripadalo dostojanstvo, ker so posebej pripravljeni na boj, pogum in drznost. Če *thymós* ni nadzorovan, se izraža v nasilnem delovanju, če pa je pod nadzorom mišljenja, se usmerja v intenzivno obvladovanje želja (Kocijančič 2004, 373). *Thymós* je središče jeze in ponosa, je kraj, kjer človek presoja o vrednosti stvari. »*Thymós* je del duše, ki teži k priznanju.« (Fukuyama 2019, 41) Fukuyama je prepričan, da gre za univerzalno antropološko danost, zaradi katere se v človeku pojavi jeza, kadar doživlja ponižanje ali nespoštovanje. »Če boste deležni pozitivne sodbe, boste čutili ponos, če pa ne, boste občutili bodisi jezo (če boste menili, da ste podcenjeni), bodisi sram (če boste dojeli, da niste izpolnili pričakovanj drugih).« (36)

Človek kot posameznik in skupnosti ljudi težijo po enakopravnosti, kadar doživljajo, da so obrobni, nespoštovani in da so njihove pravice ogrožene. En vidik identitete se kaže v potrebi po tem, da bi bili drugim enakovredni, kar Fukuyama označuje s pojmom *isothymia*. Gre za identiteto kot zavest o skupni pripadnosti določene skupine ljudi, ki se bori za doseg svojih pravic (inkluzivnost). »V Evropi so začele družbe, ki so bile razdeljene v razrede, navadnim državljanom priznavati pravice, in narodi, ki so se skrivali v velikih kraljestvih, so si prizadevali za ločen in enakopraven status.« (40)

Drug vidik identitete pa se kaže v želji, da bi nas drugi priznali kot nekaj posebnega, da bi nam priznali nadvlado, kar Fukuyama imenuje *megalothymia*. Gre za identiteto kot željo po ohranitvi privilegijev nasproti drugim (ekskluzivnost). Tako veliko državljanov ni zadovoljnih s priznanjem enakih pravic priseljencem, ampak zahtevajo zase kot pripadnike določene skupine posebne privilegije (13–14).

Fukuyama opozarja, da se lahko legitimna želja po enakosti (da bi bili obravnavani enakopravno) hitro sprevrže v željo po nadvladi, kar se najbolj očitno kaže prav v različnih oblikah nacionalizmov in verskih fundamentalizmov (40). Prav tako se lahko neka skupina ljudi, ki je imela v družbi določene privilegije, počuti prikrajšana in nespoštovana, če si enak položaj želijo tudi drugi – in si prizadeva za priznanje svojega specifičnega statusa.

Od francoske revolucije dalje je v središču demokratičnih gibanj želja, da država priznava temeljno dostojanstvo – in sicer je ena frakcija zagovarjala priznanje dostojanstva posameznikom, druga frakcija pa priznanje dostojanstva skupnostim.

Prva frakcija je izhajala iz predpostavke, da so vsi ljudje rojeni svobodni in da so zaradi svojega hrepenenja po svobodi enakovredni, zato morajo vse politične institucije zasledovati cilj ohranjanja svobode posameznikov. V središču je varovanje avtonomije vsakega državljana, kar pa lahko vodi do pretiranega individualizma, ki povsem zanemari skupne vrednote (70–76). »Ko izgine trdno skupno moralno obzorje in ga nadomesti kakofonija vrednotnih sistemov, ki tekmujejo med seboj, velika večina ljudi ni ravno navdušena nad svojo na novo odkrito svo-

bodo odločanja. Nasprotno, počutijo se skrajno negotovo in odtujeno, ker ne poznajo več svojega lastnega jaza.« (76–77) Fukuyama želi poudariti, da je človek družbeno bitje in da zaradi pretiranega individualizma lahko zapade v krizo identitete, kar ga posledično vodi v iskanje skupne družbene identitete, »ki bo posameznike ponovno povezala v družbeno skupino in bo ponovno vzpostavila jasno moralno obzorje« (77). To psihološko dejstvo naj bi bilo podlaga za vzpon nacionalizmov.

Druga frakcija pa je poudarjala pomen nacionalnih skupnosti ter zagovarjala svobodo in emancipacijo narodov. Ko se nacionalne države vzpostavijo, želijo varovati svojo državo pred tujci oz. si podrediti druge narode. Vzpon izključujočih nacionalizmov je po Fukuyamovem mnenju pripeljal do številnih konfliktov in tragedije obeh svetovnih vojn (77–78).

Že v izhodišču sodobne zavesti o identiteti in dostojanstvu je prišlo do napetosti med univerzalisti (Luther, Rousseau, Kant, Hegel), ki so zagovarjali enakost dostojanstva vseh ljudi zaradi njihove notranje svobode, in tistimi, ki so zagovarjali poseben pomen narodne in verske identitete. Tako je npr. Herder sprejemal razsvetljensko idejo o enakosti vseh ljudi, hkrati pa zagovarjal mnenje, da je vsaka človeška skupnost enkratna in da se loči od drugih skupnosti. Vsak narod naj bi imel svoje posebne navade in izročila, ki jih je treba spoštovati. Na navade posameznih ljudstev naj bi močno vplivala podnebje in geografija, zato naj bi imel narod svoj lastni izraz (80–82).

Fukuyama sicer priznava veljavnost obeh temeljnih predpostavk globalnih kozmopolitov – 1) da so razsežnosti sodobnih gospodarskih in okoljskih problemov globalne in je zato tovrstne probleme treba reševati na globalni ravni; 2) da obstaja temeljna enakost vseh ljudi, ki zahteva globalno spoštovanje univerzalnih človekovih pravic. Ne strinja pa se s tezo globalnih kozmopolitov, da ti dve predpostavki vodita v preseganje nacionalne identitete in državne suverenosti, ki naj bi ju bilo treba nadomestiti s kozmopolitsko zavestjo in transnacionalnimi institucijami. Prepričan je namreč, da lahko »vzpostavimo mednarodni red na podlagi nacionalnih držav in da najdemo ustrezno nacionalno identiteto znotraj teh držav« (166). Dosedanje izkušnje so pokazale, da se mednarodne organizacije z globalnimi problemi niso sposobne učinkovito spopadati, temveč imajo pri tem še vedno ključno vlogo nacionalne države. Učinkovito sodelovanje med državami sicer lahko vodi k odpovedi določenemu delu suverenosti zaradi skupnih interesov, kot se to dogaja v procesu oblikovanja EU.

Rešitev ni v odpovedi identiteti, temveč v priznavanju identitet posameznim skupinam in v oblikovanju skupne nacionalne identitete. Identiteta nacionalne države temelji na skupni pripovedi zgodovine, na skupni kulturi in skupnih vrednotah (Vodičar 2011, 81). Država tudi opredeljuje uradni jezik oz. uradne jezike ter oblikuje izobraževalni sistem, ki mladim posreduje določen način vzgoje. Fukuyama meni, da nacionalna država ne temelji nujno na izključujočem etnonacionalizmu. »Nacionalne identitete lahko gradijo na liberalnih in demokratičnih političnih vrednotah kot tudi na skupnih izkušnjah, ki predstavljajo vezno tkivo za

cvetoče raznolike skupnosti.« (Fukuyama 2019, 155–156) Kot primere takšnih držav navaja Indijo, Francijo, Kanado in ZDA. Za ohranjanje politične stabilnosti je čut nacionalne identitete pomemben zaradi več razlogov – Fukuyama jih navaja šest: 1) fizična varnost, 2) kakovost upravljanja države, 3) gospodarski razvoj, 4) širitev zaupanja, 5) socialna država, 6) liberalna demokracija² (156–158).

Nacionalne države so torej po Fukuyamovem prepričanju za blagostanje, sožitje in razvoj demokracije v globalnem svetu pomembne. Poleg tega odgovarjajo na temeljno človeško potrebo po priznanju in pripadnosti; pri tem se zastavlja vprašanje, na podlagi česa se nacionalna identiteta oblikuje.

Kot trdi Stres, člane naroda povezujejo med seboj objektivni in subjektivni dejavniki. »Objektivni dejavniki so skupni rodovni izvor, skupen jezik, zgodovina, kultura, pogosto tudi religija in ozemlje, na katerem živi. Subjektivni dejavnik pa je volja pripadati tej skupnosti, da bi skupaj skrbeli za skupno dobro in ohranili svojo kulturno identičnost.« (2018, 560) Glede na to, katerim prvinam se daje večji poudarek, prihaja do razlikovanja med ‚kulturnim‘ in ‚političnim‘ pojmovanjem naroda. Prvo je bolj značilno za Vzhodno in Srednjo Evropo, kjer se poudarja pripadnost skupni kulturi, rodu in jeziku, medtem ko je drugo bolj značilno za zahodnoevropsko miselnost – kjer je v središču zavest svobodnih državljanov, da želijo pripadati določeni družbeni in politični skupnosti.

Kot smo že omenili, se zavest o nacionalni identiteti na političnem področju razvije šele v 18. in 19. stoletju, zato so ‚modernisti‘ prepričani, da je narod izključno moderni pojem, »produkt kapitalizma, birokracije in utilitarizma« (Peteani 2013, 21). Takemu pogledu nasprotujejo ‚primordialisti‘, ki so prepričani, da je narod nekaj tako naravnega kot družina, jezik ali celo človeško telo. Izpostavljajo objektivne in kulturne dejavnike (jezik, rasa, pleme, ozemlje, religija), ki člane skupine povezujejo med seboj in jih ločujejo od drugih (20–21). Nekakšno vmesno pozicijo med obema pogledoma pa daje ‚simbolični‘ pristop sociologa Anthonyja Davida Smitha, ki zagovarja povezavo med narodi v moderni dobi in etničnimi skupinami iz antične dobe. Poseben pomen pri oblikovanju nacionalne identitete pripisuje zgodovini, mitom, spominom, vrednotam in simbolom. Pomembno je, da člani določenega naroda obnavljajo pripovedi o skupni preteklosti, ki imajo svoj konstitutiven pomen za sedanjost in prihodnost. (21–25)

Fukuyama pri razmišljanju o pomenu nacionalne identitete za prihodnost liberalne demokracije v globalni družbi daje prednost subjektivnim dejavnikom in zagovarja oblikovanje »inkluzivne nacionalne identitete« (2019, 171). Taka oblika nacionalne identitete naj bi ustrezala sedanji zelo raznoliki družbeni stvarnosti in bi omogočala vključevanje in asimilacijo novih priseljencev. Narodi zanj niso primarno biološke danosti, pač pa dinamični družbeni konstrukti, ki svojim članom dajejo določeno identiteto. »Državljanstvo ima dve plati. Državljanom zagotavlja pravice, ki jih mora oblast varovati, hkrati pa jim nalaga tudi dolžnosti, še posebej dolžnost lojalnosti do načel in zakonov države.« (177) Fukuyama je kritičen do

² Liberalna demokracija temelji na implicitni pogodbi med državljanji in vlado ter državljanji med seboj. »Če državljanji ne verjamejo, da so del iste skupnosti, sistem ne more delovati« (Fukuyama 2019, 158).

držav EU, ki naj bi priseljencem pridobivanje državljanstva zelo oteževale – sam meni, da bi moralo sodobno pojmovanje naroda upoštevati *ius soli*, ki določa, da je vsakdo, ki je na ozemlju neke države rojen, tudi avtomatično njen državljan. Takšno ureditev poznajo med drugim ZDA, Avstralija, Kanada. Nasprotno pa države, ki upoštevajo tradicionalni *ius sanguinis*, dodeljujejo državljanstvo glede na izvor posameznika. Poleg Nemčije, Avstrije, Švice, Japonske, Južne Koreje in številnih drugih spada med te države tudi Slovenija.³ Fukuyama je prepričan, da Evrope ne ogrožajo migranti, ampak politične reakcije nacionalnih držav, ki so se zoperstavile priseljevanju in kulturni raznolikosti. Pri tem pa rešitev ne vidi v zavračanju nacionalne identitete. »Nasprotno, nacionalne identitete je treba zavestno oblikovati tako, da se bo okrepil občutek demokratične in odprte družbe.« (182) Gre torej za to, da so nacionalne države za sprejemanje novih državljanov odprte, ti pa so hkrati dolžni sprejeti določene vrednote in kreposti, ki podpirajo demokratično ureditev in spoštovanje dostojanstva vsakega človeka. Spodbujanje nacionalne identitete za Fukuyamo ne pomeni podpiranja etnonacionalizma oz. sklicevanja na svoj izvor in svojo kulturo, ampak zavestno odločitev posameznika, da želi pripadati določeni državni skupnosti, sprejeti določene skupne vrednote in živeti v skladu z določenim načinom življenja.

Dejstvo je, da proces globalizacije potrebe po nacionalni identiteti ni izkoreninil, pač pa nacionalistične težnje celo okrepil, kar se kaže tudi v zadnji krizi, povezani s pandemijo COVID-19. Analiza ameriškega politologa Fukuyame kaže na antropološko ozadje človekove potrebe po identiteti, ki je zaznamovano z željo po priznanju lastnega dostojanstva. Kadar se posamezniki in skupnosti čutijo zapostavljene, izkoriščane, ogrožene, se v njih okrepi želja po pripadnosti skupini, ki bo te krivice in nepravilnosti odpravila. Populistični voditelji strahove posameznikov izkoriščajo in obljublajo varnost znotraj svojih ograjenih (ali celo obzidanih) meja. Papež Frančišek je voditelje držav večkrat pozval, naj ne gradijo zidov, ampak mostove. V nadaljevanju bomo predstavili pogled katoliškega družbenega nauka na vlogo narodov in nacionalnih držav pri zagotavljanju globalnega skupnega dobrega.

3. Družbeni nauk Cerkve o vlogi nacionalne identitete

V času pandemije papež Frančišek v svojih govorih neutrudno poziva h globalni solidarnosti in odgovornosti (Comodo 2020). V prvi splošni avdienci po izbruhu pandemije 2. septembra 2020 je izpostavil ključno vprašanje za življenje sveta po pandemiji: »Ali bomo šli naprej po poti solidarnosti ali pa bodo stvari še slabše?« Nato je vernike spodbudil k solidarnosti: »Sredi krize nam solidarnost, ki jo vodi vera, omogoča, da Božjo ljubezen spremenimo v našo globalizirano kulturo, ne z gradnjo stolpov ali zidov – koliko zidov se danes zida –, ki ločujejo in se potem

³ »V Sloveniji velja načelo krvne zveze, kar pomeni, da otrok pridobi državljanstvo ob rojstvu in prevzema državljanstvo po starših, ne glede na kraj rojstva.« (GOV.SI 2020) Pogoj za redno naturalizacijo je znanje slovenskega jezika.

zrušijo, ampak s tkanjem skupnosti in s podpiranjem procesov rasti, ki je zares človeška in trdna.» (Frančišek 2020a)

Pri tem ne gre zgolj za odziv na trenutno kritično stanje, ampak pravzaprav za dolgoročni program, ki si ga je načrtal že na začetku pontifikata. Papež izhaja iz koncilskega načela o univerzalni namembnosti dobrin ali kot je zapisano v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, »da so zemeljske dobrine določene za vse ljudi« (GS, § 69). Prioritetno skrb za univerzalno skupno dobro in preseganje egoizma na osebni, lokalni in nacionalni ravni je papež Frančišek močno poudarjal že na področju varovanja okolja in odnosa do migrantov. V okrožnici „Laudato si’“ je okrcal tiste države, ki niso podprle novih mednarodnih dogovorov na področju varovanja okolja: »Mednarodna pogajanja ne morejo ustrezno napredovati zaradi stališč držav, ki lastne nacionalne koristi ščitijo bolj kakor splošno skupno dobro.« (LS, § 169) Vsi ljudje bi morali bolj krepiti globalni pogled, da je zemlja naš skupni dom in da si prizadevamo za solidarni humanizem z vsemi (Petkovšek 2019, 21–25). »Medsebojna odvisnost nas obvezuje, da mislimo na en sam svet, na skupni načrt.« (LS, § 164) Za odgovornejši in učinkovitejši celostni odgovor na izzive varovanja okolja ter izkoreninjenja revščine na našem planetu bi potrebovali močnejše in učinkovitejše mednarodne organizacije (LS, § 175). O tem je pisal že papež Benedikt XVI.:

»Za vodenje svetovnega gospodarstva, za ozdravitev gospodarstva, ki ga je prizadela kriza, za preprečevanje njenega poslabšanja in morebitne večje neuravnovešenosti, za uresničevanje popolne razorožitve, varne prehrane in miru, za zagotavljanje zaščite okolja in za urejanje migracijskih tokov je nujno potrebna svetovna politična oblast, o kateri je govoril že moj predhodnik, Janez XXIII.« (CIV, § 67)

Nobenega dvoma ni, da družbeni nauk Cerkve spodbuja prizadevanja za univerzalno skupno dobro in globalno solidarnost ter zavrača poudarjanje nacionalnih interesov pred univerzalnim skupnim dobrim. Vendar to ne pomeni, da ne vidi pomena v ohranjanju narodnih identitet in v vlogi nacionalnih držav za reševanje globalnih izzivov. V posinodalni apostolski spodbudi Ljubljena Amazonija papež Frančišek izpostavlja pomen identitete posameznih ljudstev in narodov ter opozarja na nevarnost, da bi posamezne kulture, ki so nosilke modrosti številnih preteklih rodov, izginile. Papež Frančišek se izrecno zoperstavi sodobni porabniški viziji sveta, ki želi kulturno raznolikost oslabiti. »Če hočemo preprečiti dinamiko človeškega osiromašenja, moramo ljubiti korenine in zanje skrbeti, saj so izhodišče, ki nam omogoča, da se razvijemo in odgovorimo na nove izzive.« (QAm, § 33) Zavest o lastnih koreninah človeku daje moč za nadaljnjo rast in za dialog z drugimi, v katerem vsakdo spoznava tudi svoje omejitve. Ne gre torej za spodbujanje statične identitete, ki bi se zapirala vase in skušala trajno ohraniti stare oblike življenja ter bi zavračala vsako spremembo. »Istovetnost in dialog nista sovražnika. Kulturna istovetnost sama je zakoreninjena in se bogati v dialogu z drugačnimi in pristno ohranjanje ni osamitev, ki osiromaši.« (QAm, § 37) Vidimo lahko, da je papež Frančišek po eni strani zelo pozoren do posameznih narodov in ljudstev v

njihovi identiteti in da pojmuje raznolikost kultur kot »zakladnico človeštva« (LS, § 144), po drugi strani pa stalno poudarja notranjo povezanost in soodvisnost vseh ljudi, ki vse zavezuje h globalni solidarnosti in odgovornosti (Platovnjak 2019b, 81–90). Že „Kompandij družbenega nauka Cerkve“ išče ravnovesje med nacionalnim in globalnim: »Mednarodna ureditev zahteva ravnotežje med posebnim in splošnim, k čemur so poklicani vsi narodi, ki jim je prva skrb živeti v miru, spoštovanju in solidarnosti z drugimi narodi« (KDNC, § 157).

Opisana vidika – poudarjanje nacionalne identitete in globalne solidarnosti – se sicer ne izključujeta, vendar pa se v kritičnih situacijah tudi znotraj cerkvenih stališč kažejo različni poudarki. Za ponazoritev si oglejmo izjavi poljske in nemške škofovske konference o vlogi naroda pri zagotavljanju skupnega dobrega.

Poljska škofovska konferenca je leta 2017 objavila izjavo z naslovom Krščanska oblika domoljubja (Konferenca Episkopatu Polski 2017), v katerem je oživetev domoljubnega vedenja na Poljskem označila kot ‚zelo pozitiven pojav‘. Prav tako pozdravlja krepitev nacionalne zavesti. Kot negativno pa označuje vedenje, ki zaradi egoističnih razlogov domoljubju nasprotuje. Eno nevarnost vidijo škofije v individualnem egoizmu, ki se kaže v ravnodušnosti do narodne usode in v skrbi posameznikov zgolj za lastne interese. Druga nevarnost pa je po prepričanju škofov nacionalni egoizem oz. nacionalizem, ki spodbuja občutek večvrednosti in se zapira pred odnosi z drugimi narodnimi skupnostmi (Pozielný 2018, 426–428). Pri razlagi, kaj je pravo domoljubje, se poljski škofje opirajo na bogato izročilo družbenega nauka Cerkve, še prav posebej pa na papeža Janeza Pavla II. V svojem govoru pred generalno skupščino Združenih narodov je ta leta 1995 poudaril razliko med nezdravim nacionalizmom, ki druge narode zaničuje, in pravim domoljubjem, ki blagostanja svojega naroda nikoli ne išče na račun drugih (Janez Pavel II. 1995).⁴ Lahko bi rekli, da je po njihovem prepričanju pravo domoljubje najboljši način za spodbujanje rezilientnosti proti nezdravemu nacionalizmu – vzgoja za ljubezen do domovine naj bi namreč mlade obvarovala, da bi postali sovražni in nestrpni do drugih narodov. Mnogi poljski teologi so dokument pozdravili kot pomemben impulz za soočenje vernikov s sodobnimi izzivi (Gočko 2017; Zadykowicz 2017; Podzielný 2018).

Drugačen poudarek najdemo v dokumentu „Krepiti zaupanje v demokracijo“, ki sta ga leta 2019 skupaj izdala Nemška škofovska konferenca in Svet Evangeličanske cerkve v Nemčiji. V odzivu na vedno močnejše populistične težnje na globalni ravni voditelji nemških kristjanov enotno pozivajo h krepitvi demokratičnih institucij na mednarodni ravni, ki bi imele pri reševanju sodobnih globalnih izzivov tudi dejansko moč. Zato podpirajo krepitev EU kot nadnacionalne združbe v smislu multilateralnosti, subsidiarnosti in solidarnosti. »Evropska unija temelji na skupnih vrednotah. Samo sebe razume kot skupnost svobode, prava in solidarnosti.« (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Kirchenamt der EKD 2019, 11)

⁴ Že v svojem govoru leta 1980 pred skupščino Unesca v Parizu je na podlagi izkušnje poljskega naroda poudaril, da je narodna kultura »trdna prvina človeškega izkustva«, ki omogoča temeljno suverenost družbe, po kateri človek postaja »človek v najvišjem smislu suveren« (Janez Pavel II. 1980). Še bolj poglobljeno spregovori o narodu in kulturi v svoji knjigi *Spomin in istovetnost* (Janez Pavel II. 2004, 85–94).

EU je zanje predvsem zveza državljanek in državljanov, ki morajo prevzeti odgovornost za skupno dobro na nacionalni, evropski in globalni ravni. V skladu z načelom ‚prednostne odločitve za uboge‘ in svetopisemske drže gostoljubnosti do tujcev zagovarjajo odprto politiko do beguncev in migrantov, pri čemer ne zanemarjajo strahov in negotovosti, ki jih je v Nemčiji sprožil velik val priseljevanja v zadnjih letih. Priznavajo, da so vprašanja o lastni domovini in identiteti legitimna, »vendar so težnje po kulturni izolaciji nevarne« (20) tako za avtohtone prebivalce kot za priseljence. Predlagajo model integracije, ki jo razumejo kot obojestranski izziv. Domačini se morajo navaditi večje raznolikosti in od priseljencev ne smejo zahtevati kulturne asimilacije. Priseljenci pa se morajo vključiti v zgodovinsko-kulturni značaj države, kjer želijo prebivati. Zlasti se od njih zahteva, da sprejmejo načela svobodne demokratične države. »K temu spadajo enako spoštovanje vsakega človeka ne glede na spol in spolno usmerjenost, strpnost do drugače mislečih, spoštovanje političnega soočenja kot načina reševanja problemov in še veliko več.« (38) Zaradi zaznamovanosti z nacionalno zgodovino voditelji največjih nemških Cerkev odločno zavračajo vsako obliko rasne, verske in nacionalne diskriminacije in pravo rešitev vidijo v krepitvi demokracije. »Zavezani smo univerzalnim človekovim pravicam in humanitarnim obveznostim, ki iz njih izhajajo za Nemčijo in Evropo. Sožitje ljudi različnega porekla in kulturnega okolja vidimo kot pridobitev in priložnost.« (47) Po njihovem prepričanju je najboljša oblika rezilientnosti proti nacionalizmu poudarjanje univerzalnih človekovih pravic in krepitev nadnacionalnih institucij.

Družbeni nauk Cerkev pri vseh družbenih vprašanjih – tudi pri vprašanju naroda in nacionalne države – ne ponuja dokončnih odgovorov, ki bi veljali v vseh družbenih okoljih in v vseh časih, ampak daje osnovna etična načela (dostojanstvo človeške osebe, skupno dobro, solidarnost, subsidiarnost, skrb za stvarstvo, prednostna odločitev za uboge), ki jih je treba pri iskanju rešitev v konkretnih situacijah upoštevati. Tako pri družbenem nauku Cerkev v ‚ožjem‘ pomenu besede, ki vključuje uradni nauk Katoliške Cerkev, kakor ga razlagajo papeži, koncili, rimske kongregacije in škofje, kot pri družbenem nauku Cerkev v ‚širšem‘ pomenu besede, ki zajema tudi razmišljanja teologov in drugih kristjanov o družbenih vprašanjih, je ob interpretaciji družbenih vprašanj vpliv kulturnega okolja na posameznega misleca viden in opazen. Podobno velja tudi za izjave škofovskih konferenc.

Kljub različnim poudarkom obstajajo določeni skupni elementi, ki določajo pogled Katoliške cerkve na odnos med univerzalnim in nacionalnim skupnim dobrim. Cerkev je univerzalna skupnost Jezusovih učencev in kot taka presega narodne, kulturne in državne meje. Kot taka je poklicana, da v sodobnem svetu s svojo pripovedjo odrešenjske zgodovine spodbuja in gradi edinost ter medsebojno povezanost vsega človeškega rodu. »Cerkev je torej novo vesoljno ljudstvo, v katerem je odpravljena vsakršna diskriminacija, kot vabilo vsem narodom, da premagajo sovraštvo in razvijejo zavest o temeljni edinosti.« (Minnerath 2020, 77) Cerkev je v službi širjenja Božjega kraljestva, ki predstavlja nov način življenja, kjer se vsi ljudje med seboj priznavajo kot bratje in sestre, k izgradnji novega sveta pa vsako prispeva svoj delež (Platovnjak in Svetelj 2019, 678–680).

Središče družbenega nauka Cerkve je načelo ‚dostojanstva‘ vsake človeške osebe. »Ni človek zaradi naroda in kulture, temveč sta narodnost in kultura le izraz in način njegove transcendentne osebnosti.« (Stres 1989, 56) Človek kot posameznik se razvija, živi znotraj določenega kulturnega konteksta in je po eni strani deležen skupnega dobrega, po drugi strani pa to ‚skupno dobro‘ tudi sam ustvarja (Platovnjak 2019a, 77–82). V tem kontekstu prideta do izraza še drugi dve temeljni načeli družbenega nauka Cerkve, in sicer ‚subsidiarnost‘ ter ‚solidarnost‘. Ti dve načeli sta za opredelitev pomena vloge nacionalne države v globalnem kontekstu še posebej pomembni.

Načelo ‚subsidiarnosti‘ po eni strani avtonomijo posameznih nacionalnih držav poudarja, po drugi strani pa preprečuje njihovo absolutizacijo. »Človeške osebe pripadajo človeštvu, čeprav ohranjajo tudi močan občutek pripadnosti svojim narodom. Poleg naroda pripadamo človeški vrsti.« (Minnerath 2020, 79) Univerzalno skupno dobro mora biti obzorje, znotraj katerega si ustrezne avtoritete na različnih ravneh prizadevajo za doseganje (lokalnega, nacionalnega) skupnega dobrega. Nacionalne države se zato pri zagotavljanju skupnega dobrega ne smejo zapirati same vase. Strinjamo se z nadškofom Minnerathom, ko razlaga vlogo nacionalnih držav v globalnem kontekstu tako: »Potrebujemo odgovorne ljudi, ki bodo razumeli, da z zavračanjem nacionalizma in deljenjem suverenosti pripravljajo boljšo prihodnost za vse.« (79) Zaradi takega pogleda na nacionalno državo in oblikovanje nadnacionalnih zvez je po prepričanju Minneratha družbeni nauk Cerkve vseskozi podpiral oblikovanje EU, ki deluje po načelu subsidiarnosti. »Načelo subsidiarnosti ni grožnja, ampak zagotovilo za preživetje nacionalnih držav. Zaprte vase bi bile nemočne pred novimi svetovnimi silami. Združene v tem, kar je potrebno, pa si bodo zagotovile, da se bo njihov glas slišal.« (80) Podobno kot družbeni nauk Cerkve tudi sodobni komunitarizem poudarja pomen subsidiarnosti in zagovarja dopolnjevanje različnih družbenih ravni. Pozitiven odnos do naroda ne nasprotuje globalni pozornosti, ampak se obe ravni dopolnjujeta (Bahovec 2015, 342–343).

Subsidiarnost zagotavlja avtonomijo in demokratično participacijo ter na operativni ravni omogoča, da se skupni cilji lažje uresničujejo in implementirajo na posameznih ravneh. Načelo subsidiarnosti tako zagotavlja spoštovanje lokalnih in nacionalnih identitet ter njihove avtonomije, hkrati pa razodeva, da nacionalne države zaradi prepletenosti gospodarskega trga, mednarodnih povezav, okoljskih vplivov ipd. same pogosto ne morejo več odgovarjati na potrebe skupnega dobrega svojih državljanov, ampak morajo sodelovati z drugimi.

Z izkušnjo slednjega je povezano načelo ‚solidarnosti‘, ki ga pri soočanju s pandemijo COVID-19, kot smo obširneje predstavili že zgoraj, zelo poudarja sedanji papež Frančišek. Frančišek je že v svoji prvi apostolski spodbudi „Evangelii gaudium“ izpostavil medsebojno povezanost in soodvisnost vseh ljudi ter potrebo po pravični razdelitvi dobrin znotraj ‚globalne vasi‘. »Beseda ‚solidarnost‘ se je nekoliko obrabila in jo včasih razlagajo napačno, a označuje veliko več kakor samo priložnostna velikodušna dejanja. Zahteva, da ustvarimo novo miselnost, ki razmišlja občestveno in daje prednost življenju vseh. Dobrin si ne smejo prilasčati samo nekateri.« (EG, § 188)

4. Zaključek

V prispevku smo skušali prikazati razloge za krepitev nacionalnih identitet v času pandemije COVID-19. Ugotovili smo, da gre za močnejši simptom dolgotrajnejšega procesa poudarjanja partikularnih identitet nasproti globalizacijskim in univerzalističnim težnjam. V veliki meri delimo mnenje, izhajajoče iz analize ameriškega politologa Fukuyame – ta ugotavlja, da je vsakemu človeku vrojeno hotenje po priznanju in pripadnosti, ki se v določeni meri izraža tudi na iracionalen način. Zastavlja pa se nam vprašanje, ali opredelitev nacionalnosti, ki upošteva zgolj zavestno željo po pripadnosti določeni skupnosti, to človekovo hrepenenje (*thymós*) po pripadnosti lastni skupnosti in domačnosti izpolnjuje v zadostni meri. Družbeni nauk Cerkve sicer za odnos med nacionalnim in univerzalnim skupnim dobrim končnih političnih rešitev ne daje – daje pa osnovna etična načela, na podlagi katerih lahko iščemo odgovore. Rešitev ni v odpovedi nacionalni identiteti, ampak spodbujanju nacionalnih zavesti, ki bodo predpostavljale splošne človekove pravice za vse ljudi in bodo svoje legitimne nacionalne interese vedno uresničevale znotraj obzorja univerzalnega skupnega dobrega.

Krajšave

- CIV** – Benedikt XVI. 2009 [Caritas in veritate].
GS – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1995 [Gaudium et spes].
EG – Frančišek 2014 [Evangelii gaudium].
LS – Frančišek 2015 [Laudato si’].
QAm – Frančišek 2020b [Querida Amazonia].
KDNC – Papeški svet Pravičnost in mir 2007 [Kompendij družbenega nauka Cerkve].

Reference

- Bahovec, Igor.** 2015. Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:335–346.
- Benedikt XVI.** 2009. Ljubezen v resnici [Caritas in veritate]. Ljubljana: Družina.
- Bieber, Florian.** 2020. Global Nationalism in Times of the COVID-19 Pandemic. *Nationalities Papers*, 1–13. doi.org/10.1017/nps.2020.35 (pridobljeno 23. 8. 2020).
- Comodo, Vincenzo.** 2020. L’invito di Francesco a ripensare la solidarietà. *Vita*, 1. 4. <http://www.vita.it/it/article/2020/04/01/invito-di-francesco-a-ripensare-la-solidarieta/154804/> (pridobljeno 25. 8. 2020).
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1995. Cerkvev v sedanjem svetu [Gaudium et spes]. Pastoralna konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 570–667. Ljubljana: Družina.
- Evropska unija.** 2020. Skupni odziv EU na COVID-19. https://europa.eu/european-union/coronavirus-response_sl (pridobljeno 26. 8. 2020).
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii Gaudium]. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Hvaljen, moj Gospod [Laudato si’]. Ljubljana: Družina.
- . 2019. Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences. V: Vittorio Hösle in Marcelo Sánchez Sorondo, ur. *Nation, State, Nation-State: the Proceedings of the 22nd Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, 12–16. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

- . 2020a. Ali gremo po poti solidarnosti ali pa bodo stvari še slabše? *Vatican News*, 2. 9. <https://www.vaticannews.va/sl/papez/news/2020-09/papez-ali-gremo-po-poti-solidarnosti-ali-pa-bodo-stvari-slabse.html> (pridobljeno 2. 9. 2020).
- . 2020b. Ljubljena Amazonia [Querida Amazonia]. Ljubljana: Družina.
- Fukuyama, Francis.** 1992. *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton.
- . 2019. *Identität: Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Janez Pavel II.** 1980. Discorso all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura. Unesco. Pariz, 2. 6. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html (pridobljeno 21. 6. 2020).
- . 1995. Messaggio di Giovanni Paolo II all'assemblea generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° di fondazione. New York, 5. 10. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html (pridobljeno 21. 6. 2020).
- . 2005. *Spomin in istovetnost: pogovori na prelomu tisočletij*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Gocko, Jerzy.** 2017. Reaktionen der Kirchen auf Populismus: ein Blick aus der Perspektive der Kirche in Polen. *Roczniki teologiczne* 14, št. 3:63–77.
- GOV.SI.** 2020. Državljanstvo. <https://www.gov.si/teme/drzavljanstvo/> (pridobljeno 26. 8. 2020).
- Ignatieff, Michael.** 1994. *Blood and Belonging*. London: Vintage.
- Kiswarday, Vanja Riccarda.** 2013. Analiza koncepta rezilientnosti v kontekstu vzgoje in izobraževanja. *Andragoška spoznanja* 19, št. 3:46–64.
- Kocijančič, Gorazd.** 2004. Opombe k dialogom in pismom. V: *Platon: Zbrana dela*. Zv. 2, 11–643. Celje: Mohorjeva družba.
- Konferencja Episkopatu Polski.** 2017. Chrześcijański kształt patriotyzmu. <https://episkopat.pl/chrzescijanski-ksztalt-patriotyzmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-spolecznych/> (pridobljeno 21. 8. 2020).
- McManus, Matt.** 2019. Francis Fukuyama's 'Identity': A Book Review. *Areo*, 25. 9. <https://areo-magazine.com/2019/09/25/francis-fukuyama-identity-a-book-review/> (pridobljeno 26. 8. 2020).
- Minnerath, Roland.** 2020. Nation, State, Nation-State and the Doctrine of the Catholic Church. V: Vittorio Hösle in Marcelo Sánchez Sorondo, ur. *Nation, State, Nation-State: The Proceedings of the 22nd Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, 70–82. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij Družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Peteani, Loredana.** 2013. *Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Platon.** 2004. Država. V: *Platon: zbrana dela*. Zv. 1, 989–1252. Prevedel G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682.
- Platovnjak, Ivan.** 2019a. The Role of (Christian) Spirituality in the Economy in the Light of Laudato si'. *Synthesis Philosophica* 67, št. 1:73–86.
- . 2019b. The Ecological Spirituality in the Light of Laudato si'. *Nova prisutnost* 17, št. 1:75–91.
- Podzielný, Janusz.** 2018. Christliche Gestalt des Patriotismus aus der Sicht der Polnischen Bischofskonferenz. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 51, št. 2:426–434.
- Sabanadze, Natalie.** 2010. *Globalization and Nationalism: The Cases of Georgia and the Basque Country*. Budapest: Central European University Press. <http://books.openedition.org/ceup/556> (pridobljeno 23. 8. 2020).
- Saje, Andrej.** 2019. Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:989–1000.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Kirchenamt der EKD.** 2019. *Vertrauen in die Demokratie stärken: ein Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz.
- Stres, Anton.** 1989. *Med Bogom in cesarjem*. Ljubljana: Družina.
- . 2018. *Leksikon filozofije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Vodičar, Janez.** 2009. Muss man die Globalisierung unterrichten? *Synthesis philosophica* 24, št. 2:281–295.
- . 2011. Narrative as a Means of Creating an Identity for Ourselves and Others. *Synthesis philosophica* 26, št. 1:79–91.

Woods, Eric Taylor, Robert Schertzer, Liah Greenfeld, Chris Hughes in Cynthia Miller-Idriss.

2020. COVID-19, nationalism, and the politics of crisis: A scholarly exchange. *Nations and Nationalism*, 1–19. doi.org/10.1111/nana.12644 (pridobljeno 21. 8. 2020).

Zadykowicz, Tadeusz. 2017. The Moral Dimension of Patriotism. *Rocznik Teologii Katolickiej* 16, št.1:81–92.

Kratki znanstveni prispevek/Article (1.03)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 395—401

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 2-78(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/02/Strehovec

© 2020 Strehovec, CC BY 4.0

Tadej Strehovec

Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji

Institutional Religious Resilience

Amid The Coronavirus Pandemic In Slovenia

Povzetek: Pojav institucionalne religijske rezilientnosti ima dolgo zgodovino. Opre-
deljuje odpornost ter prilagodljivost verskih skupnosti in vernikov na različne
izredne razmere, kot so preganjanja, vojne, totalitarni sistemi itd. V takšnih
položajih pride do omejitev v svobodi delovanja verskih skupnosti ter individu-
alnega in kolektivnega vidika izražanja vesti in mišljenja. Izjema od takega ra-
zumevanja religijske rezilientnosti so epidemije in pandemije, ko se verske sku-
pnosti omejuje same – in iščejo nove izraze izpovedovanja vere v razmerah, ko
je javno izpovedovanje vere omejeno. V Sloveniji so se verske skupnosti v času
epidemije koronavirusa (leta 2020) samoomejile in prenehale z javnim delova-
njem, čeprav jih zakonodaja k temu ni zavezovala.

Ključne besede: Religijska rezilientnost, epidemija, svoboda vesti, verska svoboda,
slovenska ustava, verske skupnosti

Abstract: The phenomenon of institutional religious resilience has a long history
and defines the resilience and adaptation of religious communities and believ-
ers to various emergencies such as: persecutions, wars, totalitarian systems,
etc. In such situations, there is a restriction of the freedom of religion and the
individual and collective aspect of the expression of conscience and thought.
The exception to such an understanding of religious resilience is a time of epi-
demics and pandemics, when religious communities limit themselves and seek
new expressions of freedom of religion in situations where publicreligious prac-
tice is limited. In Slovenia, during the coronavirus epidemic (in 2020), religious
communities limited themselves and ceased to operate in public, despite leg-
islation that did not oblige them to do so.

Key words: religious resilience, epidemic, freedom of conscience, religious free-
dom, Slovenian constitution, religious communities

1. Uvod

Individualna in institucionalna rezilientnost je temelj delovanja vseh večjih monoteističnih verskih skupnosti. Ohranjanje zvestobe doktrinalnim in moralnim normam ter prilagajanje delovanja različnim okoliščinam je bistveni del poslanstva verskih skupnosti, ki ni omejeno le na obdobje miru in družbenega razcveta. Ta zavzetost se še posebej pokaže v času preganjanj, notranjih in zunanjih razdorov, kršenja človekovih pravic in omejevanja verske svobode. Zgodovina krščanstva in zlasti Katoliške Cerkve kaže na izjemno spodobnost individualnega in institucionalnega (kolektivnega) rezilientnega odzivanja, ki je omogočalo ohranjanje versko-moralnega sporočila tudi v totalitarnih režimih ter neugodnih družbenih razmerah. Leta 2020 je spomladi izbruh epidemije COVID-19 svobodo delovanja verskih skupnosti drastično omejil in onemogočil. Prav tako so morale verske skupnosti svojo rezilientnost korigirati s kolektivno skrbjo za zdravje ter premisliti svoj odnos do države in širše družbe. Ob tem velja omeniti, da slovenska ustava omejevanja verske svobode ne dovoli niti v izrednih razmerah niti v vojnem stanju. Zato je čas epidemije za verske skupnosti v Sloveniji pomenil izziv, ko so v rezilientno delovanje vključevale tudi odločitve, s katerimi so omejile svojo svobodo delovanja in temeljno pravico svojih vernikov do kolektivnega izražanja svobode mišljenja in vesti. Osnovna teza našega prispevka zato obravnava dolžnost verskih skupnosti, da svojo rezilientnost kot moralno in doktrinalno odpornost ter prilagajanje izrednim razmeram presojujejo glede na okoliščine – in se z vidika epikije svojim pravicam na področju verskega delovanja za zaščito zdravja vernikov za določen čas odpovedo ter tako zaščitijo skupno dobro, to je družbo in državo. V nadaljevanju je ob kratkem zgodovinskem pregledu religijske kolektivne in individualne rezilientnosti predstavljena pravica vsakogar do osebnega in kolektivnega izpovedovanja svobode mišljenja in vere ter svoboda verskega delovanja. Nato na primeru pandemije COVID-19 sledi analiza rezilientnega odgovora verskih skupnosti v Sloveniji v času prvega vala pandemije.

2. Monoteistični pomeni rezilientnosti

Rezilientnost se je kot pojem pojavila v drugi polovici 20. stoletja. Na splošno jo je mogoče opredeliti kot odpornost in prožnost posameznika ter skupnosti v različnih izrednih razmerah (Kiswarday 2013, 26-47; Masten A. S. in Obradovič, J. 2006, 14). Takšne okoliščine morajo obsegati dva temeljna pogoja: 1. daljša navzočnost izrednih razmer in nasilja, ki jih posameznik ali skupnost (družba) razume kot grožnjo svojemu obstoju; 2. pozitiven odgovor posameznika ali družbe na izredne razmere. Danes se pojem rezilientnosti v takem ali podobnem pomenu uporablja na področju varovanja narave, družbenih znanosti (družbena organizacija, urejanje urbanega okolja in psihologija) ter na področju tehnologije (splet, omrežja, materiali, zgradbe itd.) (Norris et al. 2008, 127–128). Čeprav je pojem rezilientnosti terminološko novejšega izvora, imajo zgoraj opisani položaji in rezilientni pojavi že dolgo zgodovino. Mogoče je celo trditi, da je ena od temeljnih

značilnosti vseh družb skozi zgodovino prav rezilientnost: omogočala jim je razvoj in ohranitev identitete ter dolgoročno preživetje. To še posebej velja za monoteistične verske skupnosti, pri katerih je ena temeljnih značilnosti prav rezilientnost oz. doktrinalna in moralna odpornost. Iz zgodovine izhaja, da so v preteklosti vse družbe temeljile na religijskih izročilih in da so verske (monoteistične) skupnosti zagotavljale nujno potrebno kohezivnost njihovega prebivalstva in osmišljale njihovo življenje. Slednje se je še posebej kazalo v vlogi religije pri glavnih prehodih v življenju posameznika, pri oblikovanju praznikov in kulture ter pri odgovarjanju na temeljna eksistencialna vprašanja – vključno z vprašanji o smislu življenja, o trpljenju, smrti in večnem življenju. Ta vloga religije prihaja še posebej do izraza v času izrednih razmer, ki lahko izhajajo iz notranjih in zunanjih napetosti znotraj verske skupnosti oz. države ali so posledica epidemij, vojn in preganjanj. Rezilientnost tvori sestavni del življenja vernikov in verskih skupnosti, ker po eni strani omogoča doktrinarno poenotenost, po drugi pa ohranja upanje in smisel življenja v razmerah nasilja, trpljenja in preganjanja. Vse naštetu je mogoče prepoznati v judovskih, krščanskih in islamskih družbah. Vsaka od njih je v določenem obdobju izkusila preganjanja, v katerih je razvila verska prepričanja in drže, ki so omogočile rezilientnost na individualni in kolektivni ravni.

Judovsko ljudstvo in vera sta bila v zgodovini med najbolj preganjanima. Tako so leta 586 pred Kristusom Babilonci uničili jeruzalemski tempelj in prebivalce odpeljali v t. i. babilonsko suženjstvo. Leta 70 po Kristusu so Rimljani uničili drugi tempelj in po genocidu, v katerem je umrlo več kot milijon Judov, prisilili preživete, da so zapustili Palestino. Vrh preganjanja so nacistična koncentracijska taborišča, v katerih so Jude pobijali sistematično. Kljub številnim preganjanjem so Judje ohranili rezilientno držo in versko prakso, ki so jo ustrezno prilagajali – tako kot željo po vrnitvi v Palestino in ustanovitvi svoje države, kar jim je uspelo leta 1948. Vendar tudi ustanovitev lastne države rezilientnosti ni zmanjšala, saj so sledile tri vojne in stalen spopad z avtohtonim palestinskim prebivalstvom. To rezilientnost je mogoče še posebej prepoznati pri Mojzesu, ki se je uprl terorju Egipčanov in popeljal svoje ljudstvo v obljubljeni deželo. Podobno držo je mogoče prepoznati tudi v sodobnem obdobju po holokavstu, ko je judovska rezilientnost institucionalizirana – in omogoča, da se judovstvo uspešno afirmira in ohranja v sodobni postmoderni družbi. Življenje Jezusa Kristusa, Janeza Krstnika, apostolov in Pavla iz Tarza kaže, da je rezilientnost kot odpornost in prilagoditev delovanja ob soočenju z različnimi oblikami nasilja zapisana v samo izhodišče krščanstva. Lastna je bila krščanskim skupnostim, ki so se nenehno soočale z notranjimi in zunanjimi izrednimi razmerami (rimska preganjanja, krivoverstva, verske vojne med katoličani in protestanti, soočenje s fašizmom, nacizmom in komunizmom) (Pacek 2019, 155–157). Temelj krščanske rezilientnosti je zvestoba verskemu nauku, ki je stalni vir poenotenja verske skupnosti in ki daje smisel trpljenju preganjanja kot semenu novega upanja ter zaupanja, da Bog svojih vernikov nikoli ne zapusti. Takšna rezilientnost je kristjanom omogočila, da so se tako na individualni (mučenci) kot na kolektivni ravni zoperstavili ideologijam in idejam, ki so si za cilj zadale uničenje krščanstva ter razgradnjo judovsko-krščanskega vrednostnega sistema. Kot za judovstvo in krščanstvo

tudi za islam velja, da je sposoben rezilientnega delovanja. Tako je že Mohamed leta 622 zaradi svojega oznanjevanja bežal iz Meke v Medino (t. i. *hegira*). Kasnejša prilagoditev izrednim razmeram, izvedba upora in zavzetje Meke lahko razumemo kot izhajanje iz rezilientne notranje moči prve skupine muslimanov, zbranih okoli preroka Mohameda. To rezilientnost islamskih skupnosti je mogoče prepoznati v celotni zgodovini – vključuje denimo rezilientnost v času preganjanj pod Mongoli, preganjanj na Iberskem polotoku, genocida v Srebrenici in tudi današnjih preganjanj Ujgurov na Kitajskem. Rezilientnost (monoteističnih) verskih skupnosti je danes mogoče razumeti kot nenehno prizadevanje za ohranitev svobode lastnega delovanja ter svobode vesti in mišljenja svojih vernikov. Rezilientnost se še posebej izrazi v času izrednih razmer, ko vera in odnos do Boga postajata vir upora in vztrajanja v trpljenju, naj gre za ideologije (npr. Kitajska), pravice avtohtonega prebivalstva do okolja (Amazonija) ali naravne katastrofe (npr. pandemija COVID-19).

3. Slovenska religijska rezilientnost v kontekstu globalne pandemije COVID-19

V začetku leta 2020 je na Kitajskem in kasneje drugod po svetu izbruhnila pandemija COVID-19. Države in mednarodne organizacije so naenkrat morale javno zdravje zaščititi z drastičnimi ukrepi. V teh prizadevanjih so morale omejiti tudi nekatere temeljne človekove pravice – kot npr. svobodo gibanja, zagotavljanje pravice do zdravja, pravico delavcev do socialne varnosti, pravico otrok do izobraževanja, pravico do svobode izražanja itd. Med njimi še posebej izstopa pravica vsakega človeka do svobode mišljenja in veroizpovedi ter pravica verskih skupnosti do svobode delovanja. Ohranjanje te pravice se je izkazalo za zelo težavno še posebej tedaj, ko so bili objekti verskih skupnosti središča okužb. Številne verske skupnosti v različnih delih sveta so morale svoje delovanje omejiti. Rezilientnost verskih skupnosti je bila na preizkušnji, saj so številne države omejevale tako javni kot zasebni vidik svobode mišljenja in vesti. Drugače kot marsikje med prvim valom epidemije verske skupnosti v Sloveniji delovanja niso bile dolžne omejiti, pač pa so se v kontekstu izrednih razmer omejile same in vernike pozvale k spoštovanju državnih ukrepov (Skupna izjava verskih skupnosti v času epidemije COVID-19 2020). Temeljno vodilo rezilientnega delovanja verskih skupnosti je bila zaščita zdravja vernikov in javnega zdravja ter zagotavljanje individualnega in kolektivnega vidika verske svobode. Za lažje razumevanje rezilientnega delovanja s tega vidika velja izpostaviti, da je verska svoboda v slovenski ustavi opredeljena v dveh členih. 7. člen pravi, da so država in verske skupnosti ločene. Prav tako so verske skupnosti v svojem delovanju enakopravne in svobodne. 41. člen govori o svobodi vesti: izpovedovanje vere in drugih opredelitev je v zasebnem in javnem življenju svobodno. Podobno izhaja iz „Evropske konvencije človekovih pravic“, ki svobodo mišljenja, vesti in vere opredeljuje v 9 členu:

»Vsakdo ima pravico do svobode mišljenja, vesti in vere. Ta pravica vključuje svobodo /.../, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali

javno izraža svojo vero ali prepričanje, pri bogoslužju, pouku, praksi in verskih obredih. Svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja se sme omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to v demokratični družbi nujno zaradi javne varnosti, za varovanje javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi.« (Evropska konvencija o človekovih pravicah 2002, 457)

Čeprav v prvem valu pandemije v Sloveniji zgradbe verskih skupnosti niso bile vir večjih okužb, je bila pozornost verskih skupnosti usmerjena tudi v skrb, kako zaščititi javno zdravje. Najprej Katoliška Cerkev, za njo tudi druge verske skupnosti (Evngeličanska Cerkev, Srbska Pravoslavna cerkev, Islamska skupnost, Binkoštna cerkev) so spomladi 2020 samoiniciativno sprejele ukrepe za zaščito zdravja svojih vernikov ter prepovedale javno organizacijo verskih obredov in izvajanje pastoralnega dela (Slovenska škofovska konferenca 2020). Takšen odziv verskih skupnosti na pandemijo koronavirusa je še posebej pomemben, saj iz slovenske ustave izhaja, da država tudi v izrednih razmerah in vojnem stanju ne more omejiti individualnega in kolektivnega vidika svobode vesti. 16. člen ustave, ki govori o začasni razveljavitvi in omejitvi pravic, namreč pravi, da lahko država omeji določene človekove pravice zgolj v vojnem in izrednem stanju. Ob tem pa je izrecno zapisano, da tudi v takšnih razmerah ne more razveljaviti ali omejiti pravic iz prej omenjenega 41. člena ustave, ki govori o svobodi vesti in mišljenja. Teoretično in dejansko to pomeni, da država v Sloveniji nima zakonodajne podlage, da bi javno delovanje verskih skupnosti kakorkoli omejevala – naj bo to času vojne, izrednih razmer ali pa v razmerah epidemije, kot je COVID-19. Ustavno gledano so edino verske skupnosti same tiste, ki lahko omejijo kolektivni vidik svobode svojega delovanja ter javno izpovedovanje vere svojih vernikov. Ob tem velja omeniti, da imajo nekatere verske skupnosti z državo sklenjene posebne sporazume, v katerih se zavezujejo k spoštovanju državnega pravnega reda, še posebej v času izrednih razmer. To velja tudi za Katoliško Cerkev v Sloveniji, ki ima z državo sklenjen meddržavni sporazum (Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih, Uradni list RS).

4. Konfliktnost rezilientnega zavzemanja za versko svobodo in varovanje javnega zdravja v času pandemije

Iz zgodovine verskih (monoteističnih) skupnosti izhaja, da je religijska rezilientnost – kot odpornost na izredne razmere – sestavni del njihove svobode delovanja. Pravica do bogoslužja ter svoboda izpovedovanja vere v osebnem in javnem življenju sta del temeljnih človekovih pravic. Monoteistična verstva so se v zgodovini neutrudno zavzemala za svobodo lastnega delovanja in zaščito svojih vernikov. Zanimivo je, da ista zgodovina v institucionalni religijski rezilientnosti pozna tudi primere izjem, ko verske skupnosti lastno svobodo delovanja in javno izražanje vere svojih vernikov omejijo. Takšne izjeme se sicer pojavljajo le v kontekstu veli-

kih epidemij in pandemij, ko verske skupnosti s svojim ukrepanjem ščitijo zdravje svojih vernikov in državi pomagajo pri soočanju z epidemijo. Primer takšnega v nekem smislu protislovnega rezilientnega delovanja je denimo čas kuge v Milanu 1576. Za omejevanje širjenja epidemije so takratne cerkvene oblasti odredile zaprtje cerkva, prepovedale procesije, romanja in javne pridige (Vatican news 2020). Edine izjeme so bile posebne prošnje procesije, kot npr. v Milanu, ki so se je lahko udeležili samo zdravi odrasli moški, med seboj oddaljeni tri metre. Tedanji kardinal sv. Karel Boromejski je prebivalcem Milana tudi naročil, naj se za 40 dni zaprejo v svoje domove in se tako zaščitijo pred epidemijo. Prav tako je zaprl vse cerkve in na večjih križiščih ukazal postavitev provizoričnih oltarjev – da so duhovniki lahko maševali, verniki pa so mašo spremljali iz oken svojih hiš oz. stanovanj. Zaradi previdnosti je bilo javno obhajanje božiča prepovedano. Podobno so tudi največje verske skupnosti v Sloveniji spomladi leta 2020 ob epidemiji COVID-19 svoje javno delovanje omejile ter prenehale izvajati javno bogoslužje in pastoralo. Rezilientno delovanje verskih skupnosti, ki je v običajnih razmerah usmerjeno v ohranjanje bogočastja, izobraževanje, pastoralno in karitativno dejavnost, se je v spremenjenih razmerah prilagodilo tako zelo, da so verske skupnosti pravico do svobode delovanja in javnega izražanja svobode mišljenja vernikov omejevale same – v želji ohraniti zdravje vernikov in državi pomagati v izpolnjevanju njenega poslanstva pri zagotavljanju javnega zdravja.

5. Zaključek

Institucionalna religijska rezilientnost je v epidemijah in pandemijah vedno usmerjena v zaščito zdravja vernikov in javnega zdravja. Slovenija s svojo zakonodajo in specifičnimi ustavnimi določili verskim skupnostim omogoča, da se o tem, kdaj in kako se pridružiti prizadevanjem države za omejitev pandemije, odločijo same. Čas pandemije COVID-19 je prvič po epidemiji španske gripe v letih 1918–1920 verske skupnosti v Sloveniji postavil v položaj, ko so se morale odzvati hitro in sprejeti odločitve, s katerimi so javno versko življenje ustavile – a obenem omogočile nove izraze kolektivnega vidika verske svobode: individualni obisk kapel do deset oseb brez organiziranega bogoslužja, spremljanje bogoslužja po spletu in televiziji, pastoralna srečanja po spletu itd. Rezultati takega delovanja verskih skupnosti kot izraz njihove rezilientnosti so verjetno (so)prispevali k umiritvi prvega vala epidemije v Sloveniji konec maja in v začetku junija 2020.

Reference

- Evropska konvencija o človekovih pravicah.** 2002. V: *Dokumenti človekovih pravic s pojasnili*, 449–528. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije.
- Kiswarday, Vanja.** 2013. Analiza koncepta rezilientnosti v konceptu vzgoje in izobraževanja. *Andragoška spoznanja* 19, št. 3:46–64.
- Masten, Ann, in Jelena Obradovič.** 2006. Competence and resilience in development. *Annals of the New York Academy of Science*, št. 1094:13–27.
- Norris, Fran H., Susan P. Stevens, Betty Pfefferbaum, Karen F. Wyche in Rose L. Pfefferbaum.** 2008. Community resilience as a metaphor, theory, set of capacities, and strategy for disaster readiness. *American Journal of Community Psychology*, 41 št. 1–2:127–150.
- Pacek, Dejan.** 2019. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del). *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:153–179.
- Skupna izjava verskih skupnosti v času epidemije COVID-19.** 2020. 23. 3. <https://katoliska-cerkev.si/skupna-izjava-verskih-skupnosti-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 16. 7. 2020).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2020. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVID-19: odpoved svetih maš do preklica. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/izredna-navodila-slovenskih-skofov-za-preprecevanje-sirjenja-koronavirusa-covid-19-odpoved-svetih-mas-do-preklica> (pridobljeno 16. 7. 2020).
- Vatican news.** 2020 Epidemics, quarantines, empty churches: historical precedents. 9. 4. <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-04/epidemics-quarantines-empty-churches-history-tornielli.html> (pridobljeno 16. 7. 2020).
- Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih.** 2004. *Uradni list RS*, št. 13/04.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu z zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanjost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanjosti«. Tretji del ponuja »Podarjene sadove«, ki so jih ob jubileju poklonili nekateri pomembni teologi iz tujine, ki so povezani z našo fakulteto (zaslužni papež Benedikt XVI., Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Bruno Forte, Marino Qualizza in Marko I. Rupnik).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 476 str. ISBN 978-961-6844-81-9, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 403—413

Besedilo prejeto/Received:06/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 27-72-284(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/02/Slatinek

© 2020 Slatinek, CC BY 4.0

Stanislav Slatinek

Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 in neposredno po njem

Pastoral-Liturgical Instructions of Slovenian Bishops during the Proclamation of the Epidemic of the Infectious Disease SARS-CoV-2 and Immediately after It

Povzeteke: Nedeljo, na katero se obhaja velikonočna skrivnost, je treba po apostolskem izročilu v celotni Cerkvi praznovati kot glavni zapovedani praznični dan. V nedeljo in na druge zapovedane praznike so se verniki dolžni udeležiti maše (kan. 1246 §1; 1247 ZCP). Dolžnosti posvečevanja nedelje, zlasti z udeležbo pri evharistiji in s počitkom, ki je prežet s krščanskim veseljem in z bratsko povezanostjo, ni težko razumeti, če upoštevamo različne razsežnosti tega dneva, ki jim bomo v razpravi namenili pozornost (DD, tč. 7). V razpravi želimo posebej izpostaviti empatično in zaščitniško držo slovenske škofovske konference, saj je s številnimi navodili v vernikih krepila odpornost (rezilientnost), da bi v času epidemije uspešno premagali svojo ranljivost, ohranili življenjsko odpornost, vzdržljivost, prožnost, optimizem ter človeško solidarnost. Navodila slovenskih škofov tako obravnavajo številne varnostne ukrepe v zvezi z javnim izpovedovanjem vere ter obhajanjem nedeljske in prazniške maše.

Ključne besede: nedelja, Cerkev, Slovenska škofovska konferenca, navodila, odpornost

Abstract: Sunday, on which the paschal mystery is celebrated, must be by apostolic tradition observed in the universal Church as the primordial holy day of obligation. On Sundays and other holy days of obligation, the faithful are obliged to participate in the Mass. (can. 1246 §1, 1247 CCL) The duty to keep Sunday holy, especially by sharing in the Eucharist and by relaxing in a spirit of Christian joy and fraternity, is easily understood if we consider the many different aspects of this day upon which the present discussion will focus our attention. (DD No. 7) In the discussion, we would like to emphasize the empathic and protective attitude of the Slovenian Bishops' Conference, as they strengthened the resilience of believers in order to successfully overcome their own vulnerability, maintain resilience, per-

sistence, flexibility, optimism and human solidarity. The instructions of the Slovenian bishops deal with a number of security measures in connection with the public confession of faith and the celebration of Sunday and holiday masses.

Key words: sunday, Church, Slovenian Bishops' Conference, instructions, resilience

1. Uvod

Nedelja je »Gospodov dan« (DD, tč. 1) in »središče življenja Cerkve« (KKC 2177). Je »dan vere« (SŠK 2013, 3), »veselja in počitka« (Francišek 2017). V nedelji so skrite »korenine nove evangelizacije« (Šegula 2018, 453). V KC se ob nedeljah obhaja ‚velikonočna skrivnost‘, zato je nedeljo treba praznovati »kot glavni zapovedani praznični dan« (ZCP, kan. 1246, § 1). Z rednim obhajanjem nedeljske maše vernik postaja ‚Božji domačin‘, drugače je le izbirni ali ‚oddaljeni kristjan‘ (SŠK 2018, 1). Udeležba pri nedeljski maši verniku podeli »milosti, ki pritekajo iz obhajanja Gospodovega dne« (DD, tč. 30. 34). S fizično udeležbo pri maši vernik obudi spomin na odrešenje, ki mu je bilo podarjeno v krstu in ga je napravilo za novega človeka v Kristusu (tč. 25). Kdor prave potrebe po nedeljskem obhajanju svete evharistije in oltarnem občestvu ne čuti, se počasi oddaljuje ne le od svojih bratov in sester, ampak tudi od Boga (SŠK 2013, 3). Pri tem je treba poudariti, da ‚nedeljska dolžnost‘ udeležiti se nedeljske ali prazniške svete maše veže vse vernike. Nedeljska dolžnost je »osebna« (Smodiš 2020b, 15). Izpolni se z udeležbo pri sveti maši na sam praznični dan v nedeljo ali pa zvečer prejšnjega dne – v soboto zvečer (Pighin 2006, 443). Prav tako slovesno se praznujejo prazniki, ki so tesno povezani z velikonočno skrivnostjo, kot so božič, Gospodovo razglašenje, Gospodov vnebohod, sv. rešnje telo in kri, brezmadežno spočetje Device Marije, Marijino vnebovetje, sv. Jožef, sv. Peter in Pavel, vsi sveti itd. (ZCP, kan. 1246, § 1). Verniki se ob nedeljah in zapovedanih praznikih osebno udeležijo maše v cerkvi »zaradi pričevanja o svoji identiteti in o svoji pripadnosti Gospodu« (Ouellet 2009, 26; SŠK 2017, 3). K praznovanju nedelje pa spada tudi »duševni in telesni počitek« (ZCP, kan. 1247): da se vernik vzdrži vseh tistih del, ki ovirajo bogočastje, veselje, ki nedeljo delajo enako delavniku. Na Gospodov dan se počiva in praznuje. Verniki se lahko ob nedeljah med seboj srečujejo in pogovarjajo. Počitek duha in telesa daje verniku novih moči za službe, naloge in opravila, ki ga čakajo.

2. Odzivi Cerkve na razglasitev epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19)

Ko je direktor svetovne zdravstvene organizacije (WHO) Tedros Adhanom Ghebreyesus 11. marca 2020 na novinarski konferenci v Ženevi dejal, da COVID-19 lahko označimo za pandemijo (WHO 2020), so se brž odzvale številne države¹ in cer-

¹ Na območju Republike Slovenije je minister za zdravje 12. marca 2020 s posebno odredbo (Šabeder 2020) razglasil epidemijo nalezljive bolezni COVID-19, ki jo povzroča virus SARS-CoV-2.

kvne oblasti po vsem svetu in razglasile bolj ali manj stroge ukrepe za omejitev širjenja epidemije na posameznih območjih. SŠK je po zgledu nekaterih evropskih škofovskih konferenc za vernike pripravila vrsto previdnostnih ukrepov za preprečevanje širjenja COVID-19.

2.1 Navodila SŠK ob razglasitvi epidemije COVID-19

Virusna bolezen COVID-19 je razkrila krhkost človeške družbe. Ogrozila je eno od univerzalnih temeljnih dobrin človeštva – zdravje. Da bi zdravje ljudi zaščitili, so slovenski škofje pripravili vrsto navodil, ki so bila prednostno naravnana na zaščito vsakega življenja; od kanonskopравnih norm, zapisanih v ZCP, so izrazito odstopala. Škofje so vernikom podelili spregled od nedeljske maše, jih vabili, naj ob nedeljah ostanejo doma in nedeljsko mašo spremljajo po medijih, jo nadomestijo z molitvijo ali udeležbo pri maši čez teden. Ukrepi so bili izrazito človekoljubni, a so se nekateri verniki nad njimi tudi pohujševali in jih razlagali negativno kot opuščanje redne verske prakse. Drugi verniki so navodila škofov pozdravili kot za čas epidemije najprimernejša. Tudi Jezus je v svojem času učil, da je življenje treba rešiti, ne pa uničiti (Lk 6,9), in da je »sobota ustvarjena za človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2,27). V razpravi želimo posebej izpostaviti empatično in zaščitniško držo škofov, ki so s številnimi navodili v vernikih krepili odpornost (rezilientnost), da bi v času epidemije lahko uspešno premagovali svojo ranljivost, ohranjali življenjsko odpornost, vzdržljivost, prožnost, optimizem ter človeško solidarnost.

Navodila SŠK so prinašala številne varnostne ukrepe v zvezi z javnim izpovedovanjem vere. Posebno pozornost so škofje namenili obhajanju nedeljske in prazniške maše. V sodelovanju z vlado in Nacionalnim inštitutom za javno zdravje (NIJZ) so škofje prva navodila izdali isti dan, ko je bila razglašena epidemija, to je 12. marca 2020, v veljavo pa so stopila naslednji dan opolnoči. Z namenom preprečevanja širjenja COVID-19 in ohranjanja zdravja prebivalstva so škofje zapisali:

»Do nadaljnjega so odpovedane vse svete maše. Duhovniki darujejo svete maše po sprejetih namenih izključno zasebno, brez prisotnosti vernikov. Somaševanje duhovnikov in skupno obhajanje nista dovoljena. /.../ Svete maše na prostem niso dovoljene.« (SŠK Navodila 1, tč. 1–5)

Kljub prepovedi obhajanja javnih bogoslužij so cerkve ostale odprte za osebno molitev »zdravih vernikov brez simptomov akutne pljučne bolezni« (tč. 5a). Pri prilagajanju na nove »življenjske situacije« (Filej in Kavčič 2019, 564) je bil potreben velik napor. Vernike, zlasti bolne in starejše, so škofje vabili, da ostanejo doma ter posvetijo ta čas molitvi za zdravje bolnikov, zdravstvenega osebja, za čimprejšnji konec epidemije (tč. 16) in za blagoslov naroda (tč. 17).

Ko je 4. maja 2020 nevarnost epidemije nekoliko popustila in je bilo javna bogoslužja v cerkvah postopno mogoče vzpostaviti, so se z zdravimi verniki ponovno začele obhajati tedenske in nedeljske maše (SŠK Navodila 7, tč. 1). Da bi se »v okrilja oltarnih občestev« (Stres 2020, 141) vrnilo čim več vernikov, so škofje dovolili, da župniki uvedejo ‚dodatne nedeljske maše‘ (npr. sobotno večerno mašo,

ki velja za nedeljsko, ali dodatno nedeljsko mašo) ali da nedeljske maše darujejo ,na prostem' (SŠK Navodila 6, tč. 5). Prav tako so bili ponovno dovoljeni krsti, prva obhajila, birme, poroke in pogrebi.²

2.1.1 Spregled od nedeljske maše

Da bi preprečili širjenje nalezljive bolezni COVID-19, so škofje takoj ob razglasitvi epidemije v navodila zapisali, da vernikom podeljujejo »spregled od dolžnosti udeležbe pri nedeljski maši« (SŠK Navodila 1, tč. 4–5). To misel zasledimo v novinarskih prispevkih in strokovnih člankih (Valentan 2020, 12), saj so škofje tudi kasneje, ko se je epidemiološka slika že izboljšala, ponovno zapisali, da lahko verniki nedeljsko mašo v času epidemije nadomestijo z »molitvijo, postom, dobrimi deli in s prebiranjem Božje besede« (SŠK Navodila 1, št. 4; Navodila 4, tč. 1).

Treba je poudariti, da omenjeno navodilo škofov izraža skrb za sleherno človeško življenje. Škofje namreč vedo, da vernikom spregleda od udeležbe pri nedeljski maši ne morejo podeliti. ,Spregled' od nedeljske dolžnosti v kanonskopravnem smislu lahko vernikom podeli samo kanonsko pravo – če seveda za to obstajajo upravičeni razlogi. Obstajajo številne okoliščine, ko kanonsko pravo verniku nedeljsko dolžnost ,spregleda'; teh okoliščin je veliko in jih je nemogoče vse naštet. Kanonsko pravo najpogosteje omenja bolezen, oskrbovanje dojenčkov, dejstvo, da imajo starejši verniki daleč do cerkve, da so resno bolni, da nimajo ustreznega prevoza ali pa, da zanje obstaja velika nevarnost virusne okužbe in podobno (KKC 2181). Vsi naštet primeri se uvrščajo med kanonskopravne spreglede od udeležbe pri nedeljski maši (ZCP, kan. 1248, § 2). Vsak vernik je zato dolžan po vesti presojati, ali zanj obstajajo upravičeni razlogi, da se nedeljske maše ne udeleži. Če ugotovi, da bi (npr. v času epidemije COVID-19) z udeležbo pri nedeljski maši resno ogrozil svoje zdravje ali zdravje drugih ljudi, lahko (brez greha)³ ostane doma. Kanonsko pravo mu v takem primeru podeli tako imenovani ,spregled' od nedeljske dolžnosti. Dolžnost udeležiti se nedeljske maše pa prav tako ne obvezuje tistih, ki niso krščeni, ki ne morejo zadosti razumno ravnati (npr. zaradi duševne bolezni), in otrok, ki še niso stari sedem let (Chiappetta 1988, tč. 4090).

Kljub temu lahko krajevni škofje (ZCP, kan. 87) in župniki »obveznost praznovanja praznika ali spokornega dneva« (ZCP, kan. 1245) v posameznih primerih spregledajo. Pri tem so mišljeni zapovedani in slovesni prazniki med tednom (ne pa nedelje), ki jih verniki pobožno cenijo. Nekateri izmed njih (npr. sv. rešnje telo in kri, srce Jezusovo, sv. Ciril in Metod, cerkveni zavetnik, žeganje ali proščenje) se lahko prenesejo na nedeljo pred praznikom ali po njem, če sta to nedelji med letom. Kadar pa se praznik praznuje v nedeljo, se vernikom spregled ne more dati. Če so verniki zadržani upravičeno, kot smo razložili zgoraj, jih od obveznosti udeležbe pri ,praznovanju praznika' na nedeljo oprosti kanonsko pravo (ZCP, kan. 1247). Kadar pa se ,praznovanje praznika' (npr. božič, Marijino vnebovzetje in vsi

² Epidemija COVID-19 je zaročence zelo prizadela. Želja po poroki je bila v tem času zelo velika. Podobne stiske so ljudje doživljali tudi skozi zgodovino. Glej Saje 2019, 991–996.

³ »Tisti, ki preišljeno opustijo to obveznost, storijo veliki greh.« (KKC, tč. 2181)

sveti) ne prenese na nedeljo, se vernikom lahko podeli spregled od ‚obveznosti praznovanja‘ (npr. od obvezne udeležbe pri sveti maši, od opravljanja težkih del ali od telesnega počitka). Spregled se lahko dá posameznim vernikom, družinam ali tudi večji župnijski skupnosti, če so seveda za to upravičeni razlogi (Chiappetta 1988, tč. 4079).

2.1.2 Nedeljske maše po spletu

Ker so bila v času epidemije javna bogoslužja z navzočnostjo vernikov prepovedana, so škofje vernikom naročili, naj svete maše spremljajo »po radiu, TV oziroma spletu« (SŠK Navodila 1, tč. 4; Navodila 3, tč. 1; Navodila 4, tč. 1; Navodila 6, tč. 1). Škofje so objavili dolg seznam družbenih medijev, ki so zagotavljali spletni prenos nedeljske maše (SŠK Navodila 2); seznam so sproti posodabljali. Škofje so duhovnikom sicer naročili, naj v času epidemije COVID-19 vernikom omogočijo spremljanje neposrednega prenosa nedeljske maše iz ene izmed cerkva, ki imajo že postavljeno tehnično opremo. Kljub temu je javna TV SLO od 15. marca naprej iz mariborske stolnice prenašala (zaradi tehničnih težav) zgolj posnetke nedeljske maše.⁴ Tudi za velikonočne praznike so škofje duhovnike spodbujali, naj (če je to le mogoče) poskrbijo za neposredni spletni prenos bogoslužij cvetne nedelje, velikega četrtega, velikega petka in velike sobote.⁵ Nekaterim župnijam je to uspelo – in verniki so lahko velikonočno mašo spremljali neposredno po spletu (npr. Facebook, YouTube, TV Exodus, Radio Ognjišče).⁶ S temi ukrepi se je želelo predvsem zaščititi bolne, ostarele ter tiste, ki niso mogli v cerkev in so bili v strahu za zdravje sebe in drugih ljudi. Tudi potem ko so se 4. maja 2020 ukrepi, povezani z epidemijo, nekoliko sprostili, so škofje »starejšim, kroničnim bolnikom in drugim zdravstveno ogroženim osebam« priporočali, da še naprej ostanejo doma in nedeljsko mašo spremljajo po »televiziji, radiu ali spletu« (SŠK Navodila 6, tč. 1a). K takemu načinu praznovanja nedelje so bile v tem času vabljeni tudi družine z majhnimi otroki (SŠK Navodila 7, tč. 13).

Neposredni prenos nedeljske maše po radiu, TV ali spletu je pomembna oblika oznanjevanja evangelija. Tovrstni prenosi so bili v Sloveniji v času epidemije COVID-19 namenjeni zlasti starejšim, bolnim in onemoglim, da bi jih okrepili in naredili odpornejše na pojav COVID-19. Neposredni prenos je vernikom omogočal stik z živo Cerkvijo in oltarnim občestvom – takšen način praznovanja nedelje je bil v tem času svetovan vsem vernikom. Ker so duhovniki v času epidemije smeli obrede obhajati zgolj zasebno v zaprtih cerkvah in kapelah, da bi tako zmanjšali možnost širjenja epidemije (SŠK Navodila 5), so nekateri mediji to resničnost vidno in zvočno prenašali vsem, ki se zaradi posebnih razmer »evharistije kot gostije«

⁴ Nedeljsko mašo z nadškofom Alojzijem Cvirkom je TV SLO vsako nedeljo – od 15. marca do 7. junija 2020 – zjutraj posnela v mariborski stolnici, posnetek pa predvajala ob 10. uri. Gledalci, ki so mašo spremljali po TV SLO, niso bili poučeni, da gledajo zgolj posnetek nedeljske maše. S tem je bila kršena njihova pravica do pravilne informacije, saj imajo posnetki maš le dokumentarno vrednost, ker v ozadju posnetka ni občestva, ki bi bogoslužje dejansko obhajalo.

⁵ TV Exodus je obrede velikega tedna in velikonočno mašo neposredno prenašal iz stolne cerkve v Murski Soboti.

⁶ TV SLO je na svojem drugem kanalu prenašala zgolj posnetke velikonočnih obredov.

(IRS 2004, tč. 38) niso mogli udeleževati osebno. Neposredni medijski prenos nedeljske maše je vernikom v tem času pomenil dragoceno povezavo z duhovniki, ki so bogoslužja obhajali sami v zaprtih cerkvah. Verniki, ki so spremljali neposredni prenos, so bili deležni vseh milosti, ki izhajajo iz radijskega in TV-prenosa nedeljske maše. Kdorkoli je mašno daritev spremljal neposredno po sredstvih javnega obveščanja, npr. po Facebooku, TV Exodus ali Radiu Ognjišče, ter opravljal dobra dela, je bil deležen ‚milosti Gospodovega dne‘ – čeprav nedeljske dolžnosti tisti dan ni mogel izpolniti osebno (Štumpf 2007, 58). Ko pa je vlada RS epidemijo preklcala, so bili predvsem zdravi verniki dolžni spletne maše opustiti ter se z osebno udeležbo pri nedeljski maši zopet srečati z oltarnim občestvom in vstalim Kristusom. Od zdravih vernikov se je pričakovalo, da se evharističnega slavlja v svojih župnijah osebno udeležijo, takoj ko je to mogoče – zdravim vernikom namreč nič ne more nadomestiti živega občestva pri oltarju.

2.1.3 Enkrat med tednom k maši

Po 4. maju 2020 so se škofje odločili za postopno vzpostavljanje javnega bogoslužja v cerkvah. Čeprav epidemija COVID-19 še ni bila končana, so želeli vernikom z novimi navodili udeležbo pri mašah ponovno omogočiti. Da bi preprečili širjenje epidemije in ohranili zdravje vernikov ter slovenskega prebivalstva, so škofje osebno udeležbo pri nedeljski in prazniški maši svetovali samo »zdravim osebam« (SŠK Navodila 6, tč. 1a). Vsem drugim so predlagali, naj »dolžnost nedeljske svete maše izpolnijo tako, da se udeležijo svete maše enkrat v tednu na kateri koli dan« (tč. 6), in dodali, da »obisk svete maše čez teden velja za obisk nedeljske svete maše« (SŠK Navodila 7, tč. 12; Smodiš 2020a, 2). Žal je treba opozoriti, da so z omenjenim navodilom škofje predlagali prakso, ki je cerkveni disciplini nasprotna. Tega sicer niso storili z namenom, da bi obstoječo cerkveno prakso kršili, ampak v skrbi za javno zdravje vernikov (Smodiš 2020c, 3). Navodilo škofov, da »obisk svete maše čez teden velja za obisk nedeljske svete maše«, je zbegalo mnoge vernike – bili so negotovi glede pravilnega razumevanja, kaj pomeni osebni ‚obisk nedeljske maše‘. Prav je, da nedeljsko dolžnost opredelimo ponovno: dejstvo je, da obiska nedeljske maše z obiskom maše čez teden ni mogoče nadomestiti. To je zapisano tudi v Apostolskem pismu Gospodov dan (DD, tč. 54). Cerkev je v vseh časih zatrjevala, da so se verniki dolžni v nedeljo in na druge zapovedane praznike osebno udeležiti svete maše. Kadar se verniki evharistije v nedeljo ne morejo udeležiti iz upravičenih razlogov, se jih lahko k maši kdaj med tednom zgolj povabi. Jasno pa je, da obisk tedenske maše vernikom ne omogoča, da bi izpolnili ali nadomestili nedeljsko dolžnost. Kdor se nedeljske maše ne more udeležiti, ga tudi zapoved ne veže. Zato je v tem primeru navodila škofov nemogoče opravičevati – čeprav jih je morda vodila želja, da bi v izrednih razmerah epidemije zaščitili vsako človeško življenje.

2.2 Navodila nekaterih evropskih škofovskih konferenc ob epidemiji COVID-19

Ob razglasitvi pandemije so se podobno kot v Sloveniji odzvale evropske škofovske konference in vernikom določile pravila, kako tudi v spremenjenih razmerah ohr-

ni verško življenje ter poskrbeti za svoje zdravje. Škofje so v glavnem povsod uvedli podobne previdnostne ukrepe kot v Sloveniji: cerkve so zaprli za redna bogoslužja z navzočnostjo vernikov. V drugi polovici maja so nekatere škofovske konference previdnostne ukrepe začele postopno sproščati in s tem vernikom zopet omogočile osebno udeležbo pri nedeljskem bogoslužju.

Švicarska škofovska konferenca je že v začetku aprila objavila svoj načrt, da se bodo strogi ukrepi za zaščito pred epidemijo COVID-19 postopno umirjali v več fazah. Nedeljsko mašo z navzočnostjo vernikov so zopet dovolili 28. maja, vendar ob strogem upoštevanju previdnostnih ukrepov. V pastirskem pismu so vernikom sporočili, da se cerkve lahko napolnijo samo do ene tretjine, duhovnikom pa so naročili, naj vernikom ponudijo več nedeljskih maš na različnih krajih in ob različnih urah, da bo zagotovljena varnost navzočih. Bolnim so priporočali, naj ostanejo doma (Schweizer Bischofskonferenz 2020).

Tudi nemški in hrvaški škofje so od sredine aprila vernike seznanjali s postopnim omiljevanjem ukrepov za zavezitev epidemije. Obisk nedeljske maše je bil vernikom zopet omogočen po 27. aprilu. Podobno so ravnali tudi avstrijski škofje in 3. maja objavili pastirsko pismo, v katerem so vernikom sporočili, da nedeljsko mašo lahko obhajajo le v velikih cerkvah, ki zagotavljajo varno razdaljo med ljudmi. Verniki so bili povabljeni k nedeljskim mašam v centrih na prostem, posebej organiziranih za ta namen, oziroma v velikih dvoranah. Duhovnikom so naročili, naj vernikom ob nedeljah ponudijo več maš (Österreichische Bischofskonferenz 2020).

Predsednik italijanske škofovske konference je v vladni palači Chigi 7. maja 2020 skupaj s predsednikom vlade in ministrom za notranje zadeve podpisal poseben „Protokol glede liturgičnih obredov“. V skladu z zdravstvenimi predpisi za obvladovanje izrednega stanja ob epidemiji COVID-19 je protokol določal, da se nedeljske maše od sredine maja v zaprtih cerkvah smejo obhajati z največ 200 ljudmi, sicer pa na prostem; nedeljske maše v manjših cerkvah so škofje odsvetovali, bolni pa so lahko nedeljsko mašo spremljali po spletu (radio Rai 1, Radio Vaticana, TV 2000) – škofje so jim svetovali, naj ostanejo doma in se »posvetijo molitvi« (Semeraro 2020, tč. 1–15; Ministero dell’Interno 2020), saj je njihova udeležba pri nedeljski maši nemogoča (ZCP, kan. 1248, § 2).

3. Preklic epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) v RS

14. maja 2020 je vlada na območju RS epidemijo nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) z odlokom preklicala. Odlok o preklicu epidemije je začel veljati 31. maja 2020 (Vlada Republike Slovenije 2020).

Po vladnem preklicu epidemije so škofje še dvakrat (2. junija in 30. junija 2020) izdali posebna navodila za dodatno sproščanje preventivnih ukrepov glede javnih bogoslužij v cerkvah. Priporočale so se nedeljske in prazniške »maše na prostem« (SŠK Navodila 10, tč. I, 4), za starejše in bolne vernike pa je še naprej veljalo, naj

nedeljske maše spremljajo »po televiziji in radiu« (SŠK Navodila 8, tč. 5; Navodila 9, tč. 3). Duhovnikom so škofje naročili, naj maše po spletu prenehajo prenašati in naj zdrave vernike vabijo, da se ponovno vrnejo v svoja domača oltarna občestva ter ‚Gospodov dan‘, to je nedeljo, spet praznujejo kot dan kristjanov (DD, tč. 2). Kljub temu da so se duhovniki ponovne vrnitve vernikov v oltarna občestva (SŠK Navodila 9, tč. 3) veselili, so iz strahu, da se bodo s svojo udeležbo izpostavili nevarni okužbi s COVID-19, mnogi ostali doma.

4. Sklep

Epidemija COVID-19 v Sloveniji je imela določene pastoralne posledice. Številni previdnostni ukrepi SŠK so versko življenje po župnijah spremenili. Tudi po preklicu epidemije se verniki v svoja oltarna občestva vračajo le počasi. Bolni in ostareli raje ostajajo doma, kakor da bi se z obiskom nedeljske in prazniške maše v cerkvah izpostavili nevarnosti okužbe. Navodila SŠK, da je mogoče nedeljsko mašo spremljati po medijih (radio, TV, FB, splet), so številne vernike – tako bolne in ostarele kot tudi mlade in zdrave – spomnila, da vera ne sloni zgolj na zvestem izpolnjevanju predpisov in zapovedi, ampak temelji bolj na osebnem odnosu človeka z Bogom. Ekstremni pojav COVID-19 je po eni strani razkril ranljivost človeštva, po drugi strani pa je v ljudeh prebudil zavest, da so za človeški obstoj izrednega pomena solidarnost, skrb za drugega in osebna vera. Med ljudmi se je okrepila zavest, da je mogoče tudi v zapletenih razmerah, kot je epidemija COVID-19, živeti nedeljo kot »Gospodov dan« (DD, tč. 1) in da KC v prihodnosti čakajo nekatere posebne naloge:

Vlada RS, strokovne službe in NIJZ nenehno opozarjajo, da epidemija COVID-19 še ni končana in da nas bo spremljala kar nekaj časa. Temu primerno bo treba organizirati pastoralno življenje po škofijah in župnijah – še posebej pa praznovanje nedelje kot Gospodovega dne. Škofje, duhovniki in drugi pastoralni delavci so dolžni vernike tudi v kriznih časih spominjati na nedeljsko dolžnost in jih spodbujati k zvestobi.

Dušni pastirji in še posebej spovedniki so dolžni v kriznih časih vernikom pomagati pri pravilnem oblikovanju vesti, da bodo znali prav presoјati, kdaj so v stanju, da nedeljsko dolžnost lahko izpolnijo, in kdaj tega ne zmorejo. K tej nalogi so še posebej zavezani župniki. Za mnoge vernike je že majhna stvar (npr. da se slabo počutijo, jih boli glava oziroma se jim k maši ne da) zadosten razlog, da nedeljsko ali prazniško mašo opustijo.

Pastoralne službe so dolžne premisliti, kako čim več zdravim vernikom zagotoviti, da se bodo v primeru ponovnega vala epidemije COVID-19 nedeljske ali prazniške maše lahko udeleževali nemoteno. Strateško je treba vnaprej izbrati velike cerkve, prostorne dvorane ali hale, kjer se lahko pri obhajanju nedeljske maše zbere tudi več ljudi. Vsi verniki bi takšne strateške kraje, ki bodo pastoralno zaživel v času ponovne razglasitve epidemije ali kakšne podobne krize, morali pozna-

ti. Za vernike, ki nimajo prevoza, bi bilo treba predvsem v večjih župnijah omogočiti mašo tudi v soboto zvečer, ker sobotna večerna maša že velja za nedeljsko – prav tako pa tudi več svetih maš ali pa vsaj dobro pripravljenih bogoslužij Božje besede v nedeljo.

V času epidemije COVID-19 so zaživele nekatere dobre prakse (kot so npr. duhovna in materialna pomoč bolnim in ostarelim vernikom; odprti telefon za osamljene; skupna molitev in branje Svetega pisma preko medijev; verouk od doma itd.), ki se ne smejo pozabiti. Za prihodnost je treba dobre prakse načrtno zbrati, jih ovrednotiti in ohraniti za primer ponovnega vala epidemije COVID-19. Dobre prakse lahko tako postanejo nove oblike duhovnega življenja župnije – in garancija, da bodo oltarne skupnosti vernikov odporne tudi v kriznih trenutkih, ko epidemija običajen ritem življenja zaustavi.

Naloge, ki smo jih našteli, so preprosti namigi, da bi verniki tudi ob ekstremnih pojavih, kot je epidemija COVID-19, nedeljo znali praznovati kot Gospodov dan. Naloga Cerkve je zlasti, da prebujata zavest posameznika in skupnosti ter v ljudeh ohranja čuječnost za odgovorno ravnanje. Le takšen pristop ohranja v ljudeh zavest, da nedelja spada v središče krščanskega življenja (Vodičar idr. 2019, 1091).

Kratice

DD – Janez Pavel II. 1998 [Dies Domini].

IRS – Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov 2004 [Istruzione Redemptionis Sacramentum].

Kan. – kanon(i).

KC – Katoliška cerkev.

KKC – Katekizem katoliške Cerkve 1993.

RS – Republika Slovenija.

SŠK – Slovenska škofovsko konferenca.

SŠK Navodila 1– Slovenska škofovsko konferenca 2020a [Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVID-19: odpoved svetih maš do preklica, 13. 3.].

SŠK Navodila 2– Slovenska škofovsko konferenca 2020b [Spremljanje svetih maš preko spleta, radia in televizije, 13. 3.].

SŠK Navodila 3– Slovenska škofovsko konferenca 2020c [Duhovne spodbude katoliškemu vernikom v času koronavirusa, 14. 3.].

SŠK Navodila 4– Slovenska škofovsko konferenca 2020d [Najpogostejša vprašanja in odgovori za katoličane ob epidemiji COVID19, 15. 3.].

SŠK Navodila 5– Slovenska škofovsko konferenca 2020e [Navodila slovenskih škofov za velikonočne praznike 2020 v času epidemije COVID-19, 25. 3.].

SŠK Navodila 6– Slovenska škofovsko konferenca 2020f [Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19, 4. 5.].

SŠK Navodila 7– Slovenska škofovska konferenca 2020g [Vprašanja in odgovori ob vzpostavitvi javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19, 4. 5.].

SŠK Navodila 8– Slovenska škofovska konferenca 2020h [Navodila slovenskih škofov v slovenskih cerkvah v času začasne umiritve epidemije COVID-19, 2. 6.].

SŠK Navodila 9– Slovenska škofovska konferenca 2020i [Pogosta vprašanja in odgovori o bogoslužju v slovenskih cerkvah v času začasne umiritve epidemije, 2. 6.].

SŠK Navodila 10– Slovenska škofovska konferenca 2020j [Navodila slovenskih škofov v slovenskih cerkvah v času krepitve epidemije COVID-19, 30. 6.].

TV SLO – Javna televizija Slovenija.

WHO – World Health Organization 2020.

ZCP – Zakonik Cerkvenega prava 1983.

Reference

- Chiappetta, Luigi.** 1988. *Il Codice di Diritto canonico: Commento giuridico – pastorale*. Napoli: Edizione Dehoniane.
- Filej, Bojana, in Boris Miha Kaučič.** 2019. Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in v institucionalnem okolju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:555–576.
- Frančišek.** 2017. Udienna generale. Perché andare a Messa la domenica? http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2017/documents/papa-francesco_20171213_udienza-generale.html (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Janez Pavel II.** 1998. Gospodov dan [Dies Domini]. Apostolsko pismo. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2004. O zakramentu odrešenja [Istruzione Redemptionis Sacramentum]. Navodilo. Ljubljana: Družina.
- Ministero dell'Interno: Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione.** 2020. Protocollo circa la ripresa delle celebrazioni con il popolo. https://www.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/protocollo_per_la_ripresa_delle_celebrazioni_con_il_popolo_7_maggio_2020_.pdf (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Österreichische Bischofskonferenz.** 2020. ‚Gebet und stiller Dienst‘: Hirtenwort der österreichischen Bischöfe. https://www.katholisch.at/dl/MoMpJKJ-KkOnkNJqx4KJK/2020_05_01_Hirtenwort_der_Bischofskonferenz_Corona-Pandemie.pdf (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Ouellet, Marc.** 2009. Evharistija, Božji dar za življenje sveta. Cerkveni dokumenti 123. Ljubljana: Družina.
- Pighin, Bruno Fabio.** 2006. *Diritto sacramentale*. Venezia: Marcialum Press.
- Saje, Andrej.** 2019. Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:989–1000.
- Schweizer Bischofskonferenz.** 2020. Coronavirus: Gottesdienste wieder möglich. 28. 5. <http://www.bischoefe.ch/dokumente/botschaften/coronavirus-gottesdienste> (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Semeraro, Marcello.** 2020. Disposizioni per la celebrazioni liturgiche con il popolo. Prot. N. 115/20, 14. 5.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2013. Pastirsko pismo za postni čas 2013. *Sporočila slovenskih škofij* 1:1–4. Priloga 1.
- . 2017. Bodite ponosni in ustvarjalni kristjani: Drugi del. Pastirsko pismo za postni čas 2017. *Sporočila slovenskih škofij* 2:3–4. Priloga 2.
- . 2018. Po evharistiji postajamo Božji domačini: Prvi del. Pastirsko pismo za postni čas 2018. *Sporočila slovenskih škofij* 2:1–2. Priloga 2.
- . 2020a. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVID-19: odpoved svetih maš do preklica. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/izredna-navodila-slovenskih-skofov-za-preprecevanje-sirjenja-koronavirusa-covid-19-odpoved-svetih-mas-do-preklica> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020b. Spremljanje svetih maš preko spleta, radia in televizije. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/spremljanje-svetih-mas-preko-spleta-radia-in-televizije> (pridobljeno 7. 6. 2020).

- . 2020c. Duhovne spodbude katoliškim vernikom v času koronavirusa. 14. 3. <https://katoliska-cerkev.si/duhovne-spodbude-katoliskim-vernikom-v-casu-koronavirusa> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020d. Najpogostejša vprašanja in odgovori za katoličane ob epidemiji COVID19. 15. 3. <https://katoliska-cerkev.si/najpogostejša-vprašanja-in-odgovori-za-katolicane-ob-epidemiji-covid19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020e. Navodila slovenskih škofov za velikonočne praznike 2020 v času epidemije COVID-19. 25. 3. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-za-velikonocne-praznike-2020-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020f. Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19. 4. 5. (zadnja posodobitev navodil 8. 5. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-za-vzpostavitev-javnega-bogoslužja-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020g. Vprašanja in odgovori ob vzpostavitvi javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19. 4. 5. <https://katoliska-cerkev.si/najpogostejša-vprašanja-in-odgovori-za-katolicane-ob-vzpostavitvi-javnega-bogoslužja-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020h. Navodila slovenskih škofov v slovenskih cerkvah v času začasne umiritve epidemije COVID-19. 2. 6. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-zacasne-umiritve-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020i. Pogosta vprašanja in odgovori o bogoslužju v slovenskih cerkvah v času začasne umiritve epidemije. 2. 6. <https://www.katoliska-cerkev.si/pogosta-vprašanja-in-odgovori-o-bogoslužju-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-zacasne-umiritve-epidemije> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020j. Navodila slovenskih škofov v slovenskih cerkvah v času krepitve epidemije COVID-19. 30. 6. <https://www.katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-krepitve-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Smodiš, Karlo.** 2020a. K mašam z maskami. *Družina*, 10. 5., 2–3.
- . 2020b. Plaho vračanje občestva v cerkve: Maša je najprej dar, šele nato nedeljska dolžnost. *Družina*, 25. 5., 15.
- . 2020c. Ukrepi so bili temeljito premišljeni. *Družina*, 10. 5., 2–3.
- Stres, Anton.** 2020. Škofova beseda sobratom. *Sporočila slovenskih škofij* 7:141.
- Šabeder, Aleš.** 2020. Odredba o razglasitvi epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) na območju Republike Slovenije. *Uradni list RS*, št. 19:1455.
- Šegula, Andrej.** 2018. Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:451–460.
- Štumpf, Peter.** 2007. Prenos bogoslužja po radiu in televiziji. *Sporočila slovenskih škofij* 3:58–59.
- Valentan, Sebastijan.** 2020. Omejitve verske svobode v obdobju razglašene epidemije. *Pravna praksa*, št. 17–18:12–14.
- Vlada Republike Slovenije.** 2020. Odlok o preklicu epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19). *Uradni List RS*, št. 68:2495.
- Vodičar, Janez, in Józef Stala.** 2019. Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1087–1096.
- World Health Organization.** 2020. Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19. 11. 3. <https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020> (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Zakonik Cerkevnege prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

Monografije FDI - 22



✧ Rojstvo sakralnosti ✧ hrepenenje po Bogu ✧
občutje svetega ✧ vrojenost ideje o Bogu
✧ razlogi za vero in nevero ✧

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 415—423

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 159.972:27-246

DOI: 10.34291/BV2020/02/Erzar

© 2020 Erzar, CC BY 4.0

Tomaž Erzar

Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornosti

Distress, Seeking Support, Surrender, and Developing Resilience

Povzeteke: V prispevku poskušamo odgovoriti na vprašanje, kakšni so pogoji, da ljudje lahko izražajo stisko na čustveno podprt način in iščejo oporo v smislu varnega navezovanja na bližnje. In še, zakaj v krščanskem izročilu izražanje stiske ter iskanje opore pogosto razumemo moralistično, in ne v novozaveznem duhu predanosti in zaupanja, kakor nakazujeta odlomka Lk 18, 35-43 in Lk 19, 1-10. Kadar se ljudje v stiski ne počutijo dovolj varne, da bi svojo nemoč razkri-
li, in se bojijo zavrnitve, pomoč zavračajo ali izkoriščajo. Moralistična drža do človeške stiske in iskanja opore predstavlja nereflektirano reakcijo na omenjeni način soočanja s stisko. V strahu, da bi ponujeno sočutje in podpora človeku v stiski spodbudila njegov egoizem in sebičnost, se moralist nanj jezi in izkorišča njegovo stisko za kritiko in poduk. Kadar so pretekle izkušnje s stiskami ljudi naučile, da je stiska kraj globoke povezanosti in bližine, lahko v stiski začutijo z njo povezana čustva in sprejmejo oporo: stiska lahko zanje predstavlja priložnost za osebno, medosebno in duhovno rast. V prispevku ugotavljamo, da človek v časih stiske razvije odpornost, kadar na podlagi pozitivne izkušnje iskanja opore razvija tudi vse večjo sposobnost predanosti, zaupanja in odpiranja Dobremu.

Ključne besede: stiska, soočanje, izražanje stiske, iskanje opore, moralizem, odpornost, predanost, Nova zaveza.

Abstract: In this article, we try to answer the question of what are the conditions for people to express distress in an emotionally supported way and seek support in terms of secure attachment to loved ones. And further, why in the Christian tradition the expression of distress and the search for support is often understood moralistically, rather than in the New Testament spirit of surrender and trust, as indicated by Luke 18: 35-43, and Luke 19: 1-10. When people in need do not feel safe enough to reveal their helplessness, and are afraid of rejection, they decline or exploit the offered help. The moralistic attitude towards human distress and the search for support represents an unreflected reaction

to the aforementioned way of coping with distress. Fearing that compassion and support offered to a person in need would encourage one's egoism and selfishness, the moralist angrily uses his/her distress for criticism and unsolicited instruction. If, on the other hand, people have learnt from past experiences of distress that distress is a place of deep connection and closeness, they will be able to get in touch with the feelings associated with distress and accept help. Distress then presents them with an opportunity for personal, interpersonal, and spiritual growth. We suggest that people develop resilience in times of distress, when, based on a positive experience of seeking support, they also develop an increasing ability to surrender, trust and open up to the Good.

Key words: distress, coping, expression of distress, search for support, moralism, resilience, surrender, New Testament

1. Uvod

Ljudje nenehno doživljajo različne oblike stresa in stiske. Proučevanje travmatičnih izkušenj je v zadnjih petdesetih letih prineslo ugotovitve, da stiske ne nastanejo samo zaradi vzrokov, ki so zlahka prepoznavni – na primer naravne nesreče, bolezni, smrti, ali izgube. Enako hude ali celo hujše so notranje stiske, ki jih navzven včasih ni opaziti, pa vendar osebo obremenijo z občutji nemoči, strahu, groze, nevrednosti in nezaželenosti (Fisher 2017). Ugotovljeno je bilo tudi, da se travmatične izkušnje iz otroštva v odraslosti pogosto ponovijo ali kopičijo – in imajo dolgoročne, prikrite in nezavedne posledice (Felitti idr. 1988). Različne stroke so se v zadnjem času naučile te posledice dobro prepoznavati in izdelale merila, kakšno naj bi bilo življenje brez travme in kaj polno ustvarjalno življenje (Earls 2018). Prav tako v zadnjem času ugotavljamo, kakšni so pogoji za učinkovito soočanje z življenjskimi tiskami in kako lahko človeku pri tem pomaga vera (Folkman in Lazarus, 1988; Pargament idr. 1988). V prispevku bomo najprej raziskali pogoje, kako se lahko stiska izraža na čustveno podprt način in išče opora v smislu varnega navezovanja na bližnje. Nato bomo pojasnili, zakaj v krščanskem izročilu izražanje stiske in iskanje opore pogosto razumemo moralistično in kako lahko ljudje v stiski razvijejo odpornost – če jim stiska nudi priložnost za razvijanje občutka predanosti in povezanosti.

2. Soočanje s stisko

Večina ljudi se dobro sooča s posledicami travmatičnih izkušenj v ožjem pomenu besede – to so stiske, ki jih povzroča enkratna izkušnja na enem ali več področjih. V ZDA ocenjujejo, da bo travmatično izkušnjo vsaj enkrat v življenju doživelo 60 % ljudi, in čeprav nihče ne bo neprizadet, si bo kar 70 % ljudi opomoglo – in le pri 30 % bodo škodljive posledice ostale (Meichenbaum 2012). Soočanje z zahtevno

stresno situacijo, ki lahko izčrpa posameznikove vire moči, v prvi vrsti vključuje obrambno reakcijo kot beg ali boj, toda kmalu vključi tudi bolj zapletene kognitivne in čustvene procese, ki so potrebni za iskanje in načrtovanje rešitev ali opore ter uravnavanje potreb in čustev (Folkman in Lazarus 1988, 466).

Šele vključevanje čustvene podlage – skupaj s spodobnostjo načrtovanja, uporabe preteklih izkušenj in ustvarjalnega razmišljanja – osebi v stiski omogoča, da se s težavami učinkovito spoprime in zmanjša negativne posledice stiske. Vključitev čustvene podlage v proces soočanja najprej hitro omili alarmno odzivanje, čemur pravimo tudi uravnavanje čustev ali regulacija (Kopp 1989). V nadaljevanju pa osebi v stiski omogoča, da svoje razmišljanje, vedênje in pozornost prožno prilagaja okoliščinam in svoje ravnanje ciljno usmerja – kar označuje pojem samouravnavanja ali samoregulacije (Karoly 1993, 25).

Med oblike soočanja štejemo tudi versko soočanje, ki zajema vse oblike spoprijemanja z življenjskimi težavami, opirajoče se na osebno vero in na odnos z Bogom. Raziskave kažejo, da je versko soočanje povezano z obiskovanjem obredov, podobo Boga, motivi za verovanje ter splošno psihično sposobnostjo odzivanja in funkcioniranja (Schaefer in Gorsuch 1991). Raziskovalci v grobem ločujejo tri načine ali stile verskega soočanja: samoupravljalni stil, pri katerem se oseba zanaša zlasti nase, stil prelaganja, pri katerem je oseba v stiski pasivna in pričakuje Božji poseg, ter sodelovalni stil, pri katerem gre za držo, ki računa na obojestransko delovanje in uglaševanje (Pargament idr. 1988). V zadnjem času je bil trem stilom dodan še četrti, t. i. stil izročanja ali predanosti, pri katerem oseba vlogo odločanja izroča Bogu in skuša slediti Njegovi volji. Za razliko od prelaganja je izročanje izrazito aktivna in sodelovalna drža – pri tem je sodelovanje usmerjeno na to, da oseba prepozna Božji načrt ali voljo in jo upošteva (Wong-McDonald in Gorsuch, 2000).

Versko soočanje ima na psihične težave posameznika dokazano pozitivne učinke in znižuje tveganje za samomor (Bjorck in Thurman 2007), če gre za držo, ki je s čustvenega, socialnega in splošnopsihološkega vidika prožna in prilagojena. Velja tudi nasprotno – kadar ima versko soočanje značilnosti psihološke in socialne neprilagojenosti, ko na primer doživlja Boga kot strogega moralnega razsodnika in kaznovalca, tedaj je povezano s več psihičnimi simptomi (McConnell idr. 2006).

3. Izražanje stiske

Pomembno vlogo ima pri soočanju s stisko tudi njeno izražanje. Predstavlja namreč prvi in neposredni poskus, da se oseba v stiski na strah odzove – in si z izražanjem čustev poveča možnosti preživetja. Hkrati z izražanjem čustev sporoča (in ubeseduje) svojo stisko drugim. Izražanje stiske je najprej spontana fiziološka reakcija na občutje bolečine, šoka, strahu ali groze, a hkrati tudi način osebnega in medosebnega uravnavanja teh občutij in soočanja z njimi, se pravi način njihovega lajšanja ali premagovanja (Shariff in Tracy 2011). Izražanje stiske vključuje tako verbalne kot neverbalne oblike izraza, oblike, ki vključujejo polno zavedanje in

čustveno podlago, kot tudi tiste, ki se jih zavedamo manj ali sploh ne.

Pri travmatičnih izkušnjah se pogosto zgodi, da oseba stiske ne izraža, ker se pri tem ne počuti varno ali ker se utiša sama, saj smisla v izražanju stiske ne vidi. Posebej otroci svojo stisko težko izrazijo: ne prepoznajo vira težav, ne najdejo ustreznih besed in ne znajo pojasniti, kaj se jim dogaja, ker so žrtve zlorabe ali čustvene manipulacije. Zato stisko pogosto izražajo skozi vedenjske in telesne simptome, saj nimajo možnosti, da bi stisko čustveno ustrezno ubesedili v varnem, zaupnem odnosu.

Po drugi strani je izražanje stiske lahko znak, da je oseba v stiku s svojo nemočjo, strahom, osamljenostjo in drugimi negativnimi čustvi. Takrat z izražanjem teh čustev svoja afektivna stanja tudi spreminja ali modulira (Kennedy-Moore in Watson 2001). Raziskave navezanosti med materjo in otrokom so dognale, da obstajajo trije načini ali stili otroškega izražanja stiske: varni stil, pri katerem izražanju stiske sledi čustvena uglasitev z materjo in s tem tudi pomiritev, ambivalentni ali tesnobni stil, pri katerem se kljub izražanju stiska podaljšuje in do pomiritve ne pride, ter izogibajoči stil, kjer je izražanje utišano oz. zadržano. Izražanje stiske je tako lahko bodisi pretirano bodisi minimalizirano, v obeh primerih pa izraz ni v skladu s čustveno podlago, ki jo je stiska sprožila. V prvem primeru se alarmni odziv ne ustavi, v drugem pa je zatrt ali prezrt.

Čustveno podprto izražanje stiske pomeni, da je oseba v stiku s čustvi strahu, jeze, bolečine, o katerih govori. Gotovo je v fazi šoka tak stik slab. Oseba sicer lahko govori kar naprej, a ji ne odleže. Odleže ji šele takrat, kadar lahko izražena čustva tudi začuti prek telesnih občutkov in se zaveda, da jih čuti. Skrajni primer tega, kako zatrto izražanje stiske vpliva na dolgoročno soočanje s stresom in prožno odzivanje nanj, je t. i. učinek sirote. Gre za držo odraslih otrok, ki so svojo temeljno prikrajšanost nadomestili z držo preživetja, odpornosti in uspeha za vsako ceno. To močno ovira in krni njihovo odraslo socialno in čustveno življenje (Miller 1990).

Ko sprejmemo, da smo nemočni, da stvari ne moremo spremeniti (oživiti pokojnega, ozdraviti invalidnega ipd.), začnemo spreminjati sebe tako, da se naučimo s temi čustvi živeti, ne da bi se jim izogibali. Sprejeti nemoč torej pomeni razširiti nabor svojih čustvenih stanj s stanjem nemoči, obupa, žalosti in si dovoliti to stanje v celoti začutiti, preiskovati, ubesediti in izraziti (Graham idr. 2008).

4. Iskanje opore

Z vidika sporočanja predstavlja izražanje stiske klic na pomoč soljudem. Kaže se kot potreba osebe v stiski po fizični ali čustveni bližini druge osebe, ki ji je naklonjena in od katere lahko pričakuje olajšanje stiske. Prestrašen otrok išče materino zavetje in poskuša z njo vzpostaviti fizični stik, npr. objem. Raziskovalci navezanosti ugotavljajo, da je iskanje opore, podobno kot izražanje stiske, lahko varno ali ne-varno (Schore in Schore 2008). Za ne-varni stil iskanja opore je značilno fizično in čustveno oklepanje osebe, na katero je otrok navezan, pri čemer oseba v stiski

pomoči ne sprejema ali ne more sprejeti, temveč jo vztrajno zavrača. Otrok se na primer mame vztrajno oklepa in se ne pomiri, kar pomeni, da se ne more posvetiti okolici, sebi, svojim potrebam ali željam. V primeru varne navezanosti se medtem otrok kljub pretresu in stiski kmalu pomiri in posveti sproščeni igri ali raziskovanju okolice (Kompan Erzar 2020, 12).

Od tod izhaja, da iskanje opore, kakor bi pričakovali, ni samoumevno ravnanje, ampak v sebi skriva dvojno držo: na eni strani držo zaupanja in predanosti, ki prejme tolažbo in z bližnjo osebo vzpostavi čustveno poln stik, na drugi držo dvoma, prikrievanja in prilagajanja, ki tolažbe ne sprejema in se mora zadovoljiti s površnim stikom in čustveno ambivalentnimi odnosi. Prva drža vodi v medosebno povezanost, druga v le navidezno povezanost, v kateri stiska drugemu ni izročena oz. predana (Bellis idr. 2017). Kadar taka drža pri iskanju opore postane stalna strategija, oseba nehote privzame držo neranljivosti, nedostopnosti, zapiranja vase in skrivanja. To vedénje lahko opišemo kot nihanje med dvema skrajnostma, na eni strani samozadostnost, na drugi nesamostojnost, pri čemer nobena ni usklajena s čustveno podlago, zaradi česar se oseba z bližnjimi ne more pristno in tesno povezati.

Kadar stiska vodi v varen objem, se človek lahko svoje stiske čustveno zave, sprejme svojo nemoč in nebogljenost ter sprejme pomoč. Takrat okusi globino medčloveške povezanosti, za katero čuti, da je od stiske močnejša, in lahko v stiski poišče tudi globlji, največkrat duhovni pomen (Kompan Erzar in Erzar 2011). To iskanje pomena ali smisla stiske ni izumetničeno niti ni obrambna racionalizacija, ki bi poskušala čustveno podlago stiske odpraviti, ampak naravno nadaljevanje procesa. Ta se je začel s sprejemanjem stiske in novo medosebno povezanostjo, ki je nastala prav ob njenem izražanju. Tako stiska spontano postane del novega pomena.

5. Nevarnost moralizma

Dosedanje raziskovanje navezanosti in soočanja s stisko in travmo je pokazalo, da je za ozaveščeno zdravljenje ter razumevanje celotnega procesa okrevanja in rasti ključno, kako stisko, izražanje stiske in iskanje opore dojemamo. Gre za tri vidike stiske:

- a. oseba v stiski je prizadeta na način, ki presega njene trenutne sposobnosti soočanja, zato doživlja razpad svojega varnega sveta, ob katerem je prepuščena sama sebi;
- b. oseba v stiski se je znašla v preizkušnji, v kateri se bodo v njej prebudile pretekle izkušnje, ki se jih ne zaveda, in jo vodile v smeri, ki je nepričakovana in nepredvidljiva;
- c. medtem ko neuspešno soočanje lahko pomeni retravmatizacijo in utrditev negativnega cikla soočanja, uspešno soočanje prinaša izkušnjo bolj varne povezanosti, predanosti in zaupanja, poglobljeno duhovnost ter možnost bolj polnega in

ustvarjalnega življenja.

Moralizem lahko definiramo kot držo, ki na prvo mesto postavlja skrb za to, kar je spodobno, prav in pravično. Zato tudi nesrečo ali stisko soljudi pogosto uporablja za moralni nauk, ki naj pokaže, kaj da so ljudje naredili prav in kaj narobe (Taylor 2012). Moralizem tako lahko vodi v razvrednotenje stiske, njenega izražanja in iskanja opore ter onemogoča, da bi se pokazalo pravo bistvo moralne skrbi za druge (Archer 2018). Osebi v stiski moralist na primer očita, da se obrača na soljudi, ker je v stiski, medtem ko da ji je takrat, ko ni prizadeta, za soljudi ali določene vrednote malo mar. V skrajni obliki predstavlja moraliziranje držo, ki se ne zaveda, da svoje potrebe pokroviteljsko in nesočutno postavlja nad potrebe drugih – in da stiske ne razume kot resnične bolečine.

Novozavezna besedila držo moraliziranja grajajo tako pri farizejih in pismoukih kot tudi pri Jezusovih učencih (Platovnjak in Svetelj 2018). Ti v grešniku ne vidijo osebe v stiski, ampak zgolj greh sploh. Jezusu poskušajo svetovati, kaj je v takem primeru prav, in ga odvrniti od pomoči. Prav tako imajo oni in množica, ki Jezusa obkroža, do izražanja stiske in iskanja opore negativen odnos: slepemu, ki svojo stisko glasno izraža, je rečeno, naj utihne ali počaka (Lk 18, 39). Nasprotno Jezusova drža do izrazov stiske in iskanja opore vedno izkazuje pozornost – tudi v fizičnem stiku prepozna klic na pomoč in potrebo po čustvenem in odrešenjskem srečanju (Lk 8, 43-48). Vedênje ljudi, ki iščejo stik z Jezusom in pri tem prekršijo pravila vedênja ali premagajo navidez nepremostljive ovire, je pozitivno ovrednoteno (Sveto pismo in morala, 50). Jezus v njihovi drži prepozna svoje poslanstvo: prišel je zaradi njih, ne zaradi tistih, ki niso v stiski (Mt 9, 13 in Mt 18, 10-12).

Opis srečanja Jezusa s cestnarjem Zahejem v Lk 19,1-10 na zgoščen način kaže, kakšna naj bo krščanska nemoralizirajoča drža sočutja, odpuščanja in usmiljenja. Iz konteksta razberemo, da je življenje cestnarja Zaheja pod veliko težo bremena, ki ga predstavljajo njegovo bogastvo kot duhovna ovira, služba cestnarja kot socialna ovira in majhna postava kot fizična ovira. Prav tako lahko njegov vzpon na drevo razumemo kot neverbalno izražanje stiske in iskanje opore. Visoko na drevesu se Zahej znajde na prelomnici življenja, ki ima sicer značilnosti stiske – le da te značilnosti niso vidne in očitne kot na primer ob ozdravljenju slepega (Lk 18,35-43). Jezusov nagovor Zaheju in nadaljnji razplet njunega srečanja za nazaj potrdi, da je bil Zahej v veliki stiski, ki je sam z besedami ni uspel izraziti. Hkrati osvetljuje zgoraj opisane ugotovitve sodobne psihološke stroke o pomembnosti prepoznavanja stiske in o tveganjih, povezanih z iskanjem opore.

6. Rast in razvijanje odpornosti

Ugotovili smo, da sta pri uspešnem soočanju s stisko pomembna dva pogoja. Prvič, da je izražanje stiske v skladu s čustveno podlago. Na ta pogoj med drugim opozarja razlika med dvema stiloma verskega soočanja, prepuščanjem in izročanjem: medtem ko je prepuščanje možno tudi brez stika s čustveno podlago, je

izročanje uspešno le, če človek v stiski to najprej sprejme in izroči Bogu tudi z njo povezana čustva (Rosequist idr. 2012). Drugič, da je iskanje opore sposobno predanosti in zaupanja – ki nista samoumevna, ampak prinašata tveganje, da bo iskanje prezrto ali celo razvrednoteno. Pogost primer takega razvrednotenja v verskem okolju je moralizem, medtem ko pristna krščanska moralna drža, ki sledi modelu Jezusovega delovanja, tveganje prepozna in ga podpre.

Zdaj bomo proučili, ali raziskave o posttravmatski rasti in odpornosti podpirajo omenjena dva pogoja. Raziskovalca Tedeschi in Calhoun, avtorja izraza posttravmatska rast, sta opredelila sedem področij, kjer se pri osebah, ki so se s stisko soočile uspešno, pokažejo nove ali povečane sposobnosti: višje vrednotenje življenja, izboljšano vrednotenje in krepitev bližnjih odnosov, povečano sočutje in dobrotelost, prepoznavanje novih možnosti in smisla v življenju, večje zavedanje osebne moči in njena uporaba, globlji duhovni razvoj in ustvarjalna rast (Tedeschi in Blevins 2016). Na prvi pogled bi torej rekli, da sta pogoja potrjena če osebe kažejo znake rasti, do stiske izražajo sočutje, se bolj zavedajo sebe (prvi pogoj), so odprte za odnose in sprejemajo tveganja (drugi pogoj).

Tudi natančen pregled raziskav o rasti, ki jo doživljajo osebe, ki so se uspešno soočile z zlorabo, izgubo ali drugo obliko travme, kaže, da je rast povezana z ustreznim čustvenim odzivanjem na stisko ter odprtostjo do novih izkušenj (Tedeschi idr. 2018). K ustreznemu odzivanju spada zlasti opustitev izkustvenega izogibanja (Kashdan in Kane 2010). Ugotovljeno je bilo, da večja kot je bila stiska, večja je bila rast – če se prizadeta oseba čustev, povezanih s stisko, ni pretirano izogibala. Glede izogibanja pa so odkrili, da je večja stiska povzročila več vsiljivega tuhtanja o lastni nesreči ter manj učinkovitega načrtovanja in razmišljanja o načinih reševanja (Forgeard 2013). Raziskave so še pokazale, da rast ni nujno posledica predhodne odpornosti. Gre za dva delno različna procesa, pri čemer rast vključuje sprejemanje negativnih čustev in simptomov ter soočanje z njimi, odpornost pa lahko vključuje tudi izkustveno izogibanje (Shakespeare-Finch in Lurie-Beck 2014). Iz tega sklepamo, da lahko ljudje razvijejo odpornost samo tako, da se naučijo stisko sprejemati izkustveno.

Kar zadeva zaupanje, sposobnost izročanja in predanost, so raziskave navezanosti pokazale, da je uspešno soočanje s stisko povezano z doživljanjem Božje bližine in zvestobe (npr. Kelley in Chan 2012). Doživljanje Boga kot osebe, ki človeku v stiski prihaja na pomoč, verni osebi v stiski omogoča, da stisko izroči Bogu, kar ima blažilne učinke samo po sebi (Gall idr. 2005). Taka odprtost za sprejemanje pomoči nikakor ni samoumevna, kakor opisuje Myung (2019) – zlasti ne za osebe, ki so se iz izkušenj ne-varne navezanosti na bližnje v preteklosti naučile, da se lahko v stiski zanesejo samo nase. Predanost in odpiranje pomoči je namreč tesno povezano z globokim notranjim občutkom, da je človek v stiski vreden opore in da je – ne glede na to, kaj je zagrešil ali k svoji stiski prispeval – ljubljen, prav to pa je za ranjene osebe večkrat težko dosegljivo stanje ali občutje. Podobno velja za intimne odnose, kjer so ugotovili, da sprejemanje odvisnosti od sozakovca, kadar je zakonec v stiski, občutek samostojnosti pospešuje (Feeney 2007).

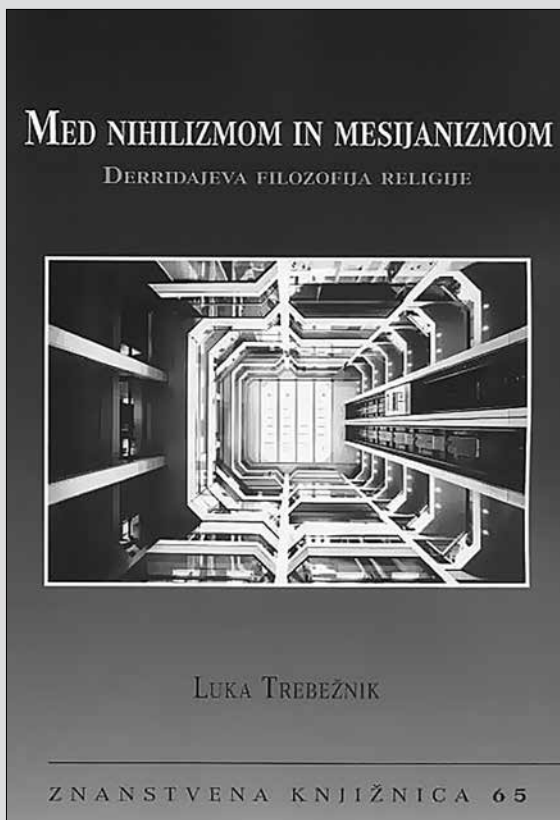
7. Zaključek

Soočanje s stisko človeka postavi pred izziv, ko lahko sprejme tudi odrinjene in boleče vidike svojega doživetja sebe, sveta in spremljajoča čustva, ki bi se jim sicer raje izognil. Če sta pri tem izpolnjena oba pogoja uspešnega soočanja, se lahko v tem procesu odpre in preda tudi nečemu, česar ne nadzoruje in kar ga objektivno presega – dobroti soljudi in Božjemu objemu.

Reference

- Archer, Alfred.** 2018. The Problem with Moralism. *Ratio* 31, št. 3:342–350.
- Bellis, Mark A., Katie Hardcastle, Kat Ford, Karen Hughes, Kathryn Ashton, Zara Quigg in Nadia Butler.** 2017. Does continuous trusted adult support in childhood impart life-course resilience against adverse childhood experiences - a retrospective study on adult health-harming behaviours and mental well-being. *BMC Psychiatry* 17, št. 1:110.
- Bjorck, Jeffrey P., in John W. Thurman.** 2007. Negative life events, patterns of positive and negative religious coping, and psychological functioning. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46, št. 2:159–167.
- Earls, Marian F.** 2018. Trauma-Informed Primary Care: Prevention, Recognition, and Promoting Resilience. *North Carolina Medical Journal* 79, št. 2:108–112.
- Feeney, Brooke C.** 2007. The Dependency Paradox in Close Relationships: Accepting Dependence Promotes Independence. *Journal of Personality and Social Psychology* 92, št. 2:268–285.
- Felitti, Vincent J., Robert F. Anda, Dale Nordenberg, David F. Williamson, Alison M. Spitz, Valerie Edwards, Mary P. Koss in James S. Marks.** 1988. Relationship of childhood abuse and household dysfunction to many of the leading causes of death in adults: The Adverse Childhood Experiences (ACE) Study. *American Journal of Preventive Medicine* 14, št. 4:245–258.
- Fisher, Janina.** 2017. Twenty-five Years of Trauma Treatment: What Have We Learned? *Attachment: New Directions in Psychotherapy and Relational Psychoanalysis* 11, št. 3:273–289.
- Folkman, Susan, in Richard A. Lazarus.** 1988. Coping as a mediator of emotion. *Journal of Personality and Social Psychology* 54, št. 3:466–475.
- Forgeard, Marie.** 2013. Perceiving Benefits After Adversity: The Relationship Between Self-Reported Posttraumatic Growth and Creativity. *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 7, št. 3:245–264.
- Gall, Terry L., Claire Charbonneau, Neil H. Clarke, Karen Grant, Anjali Joseph in Lisa Shouldice.** 2005. Understanding the Nature and Role of Spirituality in Relation to Coping and Health: A Conceptual Framework. *Canadian Psychology* 46, št. 2:88–104.
- Graham, Steven M., Julie Y. Huang, Margaret S. Clark in Vicki S. Helgeson.** 2008. The Positives of Negative Emotions: Willingness to Express Negative Emotions Promotes Relationships. *Personality and Social Psychology Bulletin* 34, št. 3:394–406.
- Karoly, Paul.** 1993. Mechanisms of self-regulation: A systems view. *Annual Review of Psychology* 44, št. 1:23–52.
- Kashdan, Todd B., in Jennifer Q. Kane.** 2011. Post-traumatic distress and the presence of post-traumatic growth and meaning in life: Experiential avoidance as a moderator. *Personality and Individual Differences* 50, št. 1:84–89.
- Kelley, Melissa M., in Keith T. Chan.** 2012. Assessing the Role of Attachment to God, Meaning, and Religious Coping as Mediators in the Grief Experience. *Death Studies* 36, št. 3:199–227.
- Kennedy-Moore, Eileen, in Jeanne C. Watson.** 2001. How and when does emotional expression help? *Review of General Psychology* 5, št. 3:187–212.
- Kompan Erzar, Katarina, in Tomaž Erzar.** 2011. Čustvena povezanost in notranje življenje. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3:457–462.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2020. Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževega razmišljanja o mladih. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:7–21.
- Kopp, Claire B.** 1989. Regulation of distress and negative emotions: A developmental view. *Developmental Psychology* 25, št. 3:343–354.
- McConnell, Kelly M., Kenneth I. Pargament, Christopher G. Ellison, in Kevin J. Flannelly.** 2006. Examining the links between spiritual struggles and symptoms of psychopathology in a national sample. *Journal of Clinical Psychology* 62, št. 12:1469–1484.

- Meichenbaum, Donald.** 2012. *Roadmap to resilience: A guide for military, trauma victims and their families*. Clearwater: Institute Press.
- Miller, Alice.** 1990. *The Untouched Key: Tracing Childhood Trauma in Creativity and Destructiveness*. London: Virago Press.
- Myung, Hannah S.** 2019. Existing in the Heart of God. *Journal of Psychology and Christianity* 38, št. 4:277–282.
- Pargament, Kenneth I., Joseph Kennell, William Hathaway, Nancy Grevengoed, Jon Newman in Wendy Jones.** 1988. Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, št. 1:90–104.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2018. Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:375–386.
- Rosequist Lisa, Kathleen Wall, Diana Corwin, Jeanne Achterberg in Cheryl Koopman.** 2012. Surrender as a form of active acceptance among breast cancer survivors receiving Psycho-Spiritual Integrative Therapy. *Supportive Care in Cancer* 20, št. 11:2821–2827.
- Schore, Judith R., in Allan N. Schore.** 2008. Modern attachment theory: The central role of affect regulation in development and treatment. *Clinical Social Work Journal* 36, št. 1:9–20.
- Shaefer, Charles, in Richard L. Gorsuch.** 1991. Psychological adjustment and religiousness: The multivariate belief-motivation theory of religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, št. 4:448–461.
- Shakespeare-Finch, Jane, in Janine Lurie-Beck.** 2014. A meta-analytic clarification of the relationship between posttraumatic growth and symptoms of posttraumatic distress disorder. *Journal of Anxiety Disorders* 28, št. 2:223–9.
- Shariff, Azim F., in Jessica L. Tracy.** 2011. What Are Emotion Expressions For?. *Current Directions in Psychological Science* 20, št. 6:395–399.
- Papeška biblična komisija.** 2009. Sveto Pismo in morala: Svetopisemske osnove krščanskega delovanja. Cerkveni dokumenti 124. Ljubljana: Družina.
- Taylor, Craig.** 2012. *Moralism: A study of a vice*. Durham: Acumen.
- Tedeschi, Richard G., in Cara L. Blevins.** 2016. Posttraumatic Growth: A Pathway to Resilience. V: Updesh Kumar, ur. *The Routledge international handbook of psychosocial resilience*, 324–333. London: Routledge.
- Tedeschi, Richard G., Jane Shakespeare-Finch, Kanako Taku in Lawrence G. Calhoun.** 2018. *Posttraumatic Growth: Theory, Research, and Applications*. New York: Routledge.
- Wong-McDonald, Ana, in Richard Gorsuch.** 2000. Surrender to God: An additional coping style? *Journal of Psychology and Theology* 28, št. 2:149–161.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 425—432

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 27-472

DOI: 10.34291/BV2020/02/Stegu

© 2020 Stegu, CC BY 4.0

Tadej Stegu

Pandemija in oznanilo kerigme

The Pandemic and the Proclamation of the Kerygma

Povzetek: Pandemija COVID-19 razkriva veliko krhkost družbe in posameznikov, ki se nepričakovano znajdejo v neznanu situaciji. V tej jim negativne novice, ki jih posredujejo mediji, povzročajo še večji strah. Posamezniku so lahko v takšnih razmerah v oporo različni dejavniki, ki vplivajo na krepitev njegove psihološke trdnosti in rezilientnosti. Prispevek raziskuje sodobne usmeritve kateheze v Katoliški Cerkvi; pri tem posebej osvetljuje kerigmatično katehezo, ki je usmerjena k poglobljanju osebne vere kot odnosa – kar verujočemu daje življenjsko trdnost tudi v času negotovosti ali stiske, ki zadene posameznika ali skupnost. Kerigmatično razsežnost kateheze kot eno najbolj pomembnih razsežnosti poudarja tudi novi „Pravilnik za katehezo“, ki postavlja glavne usmeritve kateheze v prihodnjih letih.

Ključne besede: Pandemija, kerigma, kerigmatična kateheza, rezilientnost, Pravilnik za katehezo

Abstract: The COVID-19 pandemic has revealed a great vulnerability of society and individuals who had been caught by it. The fear caused by this crisis is often augmented by the mass media spreading negative reports. However, even in such situations both individuals and communities can find faith related psychological support and resilience. The paper explores the modern trends of catechesis in the Catholic Church, with a special emphasis on the kerygmatic catechesis. This aims at deepening personal faith as a relationship, which gives the believer stability even in times of uncertainty or distress. The kerygmatic dimension of catechesis is also emphasized in the new „Directory for Catechesis“ which set out the main directions of catechesis in the coming years.

Keywords: pandemic, kerygma, kerygmatic catechesis, fortitude, Directory for Catechesis

1. Uvod

V mesecih ukrepov za zajezitev pandemije COVID-19 se je človeštvo znašlo v okoliščinah, ki so nepričakovano razkrile veliko krhkost tako družbe kot tudi posameznikov. Po le nekaj dneh zajezitvenih ukrepov, ki so nekatere dejavnosti in socialne odnose radikalno omejili, so bili odzivi in stiska nekaterih posameznikov nesorazmerno burni in obupani. Obenem pa je bilo pri posameznikih in skupinah mogoče zaznati tudi bolj uravnovešene odzive, kar že samo vzbuja vpraševanje, kaj odziv posameznika ali skupine na določeno krizno dogajanje pogojuje in kaj nanj vpliva. Psihološki vidiki človekove rezilientnosti so sicer raziskani razmeroma dobro, manj raziskan pa je neposreden vpliv človekove vernosti na njegovo rezilientnost. Vendarle pa odzivi nekaterih posameznikov ali skupin v mesecih ukrepov za zajezitev pandemije COVID-19 kažejo na globoko povezavo med vernostjo in zmožnostjo posameznika ali skupine za soočanje s kriznimi situacijami, kar so predhodno nazočovale tudi nekatere raziskave. V izrazito kriznih situacijah, v katerih se znajde družba ali posameznik, je odziv globoko verujočega posameznika po večini predvidljiv – kaže na veliko rezilientnost, ki jo skupnosti ali posamezniku daje osebna vera. V prispevku iščemo glavne elemente kateheze, ki posamezniku daje globljo trdnost in mu pomaga, da v kriznih časih v veri najde oporo in gotovost. Raziskali bomo, kako se v zadnjih letih usmeritev kateheze v Katoliški Cerkvi radikalno presmerja od katekizemskega pristopa h kerigmatični katehezi in kateri so temeljni poudarki kerigmatične kateheze, za katere menimo, da vodijo k poglobitvi posameznikove osebne vere – posledično pa tudi njegove odpornosti v nepričakovanih življenjskih situacijah, ki človeka brez globokega verskega življenja navadno zlahka pahnejo v življenjsko krizo in obup.

2. Pandemija kot čas preverjanja smisla in odnosov

V obdobju pandemične krize je že občasno spremljanje medijev pokazalo presenetljiv odziv na ukrepe za zajezitev širjenja COVID-19 pri nekaterih posameznikih – apokaliptične izjave o doživljanju tega obdobja, konec marca 2020 objavljene v Sobotni prilogi Dela, zelo nazorno prikazujejo izrazit strah, gnus in malodušje, ki so ga ljudje javno izražali že po nekaj dneh izrednih razmer. »Človeška vrsta je bolna. Virus jo bo uničil ali ozdravil,« pravi nemški pisatelj in scenarist. »Vem, da nič več ne bo tako, kot je bilo doslej. Vse nas bo bolj strah. Tako krhki smo, goli. Gola masa, in ne več bogovi, kot se nam je dozdevalo še pred mesecem dni,« priznava Cristina Battocletti, italijanska pisateljica in urednica. Znani italijanski biolog, primatolog in profesor, ki dela v New Yorku, pa: »Z družino sem zaprt v našem njujorškem stanovanju, postajam nor. Tolažim se, da je za zdaj vse naše trpljenje zreducirano na dretje enega na drugega.« (Maličev 2020, 4–7) »COVID-19 je svet vrgel s tečajev in marsikomu zamajal filozofijo in vero, zameglil ali pa, nasprotno, zbistril pogled nase, na bližnje, na vse, kar človek v življenju je, kar si nikoli ni upal biti, kar počne ali česar si nikdar ni upal početi.« (Malovrh 2020, 1) Mediji, ki se jim tovrstna eksistencialna vprašanja običajno ne zdijo vredna omembe, so na

naslovnica povzemali mnenja in strahove psihiatrov, da bo po koncu epidemije razpadlo mnogo več prijateljstev in partnerstev, kot jih sicer. Noben človek pa ni otok in ne (z)more živeti sam, ampak potrebuje odnos z drugim, skupnost, bližino. »Dlje ko smo bili izolirani, bolj ko je bila ta izolacija stroga, močnejša je želja po tem, da bomo spet skupaj,« ugotavlja psihiater Vladimir Milošević (Milek 2020, 5). »V karanteni je bilo dovolj časa za obračun s seboj, za bilanco življenja: Sem bil ljubljen? Sem dovolj ljubil? Sem srečen? Sem v življenju tudi osrečeval? Sem morda preveč sebičen? Koliko pohlepa je zaznamovalo moj mali svet, nakopičen z nepotrebni rečmi vse naokrog?« (Malovrh 2020) Pandemijo COVID-19 so nekateri prepoznali kot »črno luknjo smisla« (Kravanja 2020) in ugotavljali, da bo po njej vse – tudi odnose in vrednote – treba postaviti povsem na novo. Postala je *kairos*, v katerem človek vstopa v resnico o sebi: »Trenutek, ko se človeško bitje počuti natanko tako majhno, kot je v resnici.« (Bakovič 2020, 14)

Relativno majhna stvar, kot je mogoča okužba z virusom, ki se za večino ne zdi bistveno hujša od gripe ali celo navadnega prehlada, je pri mnogih sprožila pretrse, ki kažejo na pomanjkanje rezilientnosti in razkrivajo izrazito krhkost njihove osnovne življenjske osmislitve in odnosov.

3. Rezilientnost, smisel in duhovnost

Med prvim valom pandemije in neposredno po njem je bilo mogoče tudi v različnih medijih spremljati izkušnje posameznikov in družin, ki so isto obdobje doživljali ne tragično, temveč kot čas, ko so bili kljub preizkušnji zadovoljni. »Dobra stran tega časa je bila, da smo spoznavali drug drugega v svojih obveznostih, otroci so dejansko videli, kaj dela mož v službi, drug drugemu smo se morali prilagajati, se naučiti med seboj dogovarjati, kdo bo kdaj uporabljal računalnik, načrtovati svoje delo, reševati konflikte, ki so nastali med nami, in podobno,« pravi katehistinja, žena in mati štirih otrok (Jeretina 2020, 18). »Osebnost sem se počutil odlično,« pravi duhovnik, ki je v času *lockdowna* sv. mašo prenašal po Facebooku, stike z verniki pa ohranjal po telefonu in Messengerju (Perše 2020, 29). Duhovnik, ki je prebolel okužbo in ob tem veliko pretrpel, celo trdi, da je za to izkušnjo hvaležen (Bitno.net 2020). Zastavlja se torej vprašanje, kateri dejavniki vplivajo na to, da nekdo objektivno podobno situacijo doživlja kot tragično in ga preskušnja stre, medtem ko jo drugi doživlja kot nekaj koristnega in je za isto ali objektivno gledano še težje preizkušnjo celo hvaležen.

Psihološko gledano lahko rezilientnost, prožnost ali odpornost v časih preizkušenj opredelimo na več načinov (Fletcher in Sarkar 2013). Nekateri avtorji izpostavljajo zaščitne dejavnike, ki preoblikujejo, blažijo ali spreminjajo odziv na nevarnost iz okolja, ki grozi z negativnim izidom (Rutter 1987, 316), proces uspešne prilagoditve kljub ogrožajočim okoliščinam (Masten, Best in Garmezy 1990, 426), dinamičen proces, ki vključuje pozitivno prilagajanje v precejšnji stiski (Luthar, Cicchetti in Becker 2000, 543). Avtorji se večinoma strinjajo, da gre za sposobnost posameznika, da je kos pomembni spremembi, stiski ali tveganju, in njegovo sta-

bilnost ali celo rast v neugodnih okoliščinah. V stiski so takšni posamezniki sposobni pozitivne prilagoditve (Fletcher in Sarkar 2013, 13).

Ob tem nekateri avtorji odkrivajo, da je za prilagajanje ključna čustvena komponenta smisla, ta pa je nujno povezana z zaznavanjem smisla, ki posameznika poveže z vsemi človeškimi bitji in z višjo silo, Bogom. Tudi v času številnih travmatičnih izgub, ki jih je povzročila pandemija COVID-19, je možen sistemski pristop, ki je namesto ukvarjanja zgolj s posameznimi simptomi in stiskami usmerjen v krepitev odpornosti. Walsh (2020) med stiskami analizira tisto, ki jo povzroča pandemija, obenem pa izpostavlja tudi vire za podporo pozitivnemu prilagajanju. Pri tem se osredotoča na pomen skupnih sistemov prepričan v procesih ustvarjanja pomenov; na pozitiven pogled, upanje in aktivno delovanje; zlasti pa na presežne vrednote, ki osebi dajejo duhovno trdnost ter spodbudo za preobrazbo in pozitivno rast. APA (Ameriška psihološka zveza) med nasveti, kako rezilientnost okrepiti, svetuje pripadnost skupini – posebej ob tem izpostavlja verske skupine in skupnosti – ter duhovne dejavnosti, kot sta molitev in meditacija. (American Psychological Association 2012)

Več avtorjev, ki so raziskovali mehanizme, ki krepijo rezilientnost, ugotavlja, da marsikdo najde smisel za premagovanje preizkušnje v veri ali duhovnosti. Pri vernikih lahko travmatično doživetje vero še poglobi – in tudi sicer so iskreno verni ljudje prožnejši in bolj nagnjeni k notranji rasti. »Ko najdemo Boga ali višjo silo, se zavemo, da nismo središče vesolja. Marsičesa ne razumemo o človeškem obstoju, vendar ima vse svoj red in namen. To nam pomaga k spoznanju, da naše trpljenje ni naključno ali nesmiselno.« (Sherly 2019, 115) Svojo človeškost – voljo do življenja in sposobnost ljubezni – posameznik odkriva v medsebojnih vezeh. Kakor lahko doživi posttravmatsko rast in se okrepi posameznik, enako velja tudi za skupnosti (182). Borysenko med ključnimi lastnostmi, ki vodijo k večji prožnosti, navaja globoko prepričanje, da je življenje smiselno (Borysenko 2010, 13–27). Duhovnost v tem kontekstu ni razumljena kot nasprotje telesnega ali materialnega – pomeni najvišjo kakovost popolnega človeka, ki omogoča uresničevanje osebnosti in spreminjanje sveta (Sittser 2019).

Ljudje so duhovna bitja, saj se nenehno sprašujejo: kdo sem, kaj je smisel mojega življenja, kaj je smisel trpljenja, od kod sem, kam grem. Višja kot je stopnja vernosti in duhovnosti, boljša je kakovost življenja. Po ugotovitvah nekaterih raziskav kategorije duhovnosti (molitev, vera, religija) na mentalno zdravje vplivajo močnejše kot kategorije fizičnega zdravja (Filej in Kaučič 2019).

4. Vprašanje smisla in kerigmatična kateheza

Odpiranje eksistencialnih vprašanj v katehezi ni nekaj novega in nikakor ni posledica krize, v kateri se je znašlo človeštvo v letu 2020. Holandski katekizem npr. že leto po zaključku II. vatikanskega koncila v izhodišče govora o Bogu postavi vprašanja, ki so človeka vznemirjala od nekdaj: Kdo sem? Kaj je človek? Kaj je smisel

tega življenja? Je človek res podoben vrabcu, ki v to življenje prileti iz temne noči in že odleti ven, v neznano noč? Danes si človek vprašanje postavlja drugače, kot so si ga Germani v času kralja Edvina – a vprašanje ostaja isto (Holandski škofje 1972, 20–21). Kateheza že dolgo ni več le pouk o resnicah, v katere (naj) skupnost skupaj veruje, pač pa klic Boga posamezniku k polnosti življenja (Vodičar in Stala 2019, 1088). Kateheza pomaga izčiščevati podobo Boga in ga vedno bolj spoznavati. Stisko pandemije je tako mogoče videti kot priložnost – ko se o smiselnosti bivanja ter o obstoju ali neobstoju Boga in večnega življenja sprašujejo mnogi. Priložnost za oznanilo dobre novice, ki odmeva med slabimi: da krščanski Bog ni zlovoljni režiser in se ne skriva za kulisami, temveč je v svetu, deluje v ljudeh ter jih odrešuje groze in strahu pred smrtjo, ki jih hromi. V času katastrofe kristjan Boga ne vidi kot zlobnega in zlovoljnega režiserja, ki udobno sedi za kulisami in se naslaja nad dogodki, ki se odvijajo v svetu, ampak prepozna v Bogu vir moči, delujoč v posameznikih in občestvih, ki v takšnih situacijah izkazujejo solidarnost in požrtvovalno ljubezen. (Halík 2020)

Papež Frančišek v apostolski spodbudi Veselje evangelija poudarja, da je Cerkev v zadnjih letih na novo odkrila bistveno vlogo prvega oznanila ali kerigme:

»V ustih katehistov vedno znova zveni prvo oznanilo: ›Jezus Kristus te ljubi in je daroval svoje življenje, da bi te odrešil. Zdaj vsak dan živi ob tebi, da bi te razsvetlil, krepil in osvobodil.‹ To oznanilo imenujemo ‚prvo‘, pa ne zato, ker je na začetku in ga potem pozabimo in nadomestimo z drugimi vsebinami, ki ga presegajo. ‚Prvo‘ je v kvalitetnem smislu, ker je ‚poglavitno‘ oznanilo, ki ga moramo vedno znova in na različne načine slišati na novo in ga vedno znova oznanjati v eni ali drugi obliki v teku kateheze na vseh njenih stopnjah in v vseh trenutkih. Ne smemo misliti, da se *kerigma* v katehezi kasneje opusti v prid domnevnemu ‚solidnemu‘ oblikovanju. Ni ničesar trdnejšega, globljega, varnejšega, bolj strnjenegega in modrejšega kakor to oznanilo. Celotno krščansko oblikovanje je v prvi vrsti poglobljanje *kerigme*, ki jo vedno bolj in bolje osvajamo in ki nikoli ne preneha osvetljevati katehetskega delovanja ter pomaga, da ustrezno dojamemo vsako vprašanje, ki ga obravnavamo v katehezi.« (EG 164–165)

Papež Frančišek je v nadaljevanju tudi zapisal, da »oznanjati Kristusa pomeni pokazati, da verovati vanj in hoditi za njim ni le nekaj resničnega in pravilnega, ampak tudi lepega, kar more tudi sredi preizkušenj napolnjevati življenje z novim sijajem in globokim veseljem« (EG 167).

Pandemija je v kratkem času razkrila krhkost odnosov, v katerih živijo nekateri posamezniki. Kerigmatična kateheza človeka nagovarja na način, ki pušča svobodo in tako vabi v svoboden odnos. Kateheza, ki daje primat kerigmi, se ogiba vsakemu vsiljevanju – tudi različnim načinom evidentiranja, ki ne bi puščali svobodne izbire. Izbira vere je namreč prej kot sprejetje vsebin, s katerimi se človek strinja, dejanje svobode – saj odkriva, da je ljubljen, in zato vstopa v odnos. (DPC 18)

5. Kerigmatična kateheza in katehetski pravilnik

Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije je 25. junija 2020 javnosti predstavil nov „Pravilnik za katehezo“. Pravilnik ni neposredni odgovor na izzive, pred katere čas pandemije postavlja tudi katehetsko dejavnost v Katoliški Cerkvi, temveč je sad trajnega prizadevanja Cerkve, da bi njeno oznanilo in kateheza sodobnemu človeku pomagala rasti v veri. Ob tem pa se vse bolj jasno izrisujejo nekatere temeljne prvine kateheze, ki jih „Pravilnik“ močno poudarja in bodo zaznavale katehezo v prihodnjih letih.

Cerkev se v svojem oznanjevanju v zadnjih letih srečuje z izzivi digitalne kulture. Drugače kot v preteklosti, ko je bila kultura povezana z zemljepisnim okoljem, je digitalna kultura globalna, kar zaznamuje tudi njen razvoj, vpliva na oblikovanje osebne identitete in medosebnih odnosov. Katehetski pravilnik ne predstavlja le problematike, ki je povezana z digitalno kulturo, temveč nakazuje tudi poti, kako naj kateheza postane ponudba, ki bo prejemniku pomagala, da v svojem svetu sprejme njeno sporočilo (DPC 359–361).

Srce kateheze je oznanilo osebe Jezusa Kristusa, ki presega omejitve prostora in časa, da bi se predstavil vsaki posamezni generaciji kot vedno nova ponudba za doseganje smisla življenja. V tej perspektivi se izriše eden temeljnih poudarkov, ki je katehezi lasten: usmiljenje. Kerigma je oznanilo usmiljenja Očeta, ki gre naproti grešniku. Ta ni več izključen, temveč privilegiran in povabljen na gostijo odrešenja, ki je v odpuščanju grehov. V tem kontekstu v ospredje močno stopa izkušnja katehumenata kot poti ponujenega odpuščanja in novega življenja v občestvu z Bogom – prav praksa katehumenata je tista, ki navdihuje katehetsko prakso in ji daje značaj trajnega spreobračanja (DPC 61–64).

Središčnost kerigme je treba razumeti v kvalitativnem, ne v časovnem smislu. Prisotna mora biti v vseh fazah kateheze – in to vsake kateheze. Je ‚prvo oznanilo‘, ki se dogaja vedno, saj je Kristus edini, ki ga človek potrebuje. Vera ni nekaj očitnega, česar se človek oprime, ko je v potrebi, temveč dejanje svobode, ki vključuje celotno življenje.

»Krščanska vera je predvsem sprejetje Božje ljubezni, ki se je razodela v Jezusu Kristusu, iskreno sprejetje njegove osebe in svobodna odločitev za hojo za njim. Ta ‚da‘ Jezusu Kristusu vključuje v sebi dve razsežnosti: zaupno prepustitev Bogu (*fides qua*) in ljubečo privolitev vsemu, kar je On razodel (*fides quae*)« (DPC 18), poudarja pravilnik in se ob tem sklicuje na Katekizem: »‚Verovati‘ se torej nanaša na dvoje: na osebo in na resnico; na resnico prek zaupanja v osebo, ki to resnico zatrjuje.« (KKC 177)

Pravilnik poudarja središčnost kerigme, ki se v trinitaričnem smislu razodeva kot trud celotne Cerkve in prežema celoten katehetski proces ter kristjanovo rast v veri, ki je rast odnosa s Kristusom. Ta ima posledice v življenju vsakega posameznika in ga vodi k temu, da sam postaja učenec in evangelizator, ki z Odrešenikom živi v vse globljem odnosu – kar mu daje trdnost tudi v preizkušnjah in njegovo življenje napolnjuje z globoko srečo. (EG 167)

6. Sklep

Obdobje pandemične krize je razkrilo krhkost odnosov in osmišljanja življenja pri mnogih, ki so se na dogodke odzivali s strahom, gnusom, malodušjem. Samota in samo dejstvo pandemije je zamajalo nekatera prepričanja in gotovosti ter sililo k ponovnemu osmišljanju življenja in delovanja posameznika in družbe ter iskanju dejavnikov, ki bi človeku tudi v časih stiske in preizkušenj zagotavljali večjo rezilientnost in sposobnost, da iz stiske pride trdnejši. Med temi dejavniki se kot pomembna kažeta duhovnost in verska utemeljenost človekovega življenja. Zato se zdi rast v osebni veri eden pomembnih elementov, ki prispevajo k rezilientnosti tako posameznika kot skupnosti. Pravilnik za katehezo, ki ga je Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije predstavil ravno v obdobju, ko se človeštvo sooča z vsestranskimi posledicami pandemije, katehezi v prihodnjih letih zarisuje odločno usmeritev v oznanilo kerigme. Ta želi posamezniku in krščanskemu občestvu pomagati rasti v veri, ki je predvsem živ odnos z osebo (verovati Kristusu) – in ne le pritrditev določenim resnicam. Kerigmatična kateheza se tako tudi v preizkušnjah, kot je obdobje pandemije COVID-19, kaže kot nujna razsežnost cerkvenega oznanjevanja, saj oznanilo o Božjem usmiljenju in njegovi ljubezni do človeka posamezniku pomaga iz strahu in brezsmiselnosti bivanja vstopati v novo razsežnost odnosa, ki se ne konča s smrtjo.

Kratice

- DPC** – Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione 2020 [Direttorio per la catechesi].
- EG** – Frančišek 2014 [Evangelii Gaudium].
- KKC** – Katekizem katoliške Cerkve 1993.

Reference

- American Psychological Association.** 2012. Building your resilience. <https://www.apa.org/topics/resilience> (pridobljeno 1. 10. 2020).
- Baković, Zorana.** 2020. Trenutek, ko se človeško bitje počuti natanko tako majhno, kot je v resnici. *Delo*, 28. 3.
- Borysenko, Joan.** *Saj ni konec sveta: razvijanje prožnosti v časih sprememb*. Nova Gorica: Eno 2010.
- Filej, Bojana, in Miha Kaučič.** 2019. Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in institucionalnem okolju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:555–576.
- Fletcher, David, in Mustafa Sarkar.** 2013. Psychological resilience: A review and critique of definitions, concepts and theory. *European Psychologist* 18, št. 1:12–23.
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii Gaudium]. Apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- Halík, Tomáš.** 2020. Christianity in a time of sickness. *America* 222, št. 8:26–30. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=f5h&AN=142679112&lang=sl&site=eds-live> (pridobljeno 16. 9. 2020).
- Holandski škofje.** 1972. *Krščansko oznanilo: Holandski katekizem za odrasle*. Maribor: Obzorja.
- Jeretina, Simona.** 2020. Izkustvena kateheza. *Naša kateheza*, št. 69:15–19.
- Kravanja, Aljoša.** 2020. Pandemija kot črna luknja smisla. *Delo*, 28. 3., Sobotna priloga, 12.
- Luthar, Suniya. S., Dante Cicchetti in Bronwyn Becker.** 2000. The construct of resilience: A

critical evaluation and guidelines for future work. *Child Development* 71, št. 3:543–562.

Maličev, Patricija. 2020. Ves svet je kakor. *Delo*, 28. 3., Sobotna priloga.

Malovrh, Polona. 2020. Čas po epidemiji: več ločitev, manj prijateljev. *Delo*, 18. 4.

Masten, Ann S., Karin M. Best in Norman Garmezy. 1990. Resilience and development: Contributions from the study of children who overcome adversity. *Development and Psychopathology* 2, št. 4:425–444.

Milek, Vesna. 2020. Dlje ko smo bili izolirani, močnejša je želja po tem, da bomo spet skupaj. *Delo*, 25. 4. Sobotna priloga.

Perše, Brigita. 2020. Pastoralna v času koronavirusa? *Cerkev danes* 54, št. 3:29–31.

Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione. 2020. Direttorio per la catechesi. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Rutter, Michael. 1987. Psychosocial resilience and protective mechanisms. *American Journal of Orthopsychiatry* 57, št. 3:316–331.

Sandberg, Sherly. 2019. *Možnost B: kako se spopravimo s stisko in se pod pritiskom ne stremo, temveč v sebi odkrijemo moč in življenjsko radost.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Sittser, Gerald L. 2019. *Resilient Faith: How the Early Christian 'Third Way' Changed the World.* Grand Rapids: Brazos Press.

Katekizem katoliške Cerkve. 1993. Ljubljana: Družina.

Doljanin, Šime. 2020. Zbog 'Covida groznog' borio sam se za život, ali sam mu ipak itekako zahvalan. *Bitno.net*, 28. 9. <https://www.bitno.net/vjera/svjedocanstva/ekskluzivno-splitski-svećenik-sime-doljanin-zbog-covida-groznog-borio-sam-se-za-zivot-ali-sam-mu-ipak-itekako-zahvalan> (pridobljeno 1. 10. 2020).

Vodičar, Janez, in Stala Józef. 2019. Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti. *Bogoslovni vestnik* 29:1087–1096.

Walsh, Froma. 2020. Loss and Resilience in the Time of COVID-19: Meaning Making, Hope, and Transcendence. *Family Process* 59, št. 3:898–911.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 433—442

Besedilo prejeto/Received:09/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 27-46(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/02/Segula

© 2020 Šegula, CC BY 4.0

Andrej Šegula

Sledi rezilientnosti – pastoralna ranljivost in preživetje v času pandemije

Traces of Resilience – Pastoral Vulnerability and Survival in the Time of the Pandemics

Povzetek: Časovni lok, ki se pne od časa pred pandemijo, od prvega do drugega vala bolezni, ki jo povzroča novi koronavirus, nam lahko pomaga pri razumevanju rezilientnosti, povezane z življenjem Cerkve in s pastoralno zaznamovanostjo. Da bi razumeli sedanjí trenutek, je prav, da pogledamo v pastoralno življenje in delo pred pandemijo. Osredotočili se bomo na občestvo in oznanjevanje. Leta 2012 nam je dokument „Pridite in poglejte“ prinesel slovenski pastoralni načrt. Pandemija je v prvi vrsti prizadela občestvo – živo občestvo, ki je srčika pastoralne teologije. Oznanjevanje se je preselilo iz cerkva, iz učilnic na spletne aplikacije, ki so čez noč postale priporočljive. Nekaj povratnih informacij nam pri naša anketa, ki jo je v času pandemije izvedel prof. dr. Vinko Potočnik. Čeprav smo še vedno sredi procesa ‚ozdravljanja‘, se že sprašujemo, kaj nam je pandemija s svojo rezilientnostjo prinesla in kaj nam je odnesla. Med pozitivnimi stvarmi, ki jih je pandemija prinesla, so gotovo ‚rojstvo domače (družinske) Cerkve‘, ovrednotenje malih občestev, mesto medijev v procesu nove evangelizacije.

Gljučne besede: pastorała, rezilientnost, občestvo, oznanjevanje, pandemija, družinska Cerkev

Abstract: The time span that reaches from the time before the pandemics over the first wave of the Coronavirus and all the way to the second can help us understand the resilience connected to the life of the Church and pastoral marking. To understand the present moment, we should examine the pastoral life and work prior to the pandemics. For this, we are going to focus on the religious community and preaching. In 2012, the document entitled „Pridite in poglejte“ [Come and See] brought us the Slovenian pastoral plan. First and foremost, the pandemics stroke the religious community, the living religious community, which is the heart of the pastoral theology. Preaching moved from churches and classrooms to website apps, which became recommendable overnight. We get some feedback information from the questionnaire prepared in the time of the pandemics by Prof. Vinko Potočnik, Ph.D. Even though we are still in the

middle of the process of ‚healing‘, we have already begun to wonder what the pandemics with its resilience brought us and what it carried away. One of the positive things the pandemics brought is certainly ‚the birth of a domestic (family) Church‘, the evaluation of small religious communities, and the place of the media in the process of new evangelisation.

Keywords: pastoral care, resilience, religious community, preaching, pandemics, family Church

1. Uvod

V članku bomo najprej razložili temeljne pojme, ki so pomembni za razumevanje tematike: pastorala, občestvo, oznanjevanje, katehetska dejavnost, evangelizacija, rezilientnost. Prispevek želi orisati stanje pastorale pred pandemijo, pa tudi spremembe, ki jih je prinesla pandemija. Področje je zelo obširno, zato se pri naši predstavitvi omejujemo – poudarjamo občestvo in medije, ki so bili ravno v času pandemije pri oznanjevanju in katehezi v veliko pomoč. Prav v tem kontekstu odkrivamo sledi rezilientnosti – zmožnost prilagoditve na težke in ogrožajoče okoliščine. Ker smo še vedno v času širjenja pandemije COVID-19, je ‚prihodnost‘ zelo težko napovedovati. Lahko pa iz dosedanjih izkušenj izluščimo tisto, kar nam je pandemija prinesla in kar želimo ‚vzeti‘ kot popotnico za prihodnost.

2. Temeljni pojmi

Za razumevanje konteksta pastoralne ranljivosti in preživetja v času pandemije je treba razumeti temeljne pojme.

Pastoralna teologija je aplikativna veda, ki ‚razmišlja‘, kako oznanjati evangelij danes. Pastoralna je konkretno delo na terenu, ki temelji na štirih pastoralnih dejavnostih: bogoslužju, oznanjevanju, diakoniji in koinoniji. V našem članku se bomo osredotočili na nekaj vidikov temeljnih dejavnosti, kot so občestvo (koinonija), oznanjevanje, bogoslužje.

Občestvo (koinonija) temelji na svetopisemskih besedah: »Resnično, povem vam tudi: Če sta dva izmed vas na zemlji soglasna v kateri koli prošnji, ju bo uslišal moj Oče, ki je v nebesih. Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,19-20) Že v dokumentih II. vatikanskega koncila je zapisano, da se je treba truditi, da se razcvete zavest župnijskega občestva zlasti v občestvenem obhajanju nedeljske maše (B 42).

Z oznanjevanjem mislimo na oznanjevanje evangelija. V „Odloku o sredstvih družbenega obveščanja“ beremo, da je Katoliško Cerkev ustanovil Kristus Gospod v zveličanje vseh ljudi, ki jim mora brezpogojno oznanjati evangelij (O 3).

Katehetsko dejavnost razumemo kot ‚umetnost vzgoje‘, ki jo Bog uporablja, da

bi se »razodel človeški osebi«. Katehetska dejavnost »sporoča svetu razodetje po delih in besedah. Je hkrati pričevanje in oznanilo, beseda in zakrament, nauk in obveznost« (SPK 39). Gre za nepogrešljiv del evangelizacije (SKN 12).

Evangelizacija je v našem kontekstu mišljena kot nova ali tako imenovana druga evangelizacija. Biti kristjan pomeni biti pričevalec. Tako sledimo naročilu Jezusa Kristusa in veselo oznanilo posredujemo ljudem okrog sebe v vsakdanjem svetu, in to na vseh področjih življenja: v družini, ekonomiji, družbi, šolstvu, skratka povsod. S tega vidika krščanska vera presega ozko gledanje na vero skozi dogmatiko, moralo, tradicionalno pobožnost, intimizem. Nova evangelizacija ne nudi nove vsebine, temveč se trudi iskati prenovljeno navdušenje oznanjevalcev, nov jezik in nove metode (poti) oznanjevanja (SKN 21).

Rezilientnost srečujemo v najrazličnejših kontekstih od psihologije (Mazi 2020), filozofije in pedagoškega področja do industrije in drugih področij tehničnih znanosti. Rezilientnost lahko opredelimo kot dinamičen proces: gre za zmožnost prilagoditve posameznika oziroma skupine posameznikov na težke in ogrožajoče okoliščine, ki so lahko trajne ali pa situacijske (Masten et al., 1990). Rezilientnost – dinamični proces prilagoditve – se je pojavila tudi na področju pastorale. Pogled v čas pred pandemijo in v čas pandemije nam bo pomagal vstopiti v dinamiko prilagoditve razmeram. Ob pojavu rezilientnosti na področju pastorale se človek sprašuje, kaj je tisto, kar nam pandemija prinaša, kaj nam bo prinesla in kaj je tisto, kar nam ostaja kot dobro – ali kaj je tisto, kar bi si želeli, da kot dobra zapuščina, zaželena posledica ostane.

John C. Lennox je zapisal, da živimo v edinstvenem, prelomnem času. Pandemija bolezni, ki jo povzroča koronavirus, je prizadela in zbegala tako kristjane kot nekristjane, verujoče in neverujoče. Mnogo tega, na kar smo se doslej zanašali, se je sesulo ali zamajalo – in to ne glede na naš svetovni nazor ali vero. Kako naj vse to razumemo, sprejmemo in premagamo (Lennox 2020, 19)? Tudi glede teh vprašanj smemo odgovor iskati v moči rezilientnosti.

Ko proučujemo čas pandemije, je nevarno, da obstanemo samo pri tehničnih stvareh, samo pri človeških dejavnostih. In ko gledamo v prihodnost, gledamo le, kako bi se te nevarnosti znebili, kako bi se ,vrnili nazaj' v stare čase. Papež Frančišek nas je 5. avgusta 2020 v svoji katehezi opozoril na vse dimenzije pandemije, hkrati pa je skušal preusmeriti našo pozornost od telesne pandemije k duhovnemu zdravlju. Pravi, da je na vseh celinah veliko ljudi umrlo, zelo veliko je bolnih. Mnoge osebe in družine živijo negotovosti zaradi socialno-ekonomskih problemov, ki še posebej prizadenejo najrevnejše. In papež, tako pravi, ,ima zdravilo': sredi pandemije moramo svoj pogled odločno upreti v Jezusa (Heb 12,2). V tej veri moramo objeti upanje Božjega kraljestva, ki ga prinaša sam Jezus (Mr 1,5; Mt 3,17; KKC 2816). V krščanski tradiciji so vera, upanje in dejavna ljubezen mnogo več kot občutje ali drže (Papež Frančišek). Papež v tej katehezi ne spregleduje, ne zanemara različnih dimenzij nevarnosti – ob tem nas želi samo ,spomniti' še na eno dimenzijo: duhovno dimenzijo, ki za vernega človeka gotovo ni zanemarljiva.

3. Pastoralna pred pandemijo

Temelje pastoralnim principom je postavil že II. vatikanski koncil z dvema pomembnima konstitucijama. Najprej z „Dogmatično konstitucijo o Cerkev“, kjer o Cerkev spregovori kot Kristusovem skrivnostnem telesu:

»Kristus svojo Cerkev ljubi kot svojo nevesto; postal je zgled moža, ki ljubi svojo ženo kakor svojo telo (prim. Ef 5,25-28); Cerkev sama pa je podrejena svoji glavi (Ef 5,23-24). In ker »v njem prebiva vsa polnost božanstva telesno« (Kol 2,9), napolnjuje s svojimi Božjimi darovi Cerkev, ki je njegovo telo in njegova polnost (Ef 1,22-23), da se Cerkev razširja in pride do vse Božje polnosti (prim. Ef 3,19).« (LG 7).

Ista konstitucija obravnava tudi laike, kajti občestvo je občestvo posvečenih in laikov. V konstituciji tako beremo, da imajo vsi laiki pravico, da od posvečenih pastirjev v obilju prejemajo duhovne dobrine Cerkev, zlasti pomoč Božje besede in zakramentov (C37). V teh vrsticah začutimo celostno podobo občestva: posvečenih in laikov. In mnoga prizadevanja na področju pastorale so (v času pred pandemijo) potekala v smeri ustvarjanja takšne koinonije (prim. življenje prvih vernikov, Apd 2,42-47).

Tudi „Pastoralna konstitucija o Cerkev v sedanjem svetu“ obravnava človeško skupnost. Pravi, da h glavnim značilnostim današnjega sveta spada množitev medsebojnih povezav med ljudmi – k temu razvoju zelo prispeva napredek tehnike. Vendar bratski pogovor med ljudmi ne najde svoje dovršitve v tem napredku, temveč globlje v skupnosti oseb, v tisti skupnosti, ki zahteva medsebojno spoštovanje do njihovega celotnega duhovnega dostojanstva (GS 23). Omenjeni konstituciji torej poudarjata občestvo (skrivnostno Kristusovo telo) in krepitev medsebojnih odnosov tudi s pomočjo tehnike.

Papež Pavel VI. je v apostolski spodbudi „O evangelizaciji današnjega sveta“ zapisal, da je vsebina evangelizacije sicer pomembna, toda to ne sme zakriti pomembnosti poti in sredstev. Vprašanje »Kako oznanjati evangelij?« je vedno aktualno, ker se načini s časovnimi, krajevnimi in kulturnimi okoliščinami spreminjajo. Te razlike so nekakšen izziv naši sposobnosti za odkrivanje in prilagajanje (2006, 40). Papež različne poti evangelizacije sicer res omenja, toda še vedno je – vse do pandemije – prevladovala ‚klasična‘ občestvena pastorala.

Tudi „Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem“ (SPZ) daje smernice za konkretno pastoralno dejavnost. Občestvo je kraj, kjer se uresničujejo pastoralne smernice, je kraj, kjer se srečujejo različni stanovi. Različni darovi posameznih stanov v Cerkev so njeno bogastvo, izziv in vabilo za sodelovanje v občestvu, ki je temeljna naloga kristjanov. Le živo občestvo je uresničitev Božjega odrešenjskega načrta in vidno znamenje Božje prisotnosti v svetu (SPZ, 393).

»Slovenski pastoralni načrt“ izhaja iz potrebe po močnejši osebni veri ter iz potrebe po novi evangelizaciji. Njegov temeljni namen se glasi: »Živa občestva Cerkev in njihovi posamezni člani bodo z novo apostolsko goreč-

nostjo vabili in spremljali brate in sestre k osebni veri, k osebnemu srečanju s Kristusom kot Odrešenikom človeka, da bi se lahko drug drugemu darovali v ljubezni.« (PIP 59)

Ob tem bi lahko izpostavili »živa občestva Cerkve« in pa »spremljanje bratov in sester k osebni veri, k osebnemu srečanju s Kristusom kot Odrešenikom človeka« (Nežič Glavica 2019, 191–202).

Od II. vatikanskega koncila dalje vidimo, kako vsi dokumenti poudarjajo občestvo. V času pred pandemijo se je utrdila klasična, ustaljena župnijska pastoralna praksa. Glavna področja pastoralnega delovanja, na katerih vesoljna Cerkev in posamezne krajevne Cerkve uresničujejo svoje poslanstvo, so: oznanjevanje, bogoslužje, diakonija in graditev občestva – koinonija. In prav občestvo je tisto, ki je bilo v času pandemije najbolj »ranjeno«. Bili smo navajeni »priti skupaj« in »oznanjati« ljudem, ki so prišli (maša, kateheza, zakramenti, blagoslovi,...). Tudi pri dobrodelni dimenziji (Karitas) so ljudje, da so lahko dobili pomoč (če govorimo o materialni pomoči), največkrat morali nekam priti.

To je bila praksa, to je bil način delovanja. V času klasične in ustaljene pastora- le smo se o morebitnih alternativah pogovarjali le teoretično, »futuristično« – red- ko pa v obliki konkretnih dejavnosti. Pogosto smo poudarjali graditev malih obče- stev: družinska Cerkev, večja uporaba družbenih omrežij, elektronski mediji itd.

4. Pandemija, rezilientnost in pastoralna iznajdljivost

John C. Lennox pravi, da je eden od glavnih učinkov epidemije vsesplošni občutek ranljivosti in nebogljenosti. Marsikdo se je navadil na stabilen svet, v katerem se zdi življenje dokaj predvidljivo. Zdaj pa se zdi, da vse razpada: tega, na kar smo se vedno zanašali, ni več. Kot še nikoli se počutimo izpostavljeni silam, nad katerimi nimamo nadzora. Ljudje se bojijo za svoje zdravje, tako telesno kot duševno, za svoje sorodnike in prijatelje, zlasti ostarele in bolne, za svoja družbena omrežja; pa za preskrbo s hrano, za delovna mesta, ekonomsko varnost in še marsikaj dru- gega (Lennox 2020, 22). Cerkev in njeno življenje je del tega sveta, tako da se je tudi v Cerkvi oblikoval način življenja in dela, za katerega smo še do nedavnega mislili, da je »nespremenljiv« in »trajen«. Potem pa smo bili priče neverjetnega obra- ta – najprej sploh nismo dojemali, potem pa se je pojavil »rezilientni naboj«. To pomeni, da se je kljub zelo težkim okoliščinam oblikovala neka oblika preživetja.

Predsednica Zbornice kliničnih psihologov Slovenije dr. Sana Čoderl Dobnik je v začetku pandemije zapisala, da smo v izrednem stanju. Svetovna pandemija bo- lezni COVID-19 je v psihološkem smislu kriza. To pomeni, da se je zgodila ogromna sprememba, ki zahteva od nas veliko prilagoditev. Ta hip smo na točki, ko obseg krize dojemamo postopno. Ob soočenju s hudimi dogodki imamo na voljo obramb- ne mehanizme, ki nam pomagajo, da težke razmere doživimo v obliki, ki smo jo sposobni predelati. Normalen psihološki odziv na krizo svetovnih razsežnosti je v prvi vrsti zanikanje. Če bi v celoti dojeli, kaj se dogaja, bi bilo pretežko. Toda zdi

se, da smo Slovenci rezilienten narod. V zgodovini smo doživeli že kar nekaj kolektivnih travm, a nas to ni ustavilo, da ne bi zmogli živeti naprej kot ustvarjalna skupnost. Že zdaj lahko vidimo, da smo stopili skupaj – in to bo odločilno (Čoderl Dobnik 2020). Pri rezilientnosti vidimo dva pola. Ob prvem se ustrašimo, ker mišlimo, da nas bo uničil ali zlomil. Drugi pol pa je tisti, pri katerem ‚vidimo čez‘ in iščemo rešitve, odgovore.

4.1 Pandemija in občestvo

Pojav rezilientnosti opazimo tudi na področju pastorale. V začetku pandemije se je zelo hitro pokazala rezilientnost Cerkve, pastoralnih delavcev in vernikov. Kot so se zapirala vrata vrtcev, šol, fakultet in knjižnic, tako so se zaprla vrata cerkva in drugih župnijskih prostorov. Tam, kjer je prej potekalo pastoralno življenje, je v trenutku nastal »mrtev prostor«. Slovenska škofovska konferenca (SŠK) je pri tem sledila smernicam in navodilom Vlade Republike Slovenije. Mnogi verniki so se začeli zavedati, da sta v nastali situaciji vernost in praktično krščansko življenje v njihovih rokah. In čez noč se je poživila ‚domača‘ (družinska) Cerkev, malo občestvo. Všeč mi je šala, ki naslika navidezen poraz kot zmago – Hudič se smeje Bogu in pravi: »Pa sem ti končno uspel zapreti vse cerkve po svetu.« Bog odgovarja: »To pa ne bo čisto držalo. Zaprl si župnijske cerkve, odprlo pa se je na milijone družinskih cerkva.« Tudi v tej šali bi lahko iskali sledi rezilientnosti.

Na eni strani iznajdljiva ‚družinska Cerkev‘, na drugi strani pa je tudi Cerkev (SŠK) s svojimi ukrepi in navodili na nastalo stanje odgovorila hitro. Pri tem je treba poudariti, da je SŠK hitro oblikovala smernice, ki so bile usklajene z Agencijo za javno zdravje. Prav tako so se brez zavlačevanja odzvale druge službe SŠK: SKU, pastoralne službe itd.

Tako je torej krajevna Cerkev poskrbela za vsa področja svojega delovanja: označevanje in bogoslužje (množični prenosi svetih maš, molitev in drugih liturgičnih dejavnosti); tudi na področju diakonije (Karitas in druga pomoč) so bile nekatere župnije zelo iznajdljive, saj so priskočile na pomoč tistim najbolj potrebnim (pomoč pri hrani, nakupovanju stvari in dostavi ipd.). Lahko bi rekli, da se je občestvo kljub vsem omejitvam in ukrepom na svoj način krepilo.

4.2 Pandemija in oznanjevanje

Oznanjevanje je eno izmed pomembnejših področij naše pastorale. Če bi poenostavili, bi lahko rekli, da smo, ker oznanjamo. In če pogledamo zaplet pandemije, nas je ‚udarilo‘ ravno tam, kjer smo se čutili žive, poslani in potrjeni – pri oznanjevanju.

Mediji (telekomunikacijska sredstva in druge aplikacije), ki smo jih še ‚včeraj‘ (zlasti mladim) odsvetovali, so čez noč postali edino ali eno redkih sredstev, ki je nadomestilo živi stik z drugim človekom. Odsvetovali smo jih, ker smo v teh sredstvih videli več nevarnosti kot pa dobrega (Spitzer 2016, 232). Bali smo se raznih odvisnosti, bali smo se neprimernih vsebin (Cucci 2014, 58). Čez noč pa so ravno ta sredstva postala edini kanali komunikacije, pa tudi evangelizacije. Oznanjevanje besede življenja se je preselilo na virtualne poti komunikacije (Šegula 2020, 21–23).

Pojavili so se mnogi prenosi – po spletnih aplikacijah in kanalih. Del župnijske pastorale se je preselil na splet: prenašale so se svete maše, molitve hvalnic in večernic, različna predavanja (Teološka fakulteta) ipd. Določene skupine (biblične, mladinske, zakonske, skavti) so v času pandemije prav tako živele (in preživele) s pomočjo spletnih aplikacij.

Mitja Markovič, župnijski upravitelj župnije Krško-Videm ob Savi, je z drugimi delil primer dobre prakse oz. izkušnje v času koronavirusa. Pravi, da je navdušen tudi na ,koronamašami': nikoli se mu ni zdel ideal maše, da duhovnik sam le ,prebere' vse od začetka do konca. In v koronačasu niso bile njihove maše nič manj občestvene kot sicer – njegovi verniki so se namreč vključevali od doma: z branjem Božje besede, s pripravljenimi razmišljanji, prošnjami, uvodi ipd. Večinoma so se vključevali kar z zvočnimi posnetki, ob nedeljah pa celo z video posnetki od doma. Marsikdo mu je zaupal, da se je v tem času z občestvom čutil bolj povezan kot kadar koli doslej (Perše 2020, 31). Kljub temu moramo biti pri definiranju občestva previdni – kajti eno je virtualno občestvo, drugo pa zakramentalno (živo) občestvo.

Dejstvo je, da je Cerkev reševala situacijo na amaterski način – to pomeni, da se je virtualno oznanjevanje pojavilo čez noč. Bilo pa je tudi veliko individualnega reševanja situacij. V tej spontanosti čutimo sledi rezilientnosti. Pri tem ni šlo za neki vnaprej pripravljen scenarij, ampak se je ta fleksibilnost pojavila v trenutku, ko se je pojavila potreba. In ravno na tem področju se ponuja nova niša, nova priložnost evangelizacije s pomočjo sodobnih medijev.

5. Tukaj in zdaj – kot izhodišče za pogled v pastoralno prihodnost

Situacija, v kateri smo se znašli, in poskus analize katere koli perspektive za prihodnost sta še delna in pomanjkljiva, zato ju je treba jemati in interpretirati z veliko mero zadržanosti. Stanje je akutno, o njem se pogovarjamo sredi dogajanja (med enim in drugim valom ali pa celo sredi drugega vala). Travme še ni konec, nismo še dovolj odmaknjeni, da bi že zmogli objektivni in neobremenjen pristop (Janko Petrovec, osebna korespondenca, 16. avgust 2020).

V medijih in na raznih forumih se pojavlja vprašanje: Kaj nam je pandemija prinesla in kaj nam je odnesla? Nas zanima predvsem pastoralno področje – mislimo na področje cerkvenega življenja, na področje naših župnij. Pandemija je pospešila nekatere procese, hkrati pa ponudila nekatera nova spoznanja, ki se še vedno porajajo in oblikujejo. Ne samo teoretična (do teh smo prihajali že pred pandemijo), ampak predvsem eksistencialna in empirična. Škoda bi bilo, da bi tisto, kar smo odkrili kot pozitivno, s sprostivjo ukrepov čez noč opustili in nadaljevali, kakor da te izkušnje ne bi bilo. Kaj bomo torej vzeli kot popotnico v življenje? Če se je prebudila družinska Cerkev, bi bilo škoda, če bi kar čez noč ugasnila. Potrebne bi bile jasne smernice, navodila, spodbude za njihovo uresničevanje od SŠK ali pa po načelu subsidiarnosti tudi nižjih institucij.

Janko Petrovec, dopisnik RTV Slovenija iz Rima, se v svoji knjigi z naslovom *Karantena: Rim*. sprašuje, ali bo skupnost (občestvo) zaradi nesreče, ki jo doživljamo, res postala boljša. Težko je odgovarjati sredi travme, ki ji še ne vidimo konca. Pravi, da upa, da ne bo obveljala teorija izpred nekaj tednov, izpod peresa francoskega pisatelja Michela Houellebecqa, ki je zapisal, da se bomo zanesljivo vrnili v normalnost, kot smo jo poznali – samo da bo slabša (Petrovec 2020, 139). Dejansko je tako kompleksen dogodek, kot je pandemija, težko interpretirati in ob tem napovedovati prihodnost.

Profesor dr. Vinko Potočnik je v času pandemije sestavil anketo (predstavljena na pastoralnem tečaju 2020), ki pokaže nekatere specifične znotraj Cerkve. V anketi je sodelovalo 259 škofijskih duhovnikov, 68 redovnikov, 134 redovnic in 1702 vernikov. Zanimiv je odgovor na vprašanje, kako duhovniki razumejo pandemijo v družbi in Cerkvi. 57 % jih je odgovorilo, da jo razumejo kot izziv k prenovi verskega življenja. V tem odgovoru lahko vidimo optimističen pogled. Kljub »nesrečik« pandemije mnogi duhovniki v njej vidijo priložnost za reformo. Preseneti pa nas, ko anketne odgovore pregledujemo naprej: da je skoraj 60 % duhovnikov odgovorilo, da se jim karantena zdi koristna – ker da so ljudje bolj začutili, kako nas pogrešajo, kako dragoceno je dogajanje v Cerkvi; zato se bo versko življenje kmalu obnovilo. Gre za razkorak, razdeljenost: istočasno so prisotne težnje po prenovi, hkrati pa neka sila, ki teži k ustaljenim, starim navadam. Po eni strani ti odgovori presenečajo, po drugi kažejo realno sliko – v spremembah vidimo priložnost, hkrati pa se oglašajo domotožje po »preverjenih praksah«.

Gre za čas, ko je na rezilientnost – ki se kaže v viziji za prihodnost – pokazal tudi Slovenski katehetski urad (SKU). Simona Jeretina je v uvodniku *Naše kateheze* z naslovom „Čas, kot ga še ni bilo“ predstavila nekaj izzivov za prihodnost. Prvič, kako biti družinam v oporo, da bodo vedno bolj postajale Cerkev v malem. Drugič, kako posamezniku empatično prisluhniti in mu vzbuditi zaupanje v Božjo moč tudi v negotovem obdobju – ne le v molitveni podpori, temveč tudi z iskanjem konkretnega stika in zanimanjem za življenje družine. Tretjič, kako poskrbeti za digitalno pismenost katehetskih sodelavcev, da bo vsebina lahko našla pot do katehizirancev kljub morebitni karanteni (Jeretina 2020, 4). Med različnimi področji oznanjevanja je kateheza gotovo eno ključnih področij. V slovenskem prostoru smo 2018 dobili „Slovenski katehetski načrt“ (SKN), v katerem je jasno zapisano, da gre pri katehezi za vseživljenjski proces. Treba pa se bo prilagoditi na nove okoliščine, ki jih pandemija prinaša oz. pušča za sabo. Kateheza ostaja kateheza, oznanjevanje oznanjevanje, toda najti bo treba oblike, načine, ki bodo dopuščali čim učinkovitejšo evangelizacijo v popandemičnem času. Za samo evangelizacijo je na voljo veliko smernic. Rezilientnost pušča svoje sledi in treba bo iskati nove poti. Pri tem je lahko v spodbudo knjiga z naslovom *Živi in pričuj*, kjer se avtor sprašuje, kako evangelizirati katoličane. Poudarja, da je nova evangelizacija vseživljenjsko delo (Hahn 2019, 45).

Če izhajamo iz izkušenj, ki smo jih pridobili oziroma jih pridobivamo, bodo – s pastoralnega vidika – občestvo (domača Cerkev), uporaba virtualnih pripomočkov in univerzalnost kateheze gotovo tista področja, ki jih bomo morali krepiti in nadgrajevati (Kraner, Vodičar 2019, 89–91).

6. Namesto zaključka

Po mnenju zgodovinarjev je strašna antoninska kuga, ki je v drugem stoletju pokončala skoraj četrtino prebivalcev rimskega cesarstva, istočasno pripomogla k širjenju krščanstva. Kristjani so namreč skrbeli za bolne in jim predstavili duhovnost, po kateri kuga ni bila delo besnih in muhastih božanstev, ampak posledica upora stvarstva proti ljubečemu Bogu (Lennox 2020, 73). Na pandemije lahko gledamo na različne načine. Fokus gledanja je lahko usmerjen v ‚izgubo‘, lahko pa optimistično iščemo prečiščene pridobitve na prvi pogled katastrofalne pandemije. Škof dr. Anton Jamnik je v spremni besedi h knjigi *Kje je Bog v času koronavirusa?* zapisal misel A. de Saint-Exuperya, da kup kamenja preneha biti samo kup kamenja v trenutku, ko ga pogleda nekdo, ki nosi v duhu podobo katedrale (Lennox, 2020, 13). In prav tu se skriva izziv za pastoralno teologijo, za konkretno praktično teologijo – kje so ‚pridobitve‘ koronavirusa in ali jih bomo znali ‚obdržati‘ tudi v času po pandemiji?

Ob izidu dokumenta „Pridite in poglejte“ je ljubljanski nadškof in metropolit dr. Anton Stres v spremni besedi zapisal pomembne besede. Te besede lahko ponovimo tudi danes, ko zremo v prihodnost – v čas po pandemiji. Pravi, da prva in glavna naloga ni neposredna izdelava akcijskega načrta, ampak dejstvo, da najprej prisluhnemo Božjemu Duhu. »Kdor ima uho, naj prisluhne, kaj govori Duh Cerkvam« (Raz 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Eno in drugo je potrebno. Paziti pa moramo, da ne bi ostali samo na človeški interpretaciji in človeškem iskanju izhoda.

Rezilientnost na pastoralnem področju se je pokazala predvsem na dveh področjih. Zaprte Cerkve in pastoralni prostori so Cerkev iz skupne cerkve potisnile v domačo družinsko Cerkev – gre za očiten kazalec rezilientnosti. Drugo področje, oznanjevanje, pa prav tako – ko smo mislili, da nam je pandemija zamašila usta, se je ‚glas‘ preselil v virtualne medije in se širil po njih. Ob teh medijskih ‚rešitvah‘ so se sicer odprle mnoge dileme. Eno pa je gotovo – da je Cerkev začutila, da se v vseh teh sredstvih skriva še veliko manevrskega prostora za zdravo, novo evangelizacijo.

Kratice

- GS** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1995a [Gaudium et spes].
- LG** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1995b [Lumen gentium].
- PIP** – Slovenska škofovska konferenca 2012 [Pridite in poglejte].
- SKN** – Slovenski katehetski urad 2018 [Slovenski katehetski načrt].
- SKU** – Slovenski katehetski urad.
- SPK** – Kongregacija za duhovščino 1998 [Splošni pravilnik za katehezo].
- SPZ** – Slovenska škofovska konferenca 2002 [Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem].
- SŠK** – Slovenska škofovska konferenca.

Reference

- Cucci, Giovanni.** 2015. *Paradiso virtuale o infer. net? (Rischi e opportunità della rivoluzione digitale)*. Milano: Ancora Editrice.
- Druhi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1995a. O Cerkvi [*Lumen gentium*]. Dogmatična konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 129–204. Ljubljana: Družina.
- — —. 1995b. Cerkev v sedanjem svetu [Gaudium et spes]. Pastoralna konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 570–667. Ljubljana: Družina.
- Hahn, Scott.** 2019. Živi in pričuj: Kako evangelizirati katoličane. Ljubljana: Družina.
- Jeretina, Simona.** 2020. Čas, kot ga še ni bilo. *Naša kateheza* 69 (maj-julij): 3–4.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. Splošni pravilnik za katehezo. Ljubljana: Družina.
- Kraner, David, in Janez Vodičar.** 2019. Vpliv komuniciranja na učenje: mladostnik in njegovo okolje. V: Blaženka Valentina Mandarič, Ružica Razum in Denis Barič, ur. *Nastavniške kompetencije*, 89–104. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet.
- Lennox, John C.** 2020. *Kje je Bog v času koronavirusa?* Ljubljana: Družina.
- Masten, Ann, Karin Best in Norman Gamezy.** 1990. Resilience and development: Contributions from the study of children who overcome adversity. *Development and Psychopathology* 2, št. 4:424–444.
- Mazi, Blaž.** 2020. »Slovenci smo odporen narod, tudi to bomo preživeli« [pogovor s predsednico Zbornice kliničnih psihologov Slovenije Sano Čoderl Dobnik]. 23. 3. <https://ars.rtvsl.si/2020/03/slovenci-smo-odporen-narod/> (pridobljeno 16. junija 2020).
- Nadškofija Ljubljana.** 2020. Pastoralna služba. <http://www.nadskofija-ljubljana.si/nadskofija/ordinariat/pastoralna-sluzba/> (pridobljeno 16. junija 2020).
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v geštaltpedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albert Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79, št 1:191–202.
- Frančišek.** 2020. Kateheza: Papež spominja na rane pandemije; Upreti pogled v Jezusa. *Vatican news*, 5. avgust. <https://www.vaticannews.va/sl/papez/news/2020-08/kateheza-papez-spominja-na-rane-pandemije-upreti-pogled-v-jezu.html> (pridobljeno 13. septembra 2020).
- Pavel VI.** 2006. O evangelizaciji današnjega sveta [Evangelii nuntiandi]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.
- Petrovec, Janko.** 2020. *Karantena: Rim*. Novo mesto: Goga.
- Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione.** 2020. Direktorio per la Catechesi. Milano: San Paolo.
- Perše, Brigita.** 2020. Pastoralna v času koronavirusa? *Cerkev danes* 54, št. 3:29–31.
- Pelletier, Anne-Marie.** 2020. Rétablir ou sortir ? Les défis de l'Église après la crise. *La vie*, 5. 5. https://lumen-vitae.be/moodle/pluginfile.php/1835/mod_resource/content/4/200510%20AM%20Pelletier%20Les%20de%CC%81fis%20de%20Eglise%20apre%CC%80s%20la%20crise.pdf (pridobljeno 12. september 2020).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. Izberi življenje: Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.
- — —. 2012. Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt, krovni dokument. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Slovenski katehetski urad.** 2018. Slovenski katehetski načrt. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Spitzer, Manfred.** 2016. *Digitalna demenca: Kako spravljamo sebe in svoje otroke ob pamet*. Celovec: Mohorjeva.
- Šegula, Andrej.** 2020. Sodobni mediji in oznanjevanje v času pandemije. *Cerkev danes* 54, št. 3:29–31.

Kratki znanstveni prispevek/Article (1.03)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 443—451

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC:141.319.8

DOI: 10.34291/BV2020/02/Stivic

© 2020 Štivič, CC BY 4.0

Stjepan Štivič

Body in Temptation: An Attempt at Orientation in a Boundary Situation

Telo v skušnjavi: poskus orientacije v mejni situaciji

Abstract: In this article, author seeks a point of reference regarding the status of the human body in times of health crisis caused by the pandemic. He finds that point in the notion of the boundary situation and through it, from a historical perspective, emphasizes the social and epidemiological features of a pandemic. The author asks about the meaning of the term 'health crisis'. The author points out that this crisis is predicated upon a narrative predominantly about the body. Furthermore, the author sees the basis for this direction of the crisis narrative in the contemporary anthropological assumption about the body, which has the characteristics of Gnostic dualism. Finally, the author points out that this particular assumption can also become the guiding thread in devising the notion of a new normality through the way of permanent virtualization of real processes.

Key words: boundary situation, crisis, narrative, pandemic, body, new normality

Povzetek: V tem besedilu avtor išče referenčno točko glede stanja človeškega telesa v času zdravstvene krize, ki jo je povzročila pandemija. To točko najde v pojmu mejne situacije in skozi to z zgodovinskega vidika poudarja socialne in epidemiološke značilnosti pandemije. Avtor se sprašuje o pomenu izraza zdravstvena kriza. Avtor poudarja, da kriza temelji na narativu, ki se pretežno nanaša na telo. Poleg tega avtor vidi osnovo za to smer kriznega narativa v sodobni antropološki predpostavki o telesu, ki ima značilnosti gnostičnega dualizma. Na koncu avtor poudarja, da lahko ta predpostavka postane tudi vodilna nit pri oblikovanju pojma nove normalnosti s pomočjo trajne virtualizacije resničnih procesov.

Ključne besede: mejna situacija, kriza, pandemija, izolacija, telo, nova normalnost

1. Crisis during a pandemic

In 1919, the German philosopher Karl Jaspers introduced the term boundary situations (*Grenzsituationen*) into modern philosophical terminology.¹ It is one of the fundamental concepts of his philosophy, which characterizes situations in which man feels unconditionality, opens the boundaries of self-awareness and tries to understand his finitude. Jasper hints that boundary situations involve experiences of struggle, death, accident or guilt. In these situations, predominate feelings of fear, guilt and anxiety are essentially those that ‚shake‘ human existence. These experiences shed light on limitations, require more original knowledge, and have a formative character primarily for the individual, but consequently for society as well. (Grieder 2009, 331; 334)

The emergence of the COVID-19 virus has, in many aspects, created an atmosphere of boundary situation on an individual level as well as a mood of uncertainty on a social level. The virus itself is marked as *novum* in terms of cause, spreading and consequences. The World Health Organization (WHO) swiftly declared it a pandemic in early March. In search for a coordination point, there was an attempt to make a comparison with the Black Death and the Spanish flu, as something that remained deeply inscribed in the consciousness of humanity.

The first situation left us in *The Decameron*, a classic work by Giovanni Boccaccio, who in the very beginning describes a state of mind that we can use to understand social circumstances in our situation. »[I]n the minds of such as were left alive, inclining almost all of them to the same harsh resolution, to wit, to shun and abhor all contact with the sick and all that belonged to them, thinking thereby to make each his own health secure.« (2004, 5)

In this radical social change, the writer speaks of three kinds of people and one utter confusion among men. a) »There were those who thought that to live temperately and avoid all excess would count for much as a preservative against seizures of this kind. Where-fore they banded together, and, dissociating themselves from all others, formed communities in houses where there were no sick.« (5); b) »Others, the bias of whose minds was in the opposite direction, maintained, that to drink freely, frequent places of public resort, and take their pleasure with song and revel, sparing to satisfy no appetite, and to laugh and mock at no event, was the sovereign remedy for so great an evil.« (6); c) »Not a few there were who belonged to neither of the two said parties, but kept a middle course between them.« (7) The contagion brought disorder to interpersonal relations. Some good customs disappeared, and new, not so good ones arose. Society was in disarray.

The Spanish flu, which took 50 million lives at the beginning of the 20th century, is closer in time and comparisons with it were more important in epidemiological terms (Mussat 2020). However, there are currently just over fifteen million people infected in the world, of which more than six hundred thousand have died (Coro-

¹ The term is first mentioned in the chapter „The Life of the Mind“ in the book *Psychology of World Views* (ger. *Psychologie der Weltanschauungen*).

navirus 2020). The prevailing view is that this statistical difference can be attributed to better conditions than during the Spanish flu or earlier and better organization, which is linked to advances in science and technology. The pandemic has brought us into a crisis situation, which is described in medical conditions as a ‚health crisis‘. On the other hand, the pandemic has made us aware of the fact that people have always lived with viruses and faced the consequences of infection. (Mussat 2020)

It is difficult to talk about the duration of the crisis, given the meaning of the term health crisis. To understand its meaning, it would be necessary to look at the WHO’s definition of health: »Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.« According to the definition, it is obvious how the crisis is still ongoing and a postcoronary situation looms beyond our cultural imaginary at the moment, although the post-coronary situation will also belong to the discourse of this crisis.² Thus, the crisis situation, according to the official definition, affects much more than the state of the disease. Although based on the facts of the illness, the crisis narrative challenges the very paradigm of man that prevails in our time.

2. Narrative in the crisis

What makes this crisis visible is its narrative – as an outburst of its internal dynamics and that what concurrently setting up its external framework. This narrative, both medical and political, is focused on epidemiological measures, which have a social dimension that intends to combat the disease. Furthermore, the crisis as a boundary situation has shown that the prevailing concept of the human body is theoretically and practically insufficient in our new conditions.

At a time of the infection’s rapid spread, an isolation measure was introduced, historically known as *lazaretto*. The goal is to control the body for a prescribed time in order to monitor the outbreak of the infection and neutralize the spread. At some point, isolation becomes the same for an infected body as for a healthy body in danger from the outside. In such a situation, the body is a carrier of infection and, on a symbolic level, a carrier of danger - unwanted and unexpected. The body as a carrier of danger becomes the principle of perishability and fragility, in short, a burden to the flow of life. At the level of interpersonal relationships, the body of another becomes a threat to my own existence.

On the contrary, long-term isolation is gradually proving to be a burden on health (Singer 2018). Social isolation breaks the established physical connection with others. Some also experience a feeling of loneliness. These problems, although having been scientifically researched for a long time, are given special emphasis

² This definition is very questionable, as according to it, the slightest deviation from emotional well-being (comfortable, happy, health) could be considered as a disease (lack of health). Is it possible to determine an objective measure of well-being? This definition opens the door to the medicalization of human life not only at the individual level but also at the social level. The term ‚complete‘ is also indefinite, as it is not clear what it means to be complete.

in the health crisis, due to the character of forced isolation and the impact it has on the health of the individual.³

Rather than merely analysing the surface phenomena of medical symptoms and psychological indications, one should go back to the basic anthropological starting point conceptualized by Aristotle: *anthropos physei zoon politikon* (*Politics* 1.1253a). That concept implies that man is not only to be understood in the political sense as ‚being of the polis‘, but above all, that there is in man some inclination to step into a relationship with others, for only in this way can man be realized as a human. Isolation symptoms speak against the concept of isolation in the long-term (Petkovšek 2019, 22). More strikingly, this traditional anthropological conception stands in opposition to the idea of isolation as a new health paradigm.

The meaning of the human well-being or the meaning of the body cannot be exhausted by medical notions about physical health or infection. If the rhetoric remains superficial, then we are left with an unresolved paradox – isolation as help and harm at the same time. However, if the conversation scratches the surface to the level of the anthropological assumption about the human body, the current discussion can become clearer.

3. The image of the body

The predominant image of the body is associated with the predominant contemporary image of man. The latter is under the constant interpretive influence of contemporary technology. The internal dynamics of technology are reflected in techno-economic practice or economic interests. The prevailing techno-economic interests tend to establish absolute supremacy over life. Man is here only as a function of the broader designed frame. The world, man and life are already trying to be exhausted with techno-scientific methodology, which is at the core of totalization, the setting up of the world, man and life – the construction of *totalitarium* (Komel 2019, 5; 14; 16).

Modern man is ‚thrown‘ into the ‚technosphere‘, where clear boundaries between nature and culture, animal and man, world and machine are disappearing.⁴ It is not about a new dimension, but about narrowing everything down for easier surveillance. In this context, the common perception is that the body is the material or physical structure of man, and according to some, this aspect of man is contrary to the spirit and is a principle of disorder and evil. According to such an understanding of the body, it is possible to establish supremacy and ‚make it available‘; to surveil, adapt and refine it at all its developmental stages.

³ This is supported by a psychological study on lifestyle during the pandemic in Croatia, which talks about lifestyle changes and the occurrence of depression, anxiety and stress in a certain percentage of people, which is directly related to the new situation (Jokić Begić 2020). In addition, we refer to the instructions on the official WHO website on how to behave during isolation in relation to an individual's possible mental health problems (WHO Mental Health).

⁴ Žarko Paić introduces the terminus technicus ‚technosphere‘ in his five-volume book *Tehnosfera*.

This ingrained definition present in modern society contains an old and questionable image of man (and the world) which is otherwise present in its technological language. In principle, the consideration is that man is composed of a spiritual and a material principle which are in constant hostility. The set of views and beliefs that emerge from this reasoning are usually classified as gnostic dualism (Špelič 2019, 10–11).⁵

This gnostic attitude towards man is characterized by the perception of the body as a principle of decomposition. So, the body is a carrier of fragility, danger and insecurity. What follows is the conclusion that the body (matter) is evil. This relationship can be identified by two dominant views that follow technological practice.

According to the first view, man is only a body and the body is only matter. If we want to talk about the spirit, we should understand it as an emanation of biological processes. As a result, human life ends with biological death or the beginning of the disintegration of the body. Nevertheless, current technology and science can provide the conditions by which man can quicken death, prevent premature death, or prolong his biological life. Suffering and pain are part of physical life that man can overcome to some extent at this stage of technological development (Stegu 2019, 685). In a moral sense, they are evil, and as such they must be eradicated. Technology therefore confronts the imperative of removing the state of suffering and pain or providing a state of physical, mental and social well-being, at the curative level with medical intervention, and at the preventive level with techniques of positive thinking, orthorexia, physical exercise, etc.

These sets of opinions have two fundamental dogmas. First, hedonism as an ethical starting point. Second, the character of the laws of matter are mechanistic.⁶ Both assumptions are directed towards the fundamental goal of a happy and healthy life, and the criteria for such a life are somewhere in the subjective domain of the individual. Such a goal justifies the means used in establishing such a life. These include, among others, the uncritical psychiatrization of human emotional and mental states and the associated medicalization (Fukuyama 2003, 47–6; Torre 2018, 125). A society built on three principles is characterized by ‚wellness syndrome‘ (Cederström 2015, 4–8). The notion of health or disease, happiness or sorrow, man and the world, is proportional to the constellation of emotions.

Such an established anthropological image leads us to a fluid reality. This starting point cannot answer the fundamental borderline question of the importance of a healthy and happy life. Freedom is realized within the limits of subjective thought, desire and action, and it is responsible only to the subject of action. Con-

⁵ At the zenith of the pandemic there was only talk of the impact on the body – we would like to call this the first phase. The second phase is the prediction that the impact of the pandemic atmosphere will have on the state of mind – behaviour, the change in established life and psychological consequences.

⁶ Pearce is an advocate of the abolitionist project, which represents a strategy for resolving the fact of human suffering and suffering in the world in general. The very idea of man's ability to eliminate suffering is based on the assumption of evolutionary progress, which does not raise the question of whether this anthropological step is possible, but only ‚an explanation of progress‘, ‚how‘ and ‚when‘.

trary to the worldview of wellness, human life consists of joy, sadness, suffering, unhappiness, and it does not lose its meaning even in radical situations, which speaks precisely against the thesis that the meaning of life is in happiness and health (Frankl 1984, 88–89).

The second image of man turns out to be very similar to the previous one in terms of its effects. Yet here man is a spirit in a body. Body and spirit are in a caterpillar-butterfly relationship. The body does not matter much in this relationship, as it belongs to the world of matter, which is changeable, perishable, dangerous etc. The body as such is a carrier of suffering and pain. Technology as a product of the spirit has reached a high level so that it can bring victory over physical pain and suffering. This victory can mean changing or manipulating the body in order to resolve the disease and prolong life, and in the long run, to change or replace the body with some better materials. Finally, the body, as we know it, is a ballast and needs to be removed.⁷

Its consequences are very similar to those of the first position, wherein it claims that the approach to the body needs to be stronger and completely controlled, according to the spirit. Although present in transhumanist fictions, this dualism also prevails in technological practice. This assumption finds it difficult to answer the question of how the spirit would have developed if it were separated from the body. Is it even possible to talk about perception if there were no body? (Siegel 2012, 1–46)

In the age of a pandemic, man is viewed from the physical point of view as passive matter. Like any reductionism, these views ‚anesthetize‘ and make unanswerable issues irrelevant (Guardini 2002, 96). Thus, the human body, only as matter, can be subjected to disposition, recreation, and modification. Therefore, it is not surprising that in the world (man, existence, society) man has actually technicalized, in order to create new circumstances and arrange ‚objects‘ according to man’s own feelings. However, the crisis caused by the pandemic has shown that something is significantly eluding the process of technicalization in its unpredictability, as evidenced by human casualties. There is something that goes beyond the controlled framework of life, and it is life itself that is most evident in bodily presence.

4. Virtual body as a new normality

The abolition of social contact and physical contact with others has accelerated the digitization (virtualization) of a large number of processes in just a few months – schools, lectures, meetings, medical diagnostics, etc. The University of Cambridge has already announced its next online academic year. At the technical level, everything went without saying, as it was a ‚global crisis‘ that needed to be overcome (Klun 2019, 594). After several months of experience of the crisis situation,

⁷ Both attitudes towards man (body) clearly show why eugenics, abortion and euthanasia are in principle acceptable for modern man.

the concept of ‚new normality‘ was introduced into the public space. In new normality, it is necessary to ask about the human body, the co-carrier of intersubjectivity, and to critically evaluate the transfer of life to the Internet in the long term.

The prevailing ethical postulate of contemporary technology says that what can be technically done needs to be done. This postulate does not derive from the requirement of acknowledgment of reality, but from the fact of technical superiority over reality. The problem of digitalization (virtualization) needs to be addressed in the light of this ethical starting point. Thus, justifying the digitization of life with the phrase ‚new normality‘ is, due to the possibility of transferring life to the Internet, uncritical. There is a lack of an attempt to look at the whole and answer the far-reaching consequences of such processes. In short, the possibility of digitization is based on the experience of isolation, but it evaluates neither the negative and positive effects of the concept, nor the negative effects of technology on the health or transformation of the human body (Spitzer 2018, 67–91; 149–176).

If the new normality means the digitization of the body, the interpretation of such virtualization can acquire an unambiguous character. In this case, digitalisation only loses its characteristic of a technical tool (assistance) in overcoming a crisis situation, but becomes a surrogate, which in a crisis acquires the characteristic of a completely new reality. This empowered construct has no longer a reference point with reality. In this new reality, the body is an avatar and the digital body is its more sterile and resistant version. Such a human presence is purely verbal-auditory.

There are therefore two possible explanations. A digitized body can be a temporary substitute for a real presence and real interpersonal relationships – help in crisis situations to maintain the system. The second explanation is based on a technological imperative – that what can be done needs to be done - and says that the digital body is a permanent replacement for an unbearable material body. The latter is understood as a deviation from the material body, waiting for the long-term end of the body and futuristic ‚uploading‘ of the spirit to the computer (Bostrom 2014, 47–48).

Digitalization and virtualization of life are between two pillars on which further processes depend. First, the aforementioned technological imperative is based on the idea of progress, and the ideal of good is in technological progress itself. Each option takes precedence over the initial factual situation in a fundamental sense. The second and last in contrast is the demand for the acknowledgment of reality. It represents an obligation to examine the effects and consequences before realizing the technological possibility. Reality is the reference point for each possibility.

5. Conclusion

In the text, we tried to find a landmark regarding the status of the body during a health crisis caused by a pandemic. We found this point in the notion of the boun-

dary situation of the German philosopher Karl Jaspers. The medieval plague and the Spanish flu are the two most important examples from the past, which tell us about the possible scale of the pandemic. Very similar social proportions to today's can be found in the classical masterpiece *The Decameron* by Giovanni Boccaccio. The Spanish flu in epidemiological terms had a greater devastation than the current pandemic, because technical conditions are much better today.

These questions start from questioning the prevailing narrative, as an attempt at orientation. The resulting health crisis is composed and revealed by the prevailing narrative in which indirectly the body plays an important role. This narrative echoes the paradox, which is visible in an epidemiological measure, of the need for isolation to prevent infection but at the same time long-term isolation as a threat to health. In other words, the body is shown to be the carrier of the infection and at the same time the body as the bearer of sociability.

The direction of the crisis narrative is based on the contemporary anthropological assumption of the body whose fundamental feature is Gnostic dualism. Here we recognize two models. The first, in which man is only a body and the body is only a matter, and the second in which body and spirit are in a caterpillar-butterfly relationship. In both assumptions, the body is mere matter, and its technical improvement or overcoming is desirable. This particular assumption tends to become the guiding thread in devising the concept of a new normality. The notion of new normality is closely related to the possibilities of modern technology whose fundamental ethical postulate is what can be technically done needs to be done. However, problems arise because this technological principle is not interested in what reality is. Finally, the establishment of a new normality, on the principle of a technological imperative, is in danger of violating reality.

References

- Aristoteles.** 2010. *Politika* [Politics]. Ljubljana: GV založba.
- Boccaccio, Giovanni.** 2004. *The Decameron*. Translated by J.M. Rigg. Coradella: Collegiate Bookshelf Editions. https://flc.ahnuc.edu.cn/___local/7/E7/75/6AB8DEBA692DD0CF6790CA70701_26DE4EC2_17EED4.pdf?e=.pdf (Accessed 22. 7. 2020)
- Bostrom, Nick.** 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: University Press.
- Cederström, Carl, and André Spice.** 2015. *The Wellness Syndrom*. Cambridge: Polity Press.
- Coronavirus.** 2020. Worldometers. <https://www.worldometers.info/coronavirus/> (Accessed 22.7.2020)
- Frankl, Viktor.** 1984. *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. New York.
- Fukuyama, Francis.** 2003. *Konec človeštva. Posledice revolucije v biotehnologiji*. Tržič: Učila International.
- Grieder, Alfons.** 2009. What are Boundary Situations? A Jaspersian Notion Reconsidered. *Journal of the British Society for Phenomenology* 40, no. 3:330-336.
- Guardini, Romano.** 2012. *Konac novog vijeka*. Split: Verbum.
- Jokić Begić, Nataša, Ivana Hromastko, Tanja Jurin, Željka Kamenov, Gordana Kereteš, Gordana Kuterovac Jagodić, Anita Lauri Korajlija, Darja Maslić Seršić, Jasmina Mehulić, Una Mikac, Meri Tadinac, Jasmina Tomas and Claire Sangster Jokić.** 2020. *Kako smo? Život u Hrvatskoj u doba korone*. Zagreb: Odsjek za psihologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. https://web2020.ffzg.unizg.hr/covid19/wp-content/uploads/sites/15/2020/06/Kako-smo_Preliminarni-rezultati_brosura.pdf (Accessed 10. 7. 2020)
- Klun, Branko.** 2019. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:589–600. <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Klun>
- Komel Dean.** 2019. *Totalitarium*. Ljubljana: INR.
- Pearce, David.** 2015. The Hedonistic Imperativ. <https://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm> (Accessed 1. 7. 2020).
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis Gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31.
- Siegel, J. Daniel.** 2012. *The Developing Mind*. New Yourk-London: The Guilford Press.
- Singer, Clifford.** 2018. Health Effects of Social Isolation and Loneliness. *Journal of Aging Life Care* (Spring). <https://www.aginglifecarejournal.org/health-effects-of-social-isolation-and-loneliness/> (Accessed 1. 7. 2020)
- Spietzer, Manfred.** 2018. *Digitalna demencija*. Zagreb: Ljevak.
- Stegu, Tadej.** 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:683–692. <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Stegu>
- Špelič, Miran.** 2019. Telo – ječa? *Božje okolje* 44, no. 2:10–11.
- Torre, Robert.** 2018. *Ima li života prije smrti? Iskustvo prvog lica*. Zagreb: Media bar doo.
- World Health Organization.** 2020a. Frequently asked question. <https://www.who.int/about/who-we-are/frequently-asked-questions> (Accessed 1. 7. 2020).
- . 2020b. Mental Health. <https://www.who.int/campaigns/connecting-the-world-to-combat-coronavirus/healthyathome/healthyathome---mental-health> (Accessed 10. 7. 2020).



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 453—462

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 27-34

DOI: 10.34291/BV2020/02/Malmenvall

© 2020 Malmenvall, CC BY 4.0

Simon Malmenvall

Samožrtvovanje in stanovitna ljubezen do bližnjega: mučeništvo Jovana Vladimirja iz Duklje in Magnusa Erlendssona z Orkneyjskih otokov¹

Self-Sacrifice and Perseverant Love towards One's Neighbor: Martyrdom of Jovan Vladimir of Dioclea and Magnus Erlendsson of Orkney

Povzetek: Med zgodnjim 10. in zgodnjim 12. stoletjem so severno in vzhodno obrobje Evrope sestavljale politične tvorbe, ki so nedavno sprejele krščanstvo kot uradno vero. Tu se je razvila posebna vrsta čaščenja vladarskih svetnikov, ki so jih zaradi političnih ciljev umorili kristjani sami, ne pripadniki drugih religij iz sovraštva do krščanske vere kot take. Članek se posveča zgodovinski in teološki analizi primerov dveh umorjenih knezov: Jovana Vladimirja (umrl leta 1016/1018) iz Duklje, današnje Črne gore, in Magnusa Erlendssona (umrl leta 1115/1117) z Orkneyjskih otokov (tedaj del Norveške). Vsi ti svetniki se pred smrtno nevarnostjo niso zatekli k maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja za oblast, temveč so raje prostovoljno ostajali stanovitni v visokih krščanskih (moralnih) idealih, izhajajočih iz zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega. To jih je vodilo k temu, da so sprejeli svojo smrt za mir v domovini in tako poudarili relativno vrednost politične oblasti. Obravnavani pojav je povezan še s samozavestjo cerkvene in politične elite obrobnih političnih tvorb – lastno nedavno pokristjanjeno domovino so želeli prikazati kot duhovno ‚zrelo‘, kar je bilo v veliki meri mogoče prav zaradi pojavitve domačih vladarskih svetnikov.

Ključne besede: Jovan Vladimir, Magnus Erlendsson, Duklja, Orkneyjski otoki, vladarski mučenci, samožrtvovanje, stanovitnost

Abstract: Between the early tenth and early twelfth century the northern and eastern periphery of Europe was composed of polities which had recently adop-

¹ Članek je vsebinsko povezan s podoktorskim temeljnim raziskovalnim projektom s področja teologije „Z6-1883 Vladarski svetniki (mučenci) na obrobju srednjeveške Evrope: Kijevska Rusija, Norveška, Duklja“, ki poteka pod okriljem Fakultete za pravo in poslovne vede in ga financira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

ted Christianity as the official religion. Here a special type of sainthood emerged, characterized by a martyr's death caused out of political self-interest by Christians themselves, not by members of other religions as a result of hatred against the Christian faith as such. This article is dedicated to the historical and theological analysis of two murdered princes: Jovan (John) Vladimir (died in 1016/1018) from Dioclea, present-day Montenegro, and Magnus Erlendsson (died in 1115/1117) from the Orkney Isles, then part of Norway. In the face of mortal danger, all these saints did not resort to revenge or fratricide as a means of struggle for power, but rather voluntarily persevered in high Christian (moral) ideals, stemming from the imperative of love towards God and one's neighbor, by accepting their death for the benefit of peace in their homelands and thus accentuating the relative value of political power. This phenomenon is additionally connected with the self-esteem of the ecclesiastical and secular elite of the peripheral polities – they wanted to present their newly-Christianized homelands as religiously ‚mature‘, which was to a large extent possible due to the emergence of the local ruler saints.

Key words: Jovan (John) Vladimir, Magnus Erlendsson, Dioclea, Orkney Isles, ruler martyrs, self-sacrifice, perseverance

1. Uvod

Med zgodnjim 10. in zgodnjim 12. stoletjem so severno in vzhodno obrobje Evrope sestavljale politične tvorbe, ki so nedavno sprejele krščanstvo kot uradno vero. Marsikje tu se je – ne glede na postopno naraščanje kulturnih in doktrinarnih razlik med vzhodno (pravoslavno) in zahodno (katoliško) Cerkvijo – razvila posebna vrsta čaščenja vladarskih svetnikov, ki so jih zaradi političnih ciljev umorili kristjani sami, ne pripadniki drugih religij iz sovraštva do krščanske vere kot take. Vsi ti svetniki se pred smrtno nevarnostjo niso zatekli k maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja za oblast, temveč so raje prostovoljno ostajali stanovitni v visokih krščanskih (moralnih) idealih, izhajajočih iz zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega; to jih je vodilo k temu, da so sprejeli smrt za mir v svoji domovini in tako poudarili relativno vrednost politične oblasti. Med vladarskimi svetniki, katerih življenje in smrt obravnava ta članek, je treba izpostaviti kneza Jovana Vladimirja iz Duklje (današnje Črne gore) kot predstavnika vzhodne Cerkve in jarla (grofa) Magnusa Erlendssona z Orkneyjskih otokov na severu Škotske (ki so bili takrat del norveškega kraljestva) kot predstavnika zahodne Cerkve. Oba svetnika sta predstavljena v luči zgodovinskih okoliščin in teoloških utemeljitev svojega časa. Pri tem se avtor članka opira na semiotično kulturološko metodo,² ki temelji na globoki analizi pri-

² Za enako metodologijo, vključno z uporabo pojma ‚zgodovine odrešenja‘, se je avtor članka odločil že v svojih predhodnih objavah (Malmenvall 2019a; 2019b; 2019c), ki obravnavajo značilnosti hagiografskih pripovedi in oblikovanje zgodovinske zavesti med srednjeveškimi (pravoslavnimi) Slovani v času neposredno po uradnem sprejetju krščanstva.

povednih postopkov v zgodovinskih virih ter njihovih duhovnih in družbenopolitičnih posledic – da bi bilo tako mogoče razkrivati samorazumevanje pripadnikov cerkvene in posvetne elite, ki stojijo za njimi.

Zgodba o Jovanu Vladimirju je osvetljena ob analizi obsežnega hagiografskega poročila o njegovem življenju in smrti, ki je kot 36. poglavje vključeno v latinsko zgodovinopisno besedilo z naslovom *Gesta regum Sclavorum*, bolj poznano kot *Kronika/Letopis duhovnika iz Duklje* (srb. *Летопис попа Дукљанина*). To besedilo naj bi po mnenju večine raziskovalcev nastalo v drugi polovici 12. stoletja in predstavlja najstarejši srednjeveški pripovedni vir na območju zahodnega Balkana.³ Pisna pričevanja o Magnusu Erlendssonu pa posredujejo zlasti tri sage, sestavljene v staronordijskem jeziku, ki so nastale med sredino 12. in koncem 13. stoletja. V obravnavanem primeru njegovo življenje in smrt osvetljuje *Dolga Magnusova saga* (*Magnus Saga Lengri*), ki se odlikuje po svoji vsebinski izčrpnosti in idejni jasnosti.⁴

2. Zgodovinsko ozadje

Vladimir, krščen kot Jovan ali Ivan, je bil sin kneza Petra, ki je vladal Duklji, južno-slovanski politični tvorbi na ozemlju današnje Črne gore in severozahodne Albanije. V vojaških spopadih med bizantinskim cesarjem Bazilijem II. (976–1025) in bolgarskim carjem Samuelom (997–1014) se je Jovan Vladimir izkazal kot zvest bizantinski vazal. Ko je Samuel zasedel Dukljo, je Jovan Vladimir proti bolgarskemu carju organiziral vstajo, a ga je pri tem izdal eden izmed njegovih poveljnikov (t. i. župan). Jovana Vladimirja so odpeljali v mesto Prespa, Samuelovo prestolnico v Makedoniji, in ga vrgli v ječo, od koder ga je bolgarski car kmalu osvobodil – saj je ugodil prošnji svoje hčere Kosare, ki se je zaljubila v lepoto, krepost in pobožnost, ki naj bi dukljanskega kneza odlikovale. Jovan Vladimir se je nato s Kosaro poročil, z njo živel vzdržno in Bogu predano, njegov tast pa ga je poslal nazaj v Dukljo kot novega bolgarskega vazalnega kneza. Kmalu po Samuelovi smrti leta 1014 je Samuelov nečak Ivan Vladislav umoril svojega bratranca in zakonitega naslednika Gavrila Radomirja ter tako nasilno zasedel bolgarski prestol. Novi car je Jovana Vladimirja poklical v Prespo in nadenj poslal vojake, da bi ga po poti umorili iz zasede, a jim to ni uspelo, saj naj bi pravičnega kneza varovali angeli. Ko je Jovan Vladimir prispel v bolgarsko prestolnico in se odpravil v eno izmed cerkva, da bi tam molil, so ga pred cerkvijo čakali morilci, ki jih je zopet poslal zavistni in oblastijeljni car. Preden je knez stopil iz cerkve, se je spovedal in prejel obhajilo, nato pa se je morilcem predal prostovoljno. Njegovo truplo je Kosara pokopala v cerkvi svete Marije v Krajini na obali Skadrskega jezera, kamor so kasneje položili tudi

³ Nastanek, zgodovinsko (ne)verodostojnost in literarne značilnosti tega vira med drugim obravnavajo naslednje kritične izdaje: Mošin 1950; Lešny 1988; Živković 2009.

⁴ Tu je vredno izpostaviti doslej najpopolnejšo (staronordijsko – islandsko) kritično izdajo korpusa besedil, ki se nanašajo na Magnusa Erlendssona: Guðmundsson 1965. Nastanku, razvoju in literarnim značilnostim teh virov se med drugim posveča prvi sklop v monografiji Antonsson 2007, 5–67.

njeno truplo. Nedolgo po smrti nedolžnega kneza je Ivana Vladislava ob obleganju mesta Drač na podoben način izdajalsko umoril eden izmed njegovih vojakov, ki je prestopil na bizantinsko stran. Tik pred smrtjo naj bi bolgarski car zagledal angela – njegov obraz je spominjal na Jovana Vladimirja, v katerem je prepoznal maščevalca za storjeni zločin (Polyvjannyj in Turilov 2010, s. v. „Ioann Vladimir“; Trajković-Filipović 2013, 259–260).

Magnusa Erlendssona, jarla Orkneyjskih otokov (1106–1115/1117), je na veliko noč, ki obuja spomin na nedolžno umorjeno Jagnje, to je na Jezusa Kristusa, dal pokončati njegov bratranec in sovladar Hakon Palsson – ta namreč z Magnusom oblasti ni hotel deliti. Svojega sorodnika je pod pretvezo mirovnega srečanja zvalil na otok Egilsay, kjer so ga iz zasede napadli njegovi možje. Magnus se je odrekel odporu, da bi ohranil življenja svojih vojakov. Odpravil se je v cerkev in se po maši predal morilcem. Hakon je nato Magnusovemu kuharju ukazal, naj svojega gospodarja obglavi. Kmalu po Magnusovi smrti naj bi se na njegovem grobu začeli dogajati čudeži. Leta 1135 so prebivalci omenjenega otoka zahtevali, naj se njegove relikvije prenesejo na uglednejše mesto, a sta temu nasprotovala tako jarl Hakon kakor tudi škof Viljem. Kot kazen za svojo nevero naj bi škof začasno oslepel in pod vplivom takšnega znamenja naposled potrdil Magnusovo svetništvo ter dovolil prenos relikvij v cerkev v mestu Birsay, takratnem političnem in cerkvenem središču Orkneyjskih otokov. Čez dve leti je jarl Rogvald Kali Kolsson (1136–1158), Magnusov nečak, po kanonizaciji ob koncu 12. stoletja znan kot sveti Rogvald, položil temelje katedrali, posvečeni svetemu Magnusu, v mestu Kirkwall – novi vladarski in škofijski prestolnici otoške politične tvorbe. Magnusov kult se je hitro razširil po vsej Skandinaviji, posebej veliko častilcev je dobil na Islandiji (Antonsson 2006, 145; Ingham 1973, 7–9; Tomany 2008, 139).

3. Jovan Vladimir in podoba dobrega pastirja

Prikaz življenja in smrti Jovana Vladimirja, kakor ga posreduje *Kronika*, je najbolj smiselno razumeti v hagiografski razsežnosti – v luči krščanskega ideala prostovoljnega žrtvovanja za dobro drugih ljudi (Ingam 1990, 890–891; Kostić Tmušić 2016, 129). Med drugimi vladarskimi mučenci z obrobja srednjeveške Evrope (Borisom in Glebom iz Kijevske Rusije ali Magnusom z Orkneyjskih otokov) na eni ter Jovanom Vladimirjem na drugi strani lahko opazimo vrsto tipoloških podobnosti: vsi so živeli v okvirno istem obdobju, pripadali so vladajoči posvetni eliti, bili so knezi v razmeroma nedavno pokristjanjenih državnih tvorbah, vse so zaradi političnih koristi umorili njihovi sorodniki, vsi so prostovoljno sprejeli smrt, da bi ohranili mir v svoji domovini in preprečili smrt drugih ljudi. Vsi so bili naposled razglašeni za svetnike, pri katerih se odraža uveljavljanje krščanskega ideala stanovitne in samožrtvujoče se ljubezni na področju družbeno pomembnih odločitev in s tem umestitev ozemelj na takratnem evropskem obrobju v svetovno krščansko skupnost. Kljub podobnostim pri Jovanu Vladimirju odkrijemo opazno razliko: sestavljačev pripovedi o dukljanskem knezu pomembno vlogo pripisuje njegovi ženi

Kosari – kar z literarnega in idejnega vidika pomeni posebnost v primerjavi z izključno moškimi oz. vojaškimi okoljem, kakršno je prisotno pri drugih vladarskih mučencih (Živković 2006, 72–73; Ingam 1990, 893).

Osrednji literarni in teološki motiv v hagiografskem poročilu o Jovanu Vladimirju, vključenem v *Kroniko*, črpa navdih iz prilike v Janezovem evangeliju (Jn 10,11) o Jezusu Kristusu kot o dobrem pastirju. Ta motiv življenjsko zgodbo dukljanskega kneza spremlja že vse od odločitve, da se za mir v svoji domovini preda carju Samuelu:

»Zdi se mi dobro, moji najdražji bratje, izpolniti evangelistove besede, ki pravi: dobri pastir podari svoje življenje za svoje ovce. Zato je, bratje, bolje, če svoje življenje namenim vsem vam in svoje telo prostovoljno predam v zakol ter vas tako rešim lakote ali meča.« (Živković 2009, 1:126)

Motiv dobrega pastirja se navezuje tako na Kristusovo avtoriteto oz. njegovo božjo naravo kakor tudi na njegovo ljubezen do človeštva, ki se uresniči s tem, da ,podari življenje za svoje ovce'. Umorjeni dukljanski knez se tako kaže kot pravični kralj in ,dobri pastir' obenem, saj položaj posvetnega vladarja uporablja za posnemanje Kristusove ponižnosti (Kostić Tmušić 2016, 130). Pri tem je mogoče izpostaviti pomenljivo dejstvo, da Jovana Vladimirja preganjajo dvakrat, najprej pod Samuelom, nato pod Ivanom Vladislavom – oba preganjalca sta njegova (bodoča) sorodnika, ki v določenem trenutku zasedata bolgarski prestol. Omenjena preganjalca predstavljata dve strani tematsko zaključene celote. V razmerju do prvega pisec *Kronike* izdajo dukljanskega kneza, ki jo je zagrešil eden izmed njegovih ,županov', primerja z izdajo Kristusa, za katero se je odločil eden njegovih apostolov, Juda Iškarijot (Živković 2009, 1:126; Mt 26,14-16.21-25; Mt 27,3-10; Jn 12,4-6; Jn 13,21-30; Jn 18,2-5). Ta primerjava pomeni tipološko napoved prihodnjih dogodkov. Prvi prihod v Prespo, ki ga zaznamuje trpljenje v ujetništvu, je napoved drugega prihoda v isto mesto, ki ga zaznamuje smrt, oba prihoda pa povezuje knezova duhovna zmaga – njegova končna ,vrnitev domov', ko ga pokopljejo v cerkvi svete Marije v Krajini, kjer se po ženini smrti z njo združi »v večnosti« (Ingam 1990, 886). Od tod izhaja, da življenje Jovana Vladimirja opredeljuje izdajalsko ravnanje njegovih bližnjih, njegova pristna ljubezen do žene, ponižnost do ljudi in brezmejno zupanje v Boga, ki je zgled stanovitosti in si upa ,iti do konca', do prostovoljnega žrtvovanja za druge – kot dobri pastir, ki ,podari življenje za svoje ovce'. Ob upoštevanju literarne in idejne zasnove 36. poglavja *Kronike* je pripoved o Jovanu Vladimirju mogoče razumeti tudi v navezavi na teološko večplastno evharistično podobo dobrega pastirja, katerega kri je bila »prelita za mnoge« (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20). Kakor sinoptični evangeliji razlagajo zadnjo večerjo, pri kateri je Kristus napovedal svojo prostovoljno smrt na Kalvariji, ki se je zgodila po Judovem izdajstvu, tako tudi 36. poglavje najprej omenja izdajalsko ravnanje enega izmed Jovanovih ,županov', nato pa pripoveduje zgodbo o pravičnem vladarju – njegovo življenje in smrt spominjata na dobrega pastirja, ki se žrtvuje za druge. Zadnje dejanje Jovana Vladimirja je namreč prejem obhajila, to je Kristusovega ,telesa in krvi' (Živković 2009, 1:134); od tod izhaja, da se ob smrti istoveti s Kristusovo smrtjo.

V političnem in kulturnem pogledu je glavna razlika med drugimi vladarskimi mučenci (npr. vzhodnoslovanskima knezoma Borisom in Glebom) ter Jovanom Vladimirjem v tem, da njegovemu kultu niso pripisovali izrazitejše dinastične ali domovinske razsežnosti. Spomin na dukljanskega kneza je namreč že v 13. stoletju izpodrinil spomin, ki se je oblikoval okrog nove južnoslovanske vladarske rodbine Nemanjičev s svojima svetnikoma, to je Stefanom Nemanjo (umrl leta 1199) in njegovim sinom Rastkom Nemanjo, prvim srbskim nadškofom z meniškim imenom Sava (1208–1236) (Ingam 1990, 877). Kljub temu ni mogoče izključiti možnosti, da je zgodba o Jovanu Vladimirju, kakor jo posreduje *Kronika*, vplivala na *Simeonovo žitje* – prvo znano cerkvenoslovansko hagiografijo, ki je nastala na ozemlju današnje Srbije (Juhas Georgijevska, Mirković in Bašić 1988, 13). Ta hagiografija pripoveduje o Stefanu Nemanji, ki je bil prvi samostojni vladar (veliki župan) Srbije iz rodbine Nemanjičev, svoje življenje pa je sklenil kot menih Simeon. To delo, ki predstavlja ključno besedilo, s katerim se vzpostavlja duhovni ugled rodbine Nemanjičev, je med letoma 1208 in 1216 napisal Simeonov sin Stefan Nemanjić, znan tudi kot Stefan Prvovenčani (1196–1227), brat svetega Save (11). Osrednje sporočilo omenjene hagiografije je usmerjeno v poudarjanje ‚božje milosti‘, ki deluje v vseh zgodovinskih obdobjih ter vsakemu ljudstvu podarja lastne ‚svete može in žene‘ in ‚svete zemeljske vladarje‘ – v obravnavanem primeru naj bi Bog Srbom podaril Simeona (16–17). Njegova zgodba tako pomeni ureničitev ‚božje milosti‘ v zgodovinsko in prostorsko omejenih okoliščinah, a znotraj svetovnega procesa zgodovine odrešenja. Med Jovanom Vladimirjem in Simeonom je mogoče prepoznati vrsto tipoloških podobnosti: oba sta bila svetnika iz vrst posvetnih vladarjev, oba sta izhajala iz politične tvorbe na zahodnem Balkanu, oba so odpeljali v ujetništvo njuni sorodniki, oba je iz ujetništva rešil čudežni božji poseg, oba sta naposled (bodisi duhovno bodisi neposredno) kaznovala svoje nasprotnike in oba sta v hagiografskem smislu postala ‚dobra pastirja‘ svojega ljudstva (Juhas Georgijevska, Mirković in Bašić 1988, 28; 22–34; 65–70; 136–137; 140–148; Hafner 1964, 44–53). Na ravni zgodovinskih okoliščin, teoloških idej in literarnih podob je smiselno domnevati, da Simeonov kult in s tem začetek hagiografske tradicije, povezane z rodbino Nemanjičev, ni pomenil popolne novosti brez vsaj delnega zgledovanja pri obstoječem vzorcu, ki ga je ponujala pripoved o Jovanu Vladimirju. O tem je mogoče domnevati tudi na podlagi prostorske in zgodovinske bližine obeh vladarskih svetnikov. Vseeno pa je glede razmerja med Jovanom Vladimirjem in Simeonom primerno izpostaviti pomembno razliko: slednjega ni mogoče uvrstiti v skupino vladarskih mučencev v ožjem pomenu, saj se kaže kot vojaški svetnik, ki se je proti domačim in tujim nasprotnikom zavestno bojeval. Stefanovo uspešno vladavino je namreč naposled dopolnila drugačna vrsta samožrtvovanja – to je odločitev za ‚angelsko življenje‘, ki ga prinaša Bogu v celoti predano meništvo.

4. Magnus Erlendsson in znamenje (nove) zaveze

Kult vladarskih mučencev ni bil prisoten zgolj med srednjeveškimi Slovani na vzhodnem in jugovzhodnem obrobju Evrope, ki so spadali pod okrilje bizantinsko-pra-

voslavnega krščanstva, kakor velja za Dukljo ali Kijevisko Rusijo, temveč tudi v skandinavskih deželah na evropskem severu. Niso pa tovrstnega svetništva poznali niti v takratnem bizantinskem cesarstvu niti v romanski južni Evropi – pojav vladarskih mučencev je bil značilen za tiste dele srednjeveške Evrope, kjer so krščanski ideali šele začeli postopno oblikovati družbene vrednote. Vladarske mučence so njihovi sodobniki dojemali kot uresničevalce novega ideala krščanskega monarha ali člana vladajoče rodbine in kot simbol zavrnitve nedavne poganske preteklosti. Njihova smrt je namreč v hagiografskih in drugih besedilih predstavljena predvsem v okviru spopada med ‚zgodnimi‘ in ‚lažnimi‘ kristjani – ti drugi so pravzaprav še pogani (Paramonova 2010, 281; Klaniczay 2010, 288–289; 302–304).

Obravnavani pojav je mogoče globlje pojasniti s pomočjo dveh temeljnih ugotovitev: vladarski mučenci niso pripomogli le k umestitvi na novo pokristjanjenih vladarskih rodbin in njihovih domovin v zgodovino odrešenja, temveč so jih tudi postavljali v simbolno središče takratne evropske kulture. To pa je povzročilo premik duhovnega pogleda, po katerem je prostorsko obrobje postalo simbolno središče. Tako postane razumljivo, zakaj je med najstarejšimi pisnimi besedili, ki so nastala na severnem in vzhodnem obrobju srednjeveške Evrope, najti prav hagiografska poročila o domačih vladarskih mučencih. Pripadniki cerkvene in posvetne elite na novo pokristjanjenih političnih tvorb so namreč želeli, da bi utemeljitev in razglasitev svetosti domačih vladarjev, ki naj bi s svojim življenjem in smrtjo posnemali Kristusa, predstavljala zagotovilo o božji navzočnosti v njihovi lastni zgodovini in s tem o enakovrednosti evropskega obrobja v razmerju do drugih krščanskih dežel (Trajković-Filipović 2013, 9–10; Klaniczay 2002, 327). Ker naj bi tovrstni svetniki posnemali Kristusa in kakor velikonočno Jagnje prelili svojo ‚nedolžno kri‘, kar je pri Kristusu pomenilo sklenitev nove zaveze med Bogom in ljudmi, so prostovoljno žrtvovanje svetih vladarjev razlagali tudi kot znamenje zaveze med Bogom in ljudmi v političnih tvorbah, kjer so se tovrstni svetniki pojavili (Trajković-Filipović 2013, 14–15; Sciacca 1990, 254–257).

V zvezi z navedenim je med svetniki na severnem evropskem obrobju, ki tipološko med drugim spominjajo na Jovana Vladimirja, vredno izpostaviti norveškega jarla Magnusa Erlendssona z Orkneyjskih otokov (Ingham 1973, 7). Magnusovo mučeništvo lahko vzporejamo s pripovedjo o Jovanu Vladimirju v skladu z naslednjimi literarnimi podobami: smrtjo nedolžnega vladarja zaradi notranjepolitične zarote, ki jo je skoval njegov (bližnji) sorodnik; zarotnikovo prevaro, s katero je svojo žrtev zvabil na kraj daleč od njenega doma, zaradi česar je bila še bolj ranljiva; odločitvijo napadenega vladarja, da se zlu ne upre s silo; predsmrtnimi trenutki nedolžne žrtve, ki jih preživi v molitvi in zaključni s prejemom obhajila. Za razliko od hagiografskega poročila o Jovanu Vladimirju, kjer proces postopnega uveljavljanja krščanstva v Duklji neposredno ni omenjen, je interpretacija Magnusovega svetništva, kakor jo predstavlja sestavljavec *Dolge Magnusove sage*, tesno povezana s prepričanjem, da so prebivalci Orkneyjskih otokov uradno sicer že kristjani, v resnici pa se še vedno ravnavajo po poganskih navadah. Zanimiva je pripomba, da naj bi Magnusov nasprotnik Hakon Palsson med svojim potovanjem na Švedsko obiskal vedeževalca, ki mu je napovedal prihodnost in mu obljubil, ze-

meljsko slavo' (Guðmundsson 1965, 341–343). Prav na ozadju duhovnega boja med poganstvom in krščanstvom v zgolj navidezno pokristjanjeni otoški družbi ,na koncu sveta' je mogoče razumeti naslednje besede v uvodu omenjene sage:

»Naj bo slava in veličastvo in čast Vsemogočnemu Bogu, našemu odrešniku in stvarniku, zaradi njegovega obilnega usmiljenja in milosti, ki jo deli nam, ki prebivamo na skrajnem koncu sveta. Tako se izpolnjujejo besede učenjakov, ki so jih zapisali v svojih knjigah; zdi se jim namreč, da izviramo zunaj tega sveta.« (335)

Predstava o oddaljenosti in napol ,barbarskem' značaju dežel evropskega severa se odraža v številnih (latinskih) virih, ki so v tistem času nastali izven Skandinavije. Enega takih primerov je mogoče najti v pismu papeža Gregorja VII. (1073–1085) norveškemu kralju Olafu III Haraldssonu (1067–1085) iz leta 1079. V tem pismu papež prosi Olafa, naj se ne vpleta v boj za nasledstvo danskega prestola med sinovi pokojnega kralja Svena II. Estrindssona (1047–1076) in naj pošlje mlade norveške plemiče na izobraževanje v Rim, da bi se kasneje vrnili v svojo domovino kot učeni razširjevalci krščanskega nauka ali kot sposobni kraljevi uradniki. Pri tem papež kralja in njegovo politično tvorbo naslavlja z besedami o »najbolj oddaljenem obrobju na zemeljski obli« (Bagge 2011, 171–172; Vandvik 1959, 30). Podobno sestavlja *Dolge Magnusove sage* meni, da je obravnavano deželo ,na koncu sveta' vendarle dosegla božja milost ter jo z lastnim svetnikom obdarila in povzdignila: življenje in smrt posvetnega vladarja se umešča v zgodovinski in duhovni kontekst – pomeni namreč preobrat v zgodovini določenega krščanskega ljudstva, ki je imelo za vladarja (kasnejšega) svetnika. Svojevrstna ponovitev Kristusovega križanja in njegova zmaga nad zlom, ki se odraža v Magnusovem sprejetju nasilne smrti, predstavlja pomemben korak v uresničevanju ,božjega načrta', da se krščanska vera utrdi tudi na Orkneyjskih otokih. Čeprav Magnus svojega ljudstva v krščanstvo uradno ne spreobrne, ga s svojim mučeništvom simbolno vendarle umešča v svetovno skupnost krščanskih ljudstev. Mučeništvo nedolžnega vladarja je s tega vidika prikazano kot boj med Bogom in hudim duhom, ki sledi podobi starozaveznega pravičnega Abela in krivičnega Kajna (1 Mz 4,1-18).

»Nihče ne more biti kakor Abel, razen tisti, ki prenaša in razkriva Kajnovo jezo in nevoščljivost. Kakor je sveti Ezekiel (Ezk 3–33) prebival med strupenimi ljudmi in kakor so pravičnega Lota (1 Mz 1–14; 1 Mz 19) preganjali krivičniki, tako je sovražnik celotnega človeškega rodu na vseh straneh zbudil skušnjavo in ogenj preganjanja proti temu božjemu bojevniku [Magnusu], spodbujajoč neslogo in sovraštvo med brati in vojščaki in dragimi prijatelji, da bi ga tako vpeljal v malodušje in izničil te čudežne darove, ki so v njem začeli rasti.« (354)

Magnusova nedolžna kri je tako izmila nasilno pogansko preteklost in za Orkneyjske otoke odprla novo dobo.

5. Zaključek

Izziv, ki se mu pri primerjalni analizi hagiografskih in drugih besedil o vladarskih mučencih na obrobju srednjeveške Evrope ni mogoče izogniti, je razmeroma zahtevno razlikovanje med tistimi literarnimi podobami in duhovnimi razlagami, zaradi katerih je smiselno prepoznavati obstoj določenih tipoloških podobnosti, ter literarnimi podobami in duhovnimi razlagami, ki so posledica enkratnih dejstev in družbenih okoliščin pri posameznih vladarskih mučencih ali njihovih kultih. Na splošno je številne podobnosti med tovrstnimi svetniki mogoče zaobjeti z ugotovitvijo, da so sestavljavci zgodovinskih pripovedi in hagiografskih besedil posegali po razmeroma razumljivi podobi Kristusove prostovoljne žrtve na križu, s katero je neposredno povezana podoba izdajstva Jude Iškarijota. Nedolžnost žrtve in njena prostovoljna odpoved upiranju zlu z nasiljem sta tako postali ključni prvini, s katerima so srednjeveški pisci ustvarjali predstavo o vladarskih mučencih kot Kristusovih posnemovalcih. Tako enkratne značilnosti posameznih svetnikov kot tipološke podobnosti so izoblikovale pojav vladarskih mučencev, ki se je med 10. in 12. stoletjem razvil v na novo pokristjanjenih političnih tvorbah na severnem in vzhodnem obrobju Evrope. Posamezen vladarski mučenec je ne glede na svojo zgodovinsko in literarno enkratnost postal del nove svetniške tradicije, v skladu s katero so lahko vladarja razglasili za mučenca po zaslugi njegove pravičnosti in ponižnosti, ki se je izpolnila v stanovitni ljubezni ‚do konca‘ in s tem v prostovoljnem žrtvovanju za druge ljudi in za dobro domovine. Tak svetnik je poudarjal relativno vrednost politične oblasti, podrejene ‚nebeškim dobrinam‘, in podpiral predstavo o duhovni zrelosti na novo pokristjanjenega ljudstva na obrobju takratne Evrope – svoje ljudstvo je s prostorskega in kulturnega obrobja postavil v simbolno središče krščanstva.

Smrt Jovana Vladimirja in Magnusa Erlendssona ter celoten pojav srednjeveških vladarskih mučencev je smiselno pojasnjevati tudi s pomočjo teorije o ‚mimetičnem nasilju‘ francoskega kulturologa Renéja Girarda (1923–2015) (1987, 235–245). Po Girardu so arhaične družbe spodbujale rabo cikličnega nasilja za odstranjevanje vsakokratnega ‚grešnega kozla‘, pri čemer je ključno vlogo igrala nedolžna žrtev, bodisi skupina bodisi posameznik. Tako žrtev so pogosto razumeli kot brata tekmeča (Abel in Kajn, Romul in Rem ipd.); žrtvovana je bila za ponovno vzpostavitev miru v določeni skupnosti. Vzorec cikličnega nasilja je, kakor ugotavlja Girard, ‚enkrat za vselej‘ (simbolno) prekinil Jezus Kristus – s prostovoljnim darovanjem svojega življenja za odrešenje vsake posamezne osebe. S tega vidika je vredno izpostaviti nezdružljivo dvojnost med arhaičnim svetom in evangelijem – med nasilnim žrtvovanjem drugega zaradi domnevne dobrobiti skupnosti in prostovoljnim samožrtvovanjem iz ljubezni do vsakega nezamenljivega človeškega življenja (Petkovšek 2016; 2018, 37–40). Glavna razlika med mimetičnim nasiljem in krščanskim pogledom na človeka se tako izrisuje v razmerju do drugega – krščanski pogled predpostavlja ljubezen do vsake osebe in jasno priznava nedolžnost žrtve. V tem kontekstu je za Jovana Vladimirja in Magnusa mogoče trditi, da sta s samožrtvovanjem za druge po Kristusovem zgledu uspela (simbolno) prekiniti dotakratni krog nasilja in s tem zavrniti nedavno pogansko preteklost.

Reference

- Antonsson, Haki.** 2007. *St. Magnús of Orkney: A Scandinavian Martyr-Cult in Context*. Leiden: Brill.
- . 2006. St. Magnús of Orkney: Aspects of his Cult from a European Perspective. V: Olwyn Owen, ur. *The World of the Orkneying Saga: The Broad-cloth Viking Trip*, 144–159. Kirkwall: Orkney Isles Council.
- Bagge, Sverre.** 2011. The Europeanization of Europe: The Case of Scandinavia. V: Thomas F. X. Noble in John V. Engen, ur. *European Transformations: The Long Twelfth Century*, 171–193. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Juhas Georgijevska, Ljiljana, Lazar Mirković in Milivoje Bašić, ur.** 1988. *Stefan Prvovenčani: Sabrani spisi*. Beograd: Prosveta.
- Girard, René.** 1987. *Things Hidden Since the Foundation of the World: Research Undertaken in Collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort*. Stanford: Stanford University Press.
- Guðmundsson, Finnbogi, ur.** 1965. *Orkneying saga. Legenda de Sancto Magno. Magnúss saga skemmri. Magnúss saga lengri. Helga þáttir ok Úlfs*. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Hafner, Stanislaus.** 1964. *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*. München: Oldenbourg Verlag.
- Ingham, Norman W.** 1973. The Sovereign as Martyr, East and West. *The Slavic and East European Journal* 17, št. 1:1–17.
- Ingam, Norman.** 1990. Mučeništvo svetog Jovana Vladimira Dukljanina. *Letopis Matice Srpske* 166:876–896.
- Klaniczay, Gabor.** 2010. Conclusion: North and East European Cults of Saints. V: Haki Antonsson in Ildar H. Garipzanov, ur. *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, 283–304. Turnhout: Brepols.
- . 2002. *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kostić Tmušić, Aleksandra.** 2016. Poetski elementi i struktura Žitija svetog Jovana Vladimira. *Crkvene studije* 13:127–136.
- Leśny, Jan, ur.** 1988. *Historia Królestwa Słowian czyli Latopis Popa Duklanina*. Varšava: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malmenvall, Simon.** 2019a. Ruler Martyrs among Medieval Slavs: Boris and Gleb of Rus' and Jovan Vladimir of Dioclea. *Orientalia Christiana Periodica* 85, št. 2:395–426.
- . 2019b. Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence through Sacrifice in Kiever Rus'. *Konštantínove listy* 12, št. 2:43–58.
- . 2019c. *Kultura Kijevske Rusije in kršćanska zgodovinska zavest*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Mošin, Vladimir, ur.** 1950. *Ljetopis popa Dukljanina*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Paramonova, Marina.** 2010. The Formation of the Cult of Boris and Gleb and the Problem of External Influences. V: Haki Antonsson and Ildar H. Garipzanov, ur. *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, 259–282. Turnhout: Brepols.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Spomin kot obljava: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- . 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Polyvjannyj, Dmitrij I., in Anatolij A. Turilov.** 2010. Ioann Vladimir. V: *Pravoslavnaja énciklopedija*. Zv. 23. Moskva: Cerkovno-naučnj centar 'Pravoslavnaja énciklopedija'.
- Sciacca, Francis A.** 1990. In Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land. *Slavic Review* 49, št. 2:252–260.
- Tomany, Maria-Claudia.** 2008. Sacred Non-Violence, Cowardice Profaned: St Magnus of Orkney in Nordic Hagiography and Historiography. V: Thomas A. Dubois, ur. *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*, 128–153. Toronto: Toronto University Press.
- Trajković-Filipović, Stefan.** 2013. Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of The Annals of a Priest of Dioclea. *Revue des études Byzantines* 71, št. 1:259–276.
- Vandvik, Eirik, ur.** 1959. *Latinske dokument til Norsk historie*. Zv. 2. Oslo: Samlaget.
- Živković, Tibor, ur.** 2009. *Gesta regum Sclavorum*. Zv. 1, *Prevod i kritičko izdanje*, del. 2, *Komentar*. Beograd: Istorijski institut.
- . 2006. *Portreti srpskih vladara*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

RAZPRAVA / ARTICLE

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 463—475

Besedilo prejeto/Received:02/2020; sprejeto/Accepted:06/2020

UDK/UDC: 37.01

DOI: 10.34291/BV2020/02/Korzhuev

© 2020 Korzhuev et al., CC BY 4.0

*Andrey V. Korzhuev, Nikolay N. Kosarenko, Irina I. Belozherova,
Dmitry V. Bondarenko, Alfia M. Ishmuradova
and Yulia N. Sushkova*

The Dialogue between Religious Educational Tradition and Scientific Pedagogy of Morality: Cognitive Schemas in the Logic of Similarities and Differences

Dialog med religioznm vzgojnim izročilom in znanstveno pedagogiko morale: kognitivni vzorci v okviru logike podobnosti in razlik

Abstract: The purpose of this article is to search for correlations that would be meaningfully verified and logically justified, such as pedagogical description of an individual's social behavior, which would be focused on a priori personal recognition of the religious form as the standard of building individual moral intentions and their social embodiment, and social behavior, emphasizing the conscious derivation of moral principles from non-religious human values and secular ethics. The authors substantiate the essential difference between religious and traditional scientific interpretation of the basic principles of moral behavior related to the degree and methods of individual's comprehension of the moral 'proto-form'. It is substantiated that the religious form of moral behavior is characterized by a significant degree of inclusion of apriorism, which frees the individual from the need to independently seek the basic moral principles, confining him/herself to *a priori* faith in 'religious maxims'. It is shown that the traditional scholarly intentional-and-semantic representation of morality presupposes 1) the 'withdrawal' of moral positions from religious content by means of empirical, conceptual-and-theoretical and contextual 'tools' and the resulting 2) independent construction by the individual of a moral improvement roadmap, which would enable non-religious multi-aspect reflection. This conclusion is supplemented by the identification of the correlation of religious and scholarly pedagogical interpretation of the concept of 'tolerance'.

Key words: moral reflection, scientific pedagogy, religious tradition of worldview, authoritarian conscience, tolerance, logic of similarities and differences

Povzetek: Cilj tega članka je poiskati utemeljeno preverjene in logično upravičene korelacije (kakor denimo pedagoški opis posameznikovega obnašanja v družbi), ki so osredotočene na apriorno osebno prepoznavanje religijskih oblik kot merila za vzpostavljanje posameznikovih moralnih namenov in njihovega družbenega uveljavljanja ter na obnašanje v družbi ob poudarjanju zavestnega izpeljevanja moralnih načel iz nereligioznih človeških vrednot in sekularne etike. Avtorji jedrnato prikazujejo bistveno razliko med religiozno in tradicionalno znanstveno interpretacijo temeljnih načel moralnega ravnanja v razmerju do stopenj in metod posameznikovega razumevanja moralne ‚praoblike‘. Ključna ugotovitev je, da je religiozna oblika moralnega ravnanja zaznamovana z očitno mero vključevanja vnaprejšnjih prepričanj, ki posameznika osvobajajo potrebe po samostojnem iskanju temeljnih moralnih načel in ga potrjujejo v vnaprejšnji veri v ‚religiozne maksime‘. Članek prikazuje, da tradicionalna znanstvena (intencionalna in semantična) predstava o morali predpostavlja: 1. ‚umik‘ moralnih stališč iz religioznih vsebin s pomočjo empiričnih, konceptualno-teoretičnih in kontekstualnih ‚orodij‘; 2. posledično posameznikovo oblikovanje načrta za moralno izboljšanje, ki omogoča nereligiozno in večplastno refleksijo. Omenjeni zaključek je dopolnjen s prepoznavanjem korelacije med religiozno in znanstveno pedagoško interpretacijo koncepta ‚strpnosti‘.

Ključne besede: moralna refleksija, znanstvena pedagogika, religiozno svetovnonazorsko izročilo, avtoritarna zavest, strpnost, logika podobnosti in razlik

1. Introduction

Just like in our recent memory, today religion claims the right to exert full-fledged pedagogical influence on the emerging society, somehow entering into competitive interaction with scientific secular pedagogy. Under such circumstances, the mentioned religious challenge in respect to the right of pedagogical influence on society should receive a verified correct response of the scientific and pedagogical community. This, at least, requires a deep understanding and reflection on the degree to which the cognitive forms and schemes attributing religious worldview are compatible with traditional scientific and pedagogical perception of the problems ‚prescribed‘ to pedagogical resolution by the social order and humanitarian scholarly community.

Attempts to build the content of pedagogy and methods of its research around the religious worldview have a solid historical background. Western philosophy teachers, propagandizing the ideas of pedagogy and its methodology in a religious format, formed two groups: monoconfessionals advocating the use of the views of one particular denomination in pedagogical and methodological knowledge, and polyconfessionals standing outside a certain religious ideology. The first group is associated with the neotomists, including such French philosophers as A. E. Burt (1939), F. Brunetière (1916), and J. Maritain (1999), the American theologians R. M. Hutchins (1956) and A. Mortimer (2015), as well as the German phi-

osopher F. W. Foerster (2010). The second group can be personified by the names of A. N. Whitehead (1990) (UK), R. Steiner (2005) and M. Buber (1995) (Austria) and several others. The neotomists compared the educational process with the road predetermined by God, along which the student moves to perfection, facilitated by the teacher, and the options of the interpretation of faith aligned it with the pedagogical teaching. The duality of the pupil's personality (God- and Devil-inspired) noted by F.W. Foerster (2010) can be overcome by the imposed requirements of discipline and obedience; the idea of Christian philanthropy, introduced into the consciousness of the pupil by the mentor, belongs to J. Maritain (1999). The idea of a person 'meeting' the surrounding divine world, initially detached from him/her, which is supposed to gradually become significant and interesting for the fostered personality, was developed by M. Buber (1995). The anti-confessional mystical-and-anthropological theory of R. Steiner (2005), the closest one to pedagogy in the above list, stated that the school should focus on a deep understanding of the pupil's personality along with the search for ways to form a humane emotionally and aesthetically developed personality (Steiner 2005).

The modern stage of pedagogy development is characterized by the return of Christian teachings to its scientific landscape, claiming to regain as many supporters as possible, and this poses the task of a deep understanding of the links between scientific and religious worldview, especially in the perspective of approaches to moral education. Therefore, possible reflexive content in this regard may include understanding of the overlap of the regulatory, in the field of morality, function of religion and the similar function of scientific pedagogy. Primarily, it refers to the development of a system of norms and values that determine religious behavior and govern other forms of human life, such as culture, marriage, family, daily routine, etc. The latter directly falls within the scope of the functions of scientific pedagogy, which fulfills social order in the field of education and the content of the individual's personal development. This is the first substantiating conclusion regarding the relevance of the topic of this article.

2. Literature review

The relevance of the topic is also proved by the polemics between science and religion in the social and humanitarian knowledge domains, which is indicated in the works of P. A. Alexander (2017), B. J. Barczyński and R. M. Kalina (2015), B. Magolda (2004), and W. Brezinka (2012). In this regard, the essence of the problem is limited to the authors' statement, on the one hand, of the need for methodological and meaningful separation of religious and scientific description of educational reality, and, on the other hand, the feasibility of searching ways of productive synthesis of religious and pedagogical ideas in the area of moral education and behavior. Revealing the duality mentioned, we consider it necessary to note that in recent decades some works have appeared in the field of pedagogical knowledge that demonstrate the possibility and feasibility of 'scientific and

religious synthesis', revealing a positively valuable educational role of religion both in the historical past and at the current stage (Bauer 1988; Koskinen 2018; Shepperd 2016; Nuno 2014; Ceccarell 2012; Gregory 2016). The reasons given by their authors cannot be ignored by scientific pedagogy and its methodology.

This situation is complicated by the fact that despite the progress in the development of logical and epistemological structure of modern humanitarian knowledge, pedagogy still often fails to present its findings in an evidence-based format, resorting only to descriptive declarations, and therefore it looks like a set of sermons one must blindly believe in. It involuntarily provokes a wrong, in our opinion, point of view that the pedagogical and religious knowledge are identical. These circumstances, on top of what is justified above, make us consider the topic stated in the title relevant.

Today, some foreign researches contain a wide range of opinions that the pedagogical knowledge pertains to the field of Arts and Humanities ('high art', including, in particular, ways of representation following the pattern of the religious doctrine) and that it cannot be presented in the scientific and theoretical form. Such conclusions are presented in detail in the works of domestic and foreign philosophy, methodology of science, and pedagogical science researchers (Anderson 1961; Bauer 1988; Brezinka 2012; Billig and Waterman 2014; Shirish 2013). However, the analysis of other academic sources has confirmed our conclusion that even within the social studies and humanities the 'weak epistemological version' should be presented in a theoretical form, which is practically incompatible with religious tradition (Coney 2014; Gardiner 2015; Hanan 2016; Wettersten 1987). Even today a number of logical and epistemological components identified by science studies that sharply contrast with the theistic discourse are manifested in one way or another in the pedagogical knowledge and the process of its production (Wettersten 1987, Lundie 2015, Leś 2017, Mallaband et al. 2017). The need to seek a way to present pedagogy and educology in a theoretical format, focused on the basics of logic and epistemology, is clearly indicated in the books and articles by A. A. Kornienko (2015), B. J. Barczyński and R. M. Kalina (2015), B. Mallaband et al. (2017). The necessity of projecting the logical-and-epistemological field of pedagogical research onto the context of philosophy and psychology of understanding is highlighted by the authors (Wettersten 1987, Kornienko 2015, Foucault 2007) – this also contradicts the approaches and methods of religious-and-pedagogical perspective, especially in terms of interpreting the phenomenon of understanding, although even in scientific pedagogy, this phenomenon hardly fits into the correct methodological framework.

Despite the very broadly presented content of the works on the methodological aspect of pedagogy and educology, many topics are presented and covered polyphonically, and the problem of understanding the theoretical (and in particular, logical-and-epistemological) horizons of pedagogical knowledge and search remains unresolved – this is confirmed by the findings in the works dedicated to methodological-and-pedagogical reflection: B. Magolda (2004), G. Gardiner 2015, D. Lundie (2015), and D. Pritchard (2013), whose studies are connected with the

idea that in the modern environment critical discourse continues to be relevant in the discussion around building a generalized pedagogical knowledge, claiming to fit into the scientific-and-theoretical humanitarian norm.

The whole range of covered publications enables us to conclude that the problem of connection between religious tradition of education and scientific pedagogy is represented by three groups of authors: a) denying the presence of religion in the pedagogical scientific field; b) implicitly connecting scientific pedagogy with religious tradition and sometimes even completely embedding the former in the religious discourse because the scientific character the pedagogy is not recognized; c) assimilating religious forms into scientific pedagogy, where the latter communicates its conclusions in a very vague fashion. Such a polyphony makes it difficult to address the issue – which is topical nowadays – of the possibility of combining the efforts of scientific secular pedagogy and religious community in the field of education.

Stating the research problem, we would like to emphasize that the claims of religious tradition to dominate over scientific pedagogy in terms of the influence on the right to determine the conceptual foundations of education and pedagogical practices arising therefrom do not correspond to the modern level of social development. The same is true for the standpoint opposing scientific and religious moral pedagogy and denying religious tradition. The analysis of quite a broad publication content allows for the conclusion that the scientific pedagogical community, as well as the practical education it prescribes, requires such a study of the problem, which, first, would explore it in the perspective of a correct scientific dialogue (scientific pedagogy – religious and religious-and-pedagogical tradition) and, second, would bring this dialogue to a number of specific and substantiated conclusions.

3. Results and discussion

3.1 Moral behavior in terms of religious norms and scientific-and-humanitarian conditionality

Moral behavior is an integral component of the religious glossary and an attribute of the religious worldview, transmitted to the community of believers as an absolute norm of social and intra-family behavior, and any deviations therefrom are viewed as highly negative. This is reflected in the Russian Synodal Bible in the form of ten commandments that include such moral taboos as »you shall not make for yourself an idol«, »honor thy father and thy mother«, »thou shalt not kill«, »thou shalt not steal«, »thou shalt not commit adultery«, »do not plan evil against your neighbor«, »thou shalt not bear false witness« and some others. In contrast, the religious format displays sins, such as pride, envy, wrath, greed, gluttony and lust. Normative theonomic ethics explores these phenomena, revealing the highest degree of the ideal, absolute norms, feasible and explicable in the

recognition by the individual that the world is the creation of Almighty God – the way it conforms to the Christian worldview.

At the same time, it should be noted that the requirements of Christian normative ethics can neither be scientifically proved nor justified, of course, if we base on sensory or empirical experience or mathematical processing of the result. Justification is possible only at the level of intellectual intuition, which takes roots in axiological experience, which is, in a sense, the immediate perception of absolute objective values, and increased intentional orientation of the individual towards them. The foundations of the conceptual representation of such experience are shown by the author we have quoted based on the works of N. O. Lossky (1991), S. H. Billig and A. S. Waterman (2014) in which all types of axiological experience are linked to the moral experience, which initiates the individual into the requirements of the absolute ideal and conformity to the latter, expressed by the word ‚perfection‘. The significant maturity of the components of axiological and moral experience is inevitably accompanied by religious experience, in which God as the highest value is revealed to the individual. Theonomic ethics with all forms of experience,

»supplemented by Revelation, states that this is sufficient to guide the individual's moral conduct. That said, the Revelation that tells about the Trinitarian nature of God, the incarnation of the Second Person of the Trinity, the Transfiguration, and the Kingdom of God enables in-depth understanding of the moral ideal and ways of its implementation in the life.« (Lossky 1991)

At the same time, it should be recognized that theonomic ethics is based on truths that cannot be substantiated by scientific sources of knowledge and scientific tools.

Let us substantiate the scientific unprovability of theonomic ethics by the example of the interpretation of the ‚Divine Scourge‘ concept by Christian preachers. All kinds of derivative evil, such as disease, death or natural disasters, are natural punishments for the moral evil of egoism that arise as a natural consequence of the detachments and antagonisms inherent in the realm of human existence. However, all these disasters are not directly connected with the bad deeds marked with certain time and space, and Christian interpreters argue that Providence helps align circumstances in such a way that disasters and catastrophes, that are natural in ordinary consciousness, act as punishment for individual bad deeds and encourage the sinner to reconsider his/her life and repent. In opposition to this theory, ordinary consciousness observes that the most ‚sinful‘ egoists and villains have a relatively happy life without being subjected to any punishment. Along with that, however, there is a popular saying in the national consciousness: »God sees the truth, but waits« (equivalent of »The mills of God grind slowly«).

When asked why the God's judgment often comes late after the time of committing ‚sin‘, Christian preachers answer very vaguely: inscrutable are the ways of

the Lord, and the providence of God inflicts vengeance only in cases when the individual committing a sinful deed has a sufficient degree of moral maturity to ,hear' the voice of God. »Those whom I love, I reprove and discipline«, the Holy Scripture says, which means that the unpunished villain is less lucky than a punished one. Since punishment is a means of restoring justice and correcting the ,sinner', delayed vengeance aggravates the situation of the individual awaiting punishment. At the same time, a person who has embarked upon the path of good and virtue is subjected to increasingly sophisticated tests and constantly finds him/herself in such situations where no wrong step can be hidden.

Here we would like to express and justify our reflexive position, which is determined by the author's affiliation to scientific pedagogy, on these religious interpretations of the ,morality' concept. From the standpoint of scientific pedagogy, which has inherently absorbed logical-and-epistemological attributes, for example, ,delayed punishment' discussed above falls under the category of ,quantity' (which, according to Kant, is associated with the concept of size or value, i.e. something that can be increased or decreased), and, therefore, the statement about the duration inevitably triggers associations with the measurement of time intervals between the commitment of a bad deed and vengeance inflicted by the Supreme Power.

Moreover, such measurements should be associated not with one individual, but rather have a statistical nature, with a large number of people in the studied sample. The second thing, which should be mentioned from the point of view of scientific pedagogy, is associated with the measurement of the degree, to which the mentioned above tests are sophisticated: the statement of Christian interpreters that the most sophisticated and intricate challenges are sent by God to the former sinner, who has reformed and embarked upon the path of good, requires substantiations that are called empirical in the scientific language of logic and epistemology. Otherwise such a maxim expressed by Christian preachers looks speculative: how to evaluate and identify, at least in a qualitative comparative format, the challenges inflicted by the ,tester' upon the individual who has embarked on the path of good, subjecting the sinner who has reformed earlier to a moral maturity test.

3.2 Reflexive moral position of the individual in the religious and scientific-and-pedagogical traditions

The next difference between religious and classical scientific-and-pedagogical moral maxims is a much greater degree of representation and breadth of the reflective palette in the latter. Moral reflection in religious and scientific pedagogy is associated with the concept of ,conscience' – this is the primary and primordial property of man, inherent in the individual as a substantial figure, whose being-for-self contains his/her individual normative idea, which serves as a criterion and guide for assessing the individual's behavior. Thus, the basis of conscience, i.e. individual normative idea, in religious tradition is the principle which is so primal and detached from miserable earthly life that it cannot be clearly identified

in the earthly realm – this is how Christian preachers justify the appeal to the Almighty as the only possibility to ‚bring the conscience into play‘.

Scientific pedagogy ‚brings‘ the conscience into play by projecting this content into the field of value-based reflection. Thus, scientific pedagogy somehow presents the hierarchy of values to society and provides the individual with the right to comprehend and recognize values with the same degree of certainty as the existence of colors or sounds, as a scientific fact, along with its causal and conditional formality.

In contrast to scientific pedagogy, the religious tradition exposes values to society in the form of imperatives or a kind of orders (here it would be fair to remember Kant’s maxim »If you must, then you can!«), supplemented by regulations in the form of various kinds of abstinence (Christian fasts, prohibiting consumption of a particular food, drinks, etc. during strict or relatively non-strict fasting), rites of appeal to the Almighty in the form of prayers, appeals to the priest with a confession about the bad deeds committed and the desire for repentance and redemption. Non-observance of such regulations imposed by the religious form can be considered just a similar deviation from the norm of morality as any bad deed that inflicted evil on someone. A planetary-scale adherent to religious morality, L. Tolstoy (1937) by all means emphasizes the moral indisputable imperative of the ‚movement‘ of the individual’s consciousness to the true faith, which enables a person to feel part of the Universe and realize the meaning of his/her own being. In addition, Tolstoy emphasizes that human life is governed by two principles: the power of animal nature and the power of awareness of ‚sonship to God‘; the thinker also argues that man has power over himself only in the pursuit of awareness of his engagement with the Divine Nature L. Tolstoy (1937). The moral code and affiliation with the community of believers in the religious worldview are inseparable.

In contrast, we focus on the fact that scientific pedagogy provides the individual with a wider field of moral reflection, which is described by philosophers and psychologists through such components as detachment, stopping, fixation, and retrospection. Detachment is represented by attempts to see yourself through the eyes of relatives and colleagues, for example, through the orientation towards the maxim »Do not do unto others what you would not have done unto you«. Stopping can be defined as an individual’s recognition of the need to artificially interrupt the ‚forward movement‘ in life and in the profession in order to understand the degree of conformity of actions and intentions to the moral code, of course, for the purpose of correcting further movement. We understand retrospection as an initial effort to make a judgement about the life journey passed, the estimation of the ‚milestones of reflection‘ and ways of its implementation. Fixation is a product of ‚crystallized‘ answers to questions, identification of reference points of the route that would be the benchmarks in making judgements, as well as the ‚coordinate systems‘, in which these judgements are made, ‚photographing‘ of fragments of the past life, and walking through the individual’s own (facing the truth all alone) and external reactions to some certain actions. That

said, unlike in the religious tradition, the choice of reflection milestones shifts from a very narrow and limited by religious dogma ‚affiliation‘ with the Supreme Power to a wider morally-and-ethically verified content, accompanied by such fragments of internal speech of the reflecting individual as »I do not do unto others what I would not like others to do onto me« (the format of analogy, widely represented in scientific pedagogy), »I do not try to influence the opinion of others, if they are strongly convinced in it and the social implementation of their views does not violate moral principles« (the format used in scientific pedagogy that shows the limits of applicability of pedagogical principles, expressed in the particular educational technique), as well as a number of other similar fragments.

Content-wise, this scientific reflection, unlike in the religious tradition, provides the individual with the opportunity to choose a moral route, the right to present his/her moral position to society and the way of manifesting him/herself in the world (Foucault 2007).

3.3 The concept of ‚tolerance‘ in the religious and scientific-and-pedagogical tradition and the conclusions arising from various interpretations thereof

Discussing the differences between religious and classical scientific-and-pedagogical moral principles, we now refer to the concept of ‚tolerance‘ (Petkovšek 2014; Žalec 2018). In the religious tradition, this phenomenon, widely represented in the Western society, is quite strongly associated with humility.

Here, we again refer to the idea discussed in the previous paragraph about curing spiritual illnesses and complexes discovered by Freud through the rejection of ‚self‘ as a source of thoughts and feelings arising in connection with the success or failure, as well as a manifestation of vanity or selfishness (Pavlíkova and Žalec 2019), that must be replaced by ‚self-rejection‘ and the appeal to God as a perfect moral being, insulted by a vicious self-aggrandizing focus of the individual on him/herself. This is briefly manifested through the idea of Christian humility as a radical remedy for the believer’s soul, which would destroy the primal cause of its ‚ills‘, such as egoism, pride, vanity, and everything that exalts the self in the eyes of the individual (Petkovšek 2019). The idea of Christian suffering as the highest value comes to the fore (we have already mentioned in the first paragraph that the former sinner who has embarked on the path of good is subjected to quite sophisticated challenges by the Supreme Power). In contrast to the religious tradition, scholarly secular pedagogy provides the individual with a right to poly-aspect moral reflection of his/her ‚self‘, allowing to recognize the latter not only as a moral sin of undue self-aggrandizement, but also as a morally justified form of positively valuable self-manifestation, which does not violate the interests of others and even helps bring goodness and virtue to others for the individual’s own satisfaction.

Unlike the religious imperative tradition, scientific pedagogy considers tolerance as a form of the individual’s search for a certain degree of concordance with

the opinion opposite to his/her own without violating morality, the inclusion of the opponent's right to express a point of view different from his/her own in the moral content, and the initiation of a correct dialogue of two discrepancies. To continue identifying the differences between tolerance in the religious discourse and tolerance in the scientific pedagogy coordinates, we come across the need to resort to the idea of the pedagogy's immanent inclusion in the segment of social order and the dialogue of morality, as it is understood in the religious context, and state power (Kardis and Valčo 2018). For example, a pro-religious writer L. Tolstoy, rejecting the idea of the unity of society and personality, ended up with the denial of Orthodox statehood, supported by the majority of Slavophiles. The thinker believed Christianity and the state are incompatible: »To understand the Christian truth people should free themselves not only from the false forms of perverted Christianity, but also from the belief in the necessity of a social state founded on the false religion of the Church.« (Tolstoy 1937, 17) Scientific pedagogy cannot accept such a detachment from the state, since immanently, by virtue of its very purpose, it is embedded into the social order, which imposes onto pedagogy the function of communicating the spiritual and intellectual potential of the nation (Žalec 2019).

Getting back to tolerance in the context of moral reflection in scientific pedagogy, we would like also to note the research conducted in the proper humanitarian scholarly format of studying the forms of pedagogical suppression of the aggressive nature emanating from the biological nature of man. Such studies include the book of E. Fromm (2017, 40–41) *The Anatomy of Human Destructiveness*, which provides a comparative analysis of the psychology reflected in the works of instinctivists and neo-behaviorists, referring to a number of personalities. Fromm focuses on the achievements of modern neurophysiology and thoroughly, analyzes the causes and mechanisms of human aggression and destructive behavior, and most importantly, attempts to identify the pedagogical possibilities of reducing such negative forms of human manifestation. Combining the ideas of humanistic enlightenment and pedagogical influence, Fromm states that the main defect of authoritarian religious ethics is that it declares obedience to be the main virtue, and deviation from obedience to be the main vice, which shall be inevitably punished by the Supreme Power. Fromm criticizes religious ethics for the denial of the individual's psychoanalytic attempts to build his/her moral behavior and thoroughly reflects on the works of psychoanalysis researchers, eventually arriving at the maxim about the incapacity of modern religious and moral culture, which promotes the suppression of human egoistic thoughts in the context of the individual's self-perception only as an instrument of God's Providence (Kardis 2019). Fromm substantiates the idea that an authoritarian conscience is a bad adviser, and a person who unconditionally follows the 'orders' of an authoritarian conscience naturally diminishes him/herself and becomes an irresponsible being, in fact turning into a puppet, an executor of the authority's will. In contrast to religious and moral obedience, Fromm puts forward the idea that the individual's main task is to learn to 'hear' his/her inner voice and develop not an irrational

faith, but rather a rational one, based on productive intellectual and emotional activity, thus, in fact, fitting into the scientific and pedagogical idea that moral behavior is the product of the individual's deep reflection on his/her spiritual and mental nature that are based on a scientific approach to exploring all components of the individual's own 'ego'. According to Fromm, such an exploration eventually leads the individual to the reflexive conclusion that his/her life is the product of his/her own efforts, a creative process described by the metaphor »life is a piece of work«, the embodiment of one's creative morally verified plans.

4. Conclusion

The proper comparison of the religious moral educational tradition and the principles of pedagogical science helps to present the problem in the dialectical unity of categories of similarity and difference, as opposed to their uncritical opposition, that can be displayed as a set of the following theses.

1. The substantive component of scientific pedagogy, in contrast to the methodological one, meaningfully correlates with the religious worldview in terms of the 'moral imperative' concept. The return of Christian teachings to the scientific pedagogy landscape is associated, in particular, with the recognition of the similarity between scholarly ideas of humane pedagogy and religious commandments that set standards of moral behavior and determine psychologically careful attitude of the teaching mentor to the pupil and of the religious confessor to the believer who makes confession and asks for advice. This is explained by the similarity of religious and scholarly-and-humanistic 'proto-form of morality', as well as the original interpretation of such concepts as 'good', 'virtue', 'justice', 'moral value', 'nobility' and a number of related concepts. At the same time, the examples used in the article illustrate also that religious benchmarks, rules and models of moral behavior in many respects cannot be substantiated from the standpoint of logic and epistemology and thus shall be inevitably included in the content of dogmatics.
2. That said, a significant difference between the classical scientific-and-pedagogical and religious traditions is manifested in the field of moral reflection; thus, in contrast to religious pedagogy, scientific pedagogy offers the individual a much wider range of reflexive practices implemented in the format of logical-and-epistemological attribution (in comparison with the feeling of the degree of affiliation with the Supreme Power and the illegality of deviations from religious principles considered as an insult to the Creator). This brings into the reflexive field such categories as 'following', 'mediation', 'meaningful and logical validity of conclusions', as well as 'the use of empirical, ethical-and-theoretical and contextual extra-religious justifications'.
3. A significant difference between religious and scientific pedagogical tradition is manifested in the segment of a social and scientific concept of 'tolerance':

- a. in contrast to religious tolerance, scientifically and pedagogically grounded tolerance provides the individuals with a wider range of productive comprehension of various aspects of reality projected onto their own behavior, as well as correct intentional challenges to society, combining the interests of the individual's self-manifestation and his/her positive involvement in the life of society – it does not violate the norms and rules of universal human morality (Nguyen and Vo 2019);
- b. the ideas of the Russian Christian maxim widely known in the West, which detaches moral behavior from authorities in case that the latter are not recognized as complying with the moral ideal, are reinterpreted in scientific pedagogy into the format of a correct scientific dialogue; otherwise pedagogy is unable to fulfill the social order and communicate the spiritual potential of the nation from generation to generation;
- c. despite all the significant differences from the religious tradition of influencing society, scientific pedagogy does not reject the latter as the opposite; on the contrary, by all means it demonstrates readiness for a constructive dialogue with religion (Valčo 2017; 2018).

References

- Alexander, Patricia A.** 2017. Reflection and Reflexivity in Practice Versus in Theory: Challenges of Conceptualization, Complexity, and Competence. *Educational Psychologist* 25, no. 4:307–314.
- Anderson, Arnold C.** 1961. Methodology of comparative education. *International Review of Education* 7, no. 1:1–23.
- Barczyński, Bartłomiej Jan, and Kalina Roman Maciej.** 2015. Science of Martial Arts – Example of the Dilemma in Classifying New Interdisciplinary Sciences in the Global Systems of the Science Evaluation and the Social Consequences of Courageous Decisions. *Procedia Manufacturing* 3:1203–1210.
- Bauer, Norman J.** 1988. Foundational Studies as a New Liberal Art: Educology. Paper presented at Annual Convention American Educational Studies Association, 2. 11. 1988. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED303446.pdf>
- Billig, Shelley H., and Alan S. Waterman.** 2014. *Studying Service-Learning: Innovations in Education Research Methodology*. London: Routledge.
- Brezinka, Wolfgang.** 2012. *Philosophy of Educational Knowledge: An Introduction to the Foundations of Science of Education, Philosophy of Education and Practical Pedagogics*. New York: Springer Science & Business Media.
- Brunetière, Ferdinand.** 1916 *La science et la religion*. Paris: Perrin.
- Buber, Martin.** 1995. *Two Types of Faith; Republic*. Moscow: Nauka.
- Burt, Edwin A.** 1939. *Types of religious philosophy*. New York: Harper & Brothers.
- Ceccarelli, Paulo, and Cristina Lindenmeyer.** 2012. Avatars of magic thoughts. *Cliniques Méditerranéennes* 85, no. 1:41–49.
- Coney, Christopher Leigh.** 2014. Critical Thinking in its Contexts and in Itself. *Educational Philosophy and Theory* 47, no. 5:515–528.
- Foerster, Friedrich Wilhelm.** 2010. *The Lifestyle We Choose*. Moscow: Reichl.
- Foucault, Michel.** 2007. *The Hermeneutics of the Subject*. St. Petersburg: Nauka.
- Fromm, Erich.** 2017. *The Anatomy of Human Destructiveness*. Moscow: AST.
- Gardiner, Georgi.** 2015. *Teleologies and the Methodology of Epistemology: Epistemic Evaluation; Purposeful Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gregory, W. Dawes.** 2016. *Religion, Philosophy and Knowledge*. London: Palgrave Macmillan.
- Hanan, Alexander A.** 2016. What is critical about critical pedagogy? Conflicting conceptions of criticism in the curriculum. *Educational Philosophy and Theory* 50, no. 10:903–916.
- Hutchins, Robert Maynard.** 1956. *Freedom, education and the Fund; essays and addresses*. New York: Meridian Books.
- Kardis, Mária.** 2019. The Presence of God – Certainty or Uncertainty? Religious Experience in

- the Biblical Tradition. *Theologos* 21, no. 1:121–129.
- Kardis, Kamil, and Michal Valčo.** 2018. Future of Religious Faith: The Case of Present-Day Slovakia. *European Journal of Science and Theology* 14, no. 4:95–107.
- Kornienko, Anna A.** 2015. The Concept of Knowledge Society in the Ontology of Modern Society. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, no. 166:378–386.
- Koskine, Heikki J.** 2018. Antecedent Recognition: Some Problematic Educational Implications of the Very Notion. *Journal of Philosophy of Education* 52, no. 1:178–190.
- Leš, Tomas.** 2017. The research potential of educational theory: On the specific characteristics of the issues of education. *Educational Philosophy and Theory* 49, no. 14:1428–1440.
- Lossky, Nikolay O.** 1991. *Conditions of Absolute Goodness*. Moscow: Political Literature Publishing House.
- Lundie, David C.** 2015. The Givenness of the Human Learning Experience and its Incompatibility with Informational Analytics. *Educational Philosophy and Theory* 49, no. 4:391–404.
- Magolda, Marcia B. Baxter.** 2004. Evolution of a Constructivist Conceptualization of Epistemological Reflection. *Educational Psychologist* 39, no. 1:31–42.
- Mallaband, Becky, Georgina Wood, Kathryn Emma Buchanan, Sam C. Staddon, Nataliya M. Mogles, and Elizabeth Gabe-Thomas.** 2017. The reality of cross-disciplinary energy research in the United Kingdom: A social science perspective. *Energy Research & Social Science* 25:9–18.
- Maritain, Jacques.** 1999. *Science and Wisdom*. Moscow: Nauchny Mir.
- Mortimer, Adler.** 2015. *Six Great Ideas*. Moscow: Mann.
- Nguyen, Thu Nghia VO Ngoc Quan.** 2019. A Critical Reflection on Jean Jacques Rousseau's Conception of Education. *Theologos* 21, no. 2:166–178.
- Nuno, Anton Alvar.** 2014. Sympathetic magic and magic-religious mentality from Antiquity to the modern world: a longlasting mental structure? *Dialogues d'Histoire Ancienne* 40, no. 1:147–162.
- Pavlíková, Martina, and Bojan Žalec.** 2019. Struggle for the human self and authenticity: Kierkegaard's critique of the public, established order, media, and false Christianity. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 4:1015–1026.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 4:575–592.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 1:17–31.
- Pritchard, Duncan.** 2013. Epistemic Virtue and the Epistemology of Education. *Journal of Philosophy of Education* 47, no. 2:236–247.
- Shepperd, Josh.** 2016. Heidegger on Transforming the Circumspect Activity of Spatial Thought. *Educational Philosophy and Theory* 48, no. 8:752–763.
- Shirish, Tirhekar Sushma.** 2013. *Research Methodology in Education*. New York: Lulu Publication.
- Steiner, Rudolf.** 2005. *Wonders of the World: Trials of the Soul and Revelations of the Spirit; A cycle of ten lectures*. Moscow: Novalis.
- Tolstoy, Leo.** 1937. Diaries 1904–1906. V: *Complete Works*. Vol. 55, 104–110. Moscow: State Publishing of Literary Arts.
- Valčo, Michal.** 2018. Sekularizácia ako výzva pre tradičné náboženstvá Európy podľa Charlesa Taylora. *Historia Ecclesiastica* 9, no. 1:173–190.
- Valčo, Michal, and Armand Boehme.** 2017. Christian faith and science: can science enhance theology? *European Journal of Science and Theology* 13, no. 3:89–97.
- Wettersten, John.** 1987. On the unification of psychology, methodology, and pedagogy: Selz, Popper, and Agassi. *Kluwer Academic Publishers* 18, no. 4:1–14.
- Whitehead, Alfred North.** 1990. *Selected Philosophical Works*. Moscow: Progress.
- Žalec, Bojan.** 2018. Religious Tolerance and Christianity. *Bogoslovni Vestnik* 78, no. 2:325–334.
- . 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 2:411–423.



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Bibliografija doktorskih disertacij

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009–2019

Celotni seznam do vključno novembra 2008 je objavljen v zborniku *90 let Teološke fakultete v Ljubljani* (Norčič 2009, 131–138). Doktorske disertacije do leta 1986 so bile popisane že prej (Smolik 1962, 381–383; 1969, 396–400; Valenčič 1990, 163–164). V tem seznamu so doktorske disertacije razporejene kronološko, za lažje iskanje po skladišču knjižnice v Ljubljani so v oklepajih dodane signature.

2009

1. **Benedik, Marko:** Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v dvajsetem stoletju: službovanje v vatikanskih uradih, papeških izobraževalnih ustanovah in pastoralno delo med Slovenci v Rimu (G 151)
2. **Trdan, Veronika:** Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave (G 152)
3. **Cevc, Marjeta Pija:** Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku (G 153)
4. **Perše, Brigita:** Slovenska katoliška župnija na prehodu iz drugega v tretje tisočletje (G 155)
5. **Zorec, Franc:** Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem (1953–2003), njena srednjeevropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj (G 156)
6. **Maršič, Franc:** Konceptualizacija religijske pedagogike v preventivnem vzgojnem sistemu Janeza Boska: zgodovinski in idejni vplivi na pedagogiko Janeza Boska (G 158)

2010

7. **Kmetec, Martin:** Islamizem v Turčiji in njegova kritika (G 154)
8. **Simonič, Barbara:** Empatija kot temeljni antropološki odnos: od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije (G 157)
9. **Krajnc, Silvin:** Brata Angelik in Roman Tominec ter njun prispevek k podobi predvojnega in povojnega katolištva na Slovenskem (G 159)
10. **Jensterle, Lea:** Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju (G 160)

2011

11. **Poljak Lukek, Saša:** Kaznovanje kot vzgojno sredstvo in proces predelave starševskih stisk v relacijski družinski terapiji (G 161)

12. **Demšar, Mateja:** Odpuščanje v evangeliju po Luku v luči starozaveznih prerokov (G 162)
13. **Peteani, Loredana:** Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo (G 163)
14. **Seles, Veronika:** Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo (G 164)
15. **Stanonik, Marija:** Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru (G 165)

2012

16. **Leskovec, Jožef:** Sledenje posledicam: pragmatizem Williama Jamesa (G 166)
17. **Rožič, Tatjana:** Dogodki sprememb v superviziji, njihova povezanost s terapevtskim procesom in spremembo v terapiji (G 167)
18. **Vesel Mušič, Polona:** Birmanska pastorala na prepihu: vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v cerkvi na Slovenskem (G 168)
19. **Dular, Katja:** Proces relacijske družinske terapije pri osebah odvisnih od psihoaktivnih substanc (G 169)
20. **Poljanec, Andreja:** Varno starševstvo z vidika relacijske družinske teorije in terapije (G 170)
21. **Malovrh, Maja:** Relacijski pogled na ustvarjalnost in možne aplikacije za terapevtsko delo v kontekstu psihodinamične psihoterapije parov (G 171)
22. **Kristovič, Sebastjan:** Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije (G 172)

2013

23. **Ferčak, Klauđija:** Vloga interoceptivnega doživljanja za regulacijo afektov v procesu relacijske družinske terapije in supervizije (G 174)
24. **Cvetek, Mateja:** Čustveno procesiranje in spodbujanje razvoja čustvenega procesiranja v relacijski zakonski in družinski terapiji (G 175)

25. **Sečnik, Janez:** Medgeneracijski prenos sramu v družini (G 176)
26. **Šimac, Miha:** Vojaški kurati iz osrednjih slovenskih dežel v avstro-ogrskih oboroženih silah v prvi svetovni vojni (G 177)
27. **Koprivc Prepeluh, Anica:** Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati-hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka-klientka (G 178)
28. **Arko, Andraž:** Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporabnost filma Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona (G 179)
29. **Hočevnar, Ivan:** Maitreja B. Crema in Jezus Kristus : med samouresničenjem in odrešenjem (G 180)
30. **Kozina, Anja:** Povezava med travmatiziranostjo v primarni družini in nezvestobo v partnerskih odnosih (G 181)
31. **Žibert, Alfons:** Terapevtski elementi v procesu celostne religiozne vzgoje in izobraževanja s poudarkom na geštaltističnem pristopu (G 183)
32. **Ferkolj, Janez:** Prenova iz izvira : kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila (G 184)
33. **Novšak, Rachel:** Attachment styles echoed in couples' comings and goings to therapy sessions and their transformation in the therapeutic relationship : towards establishing a secure base (G 185)
34. **Jerebic, Drago:** Odnos mama in sin v povezavi s kasnejšo sinovo zasvojenostjo z alkoholom (G 186)
35. **Jurič, Sabina:** Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok (G 190)

2014

36. **Onušič, Simon:** Predstavitev vere (credo) in njeni poudarki od rimskega katekizma do katekizma Katoliške Cerkve (G 182)
37. **Novak, Barbara:** Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajzakonsko nezvestobo (G 187)
38. **Štrancar, Klelija:** Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanuelu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi (G 188)
39. **Gunjevič, Lidija:** Biblical jubilee : biblical perspectives and the interpretation of jubilee in the theology of Jürgen Moltmann (G 189)
40. **Dežman, Jože:** Etično-personalistični pristop k popravni krivic žrtvam titoizma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravni krivic (G 191)
41. **Kovačevič, Petja:** Medgeneracijski prenos travme v povezavi z vlogo očeta in odgovornim starševstvom (G 192)

42. **Pate, Tanja:** Stres, anksioznost in družinska čvrstost pri starših otrok in mladostnikov s SBT 1 (G 193)

2015

43. **Scobie, Chris J.:** The body of Christ in 1 Corinthians : a fresh reading, implications for faith communities, and an ecumenical dialog between Catholics and Pentecostals (G 194)
44. **Hamler, Lidija:** Etična merila medgeneracijskega dialoga v vzgojno-izobraževalnem procesu: dijaški domovi v srednjeevropskem prostoru in njihova prihodnost (G 195)
45. **Korošec, Brigita:** Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi na primeru Nadškofije Maribor (G 196)
46. **Avsenik Nabergoj, Irena:** Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in njihovi literarni interpretaciji (G 197)
47. **Skralovnik, Samo:** Pomen in interpretacija poželenja v deseti Božji zapovedi (2 Mz 20,17): semantični študij besednega polja hmd in ,wh (G 198)
48. **Mozetič, Iztok:** Katoliška cerkev v Slovenskem poročevalcu, Ljudski pravici in Delu v letih 1953–1961 (G 199)
49. **Rahne Mandelj, Tina:** Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti (G 200)
50. **Martinjak, Ana:** Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike (G 202)

2016

51. **Kreš, Barbara:** Analiza sprememb pri udeležencih v relacijski družinski terapiji in ključni trenutki teh sprememb z vidika udeležencev (G 203)
52. **Peček, Aljaž:** Vidiki odrešenja v računalniških igrah (G 204)
53. **Stepišnik Perdih, Tjaša:** Fiziološke mere čustev in njihov pomen v procesu relacijske zakonske in družinske terapije (G 205)
54. **Rutar, Miha:** Kakovost življenja pri parih s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija (G 206)
55. **Trtnik, Nada:** Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije (G 207)
56. **Kraljik, Dalibor:** The notion of communio in the theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI – an eucharistic theology (G 208)
57. **Katona, Mateja:** Navezanost na mater in doživljanje materinstva (G 209)

58. **Tisovec, Maja:** Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije (G 211)
59. **Trebežnik, Luka:** Odnos med dekonstrukcijo in religijo pri Jacquesu Derridaju: med nihilizmom in mesijanizmom (G 212)
60. **Hrovat, Lucija:** Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu (G 213)
61. **Oblonšek, Cecilija:** Ustvarjalnost v liturgično-inkulturacijskih procesih glede na slovensko bogoslužje (G 214)
62. **Šetina, Mik:** Etika po meri človeka v sodobnih družbeno-gospodarskih odnosih (G 215)
63. **Nared, Matija:** Antešaske sodne prakse na podlagi verovanja in vprašanje človekovih pravic (G 216)
64. **Potočnik, Darja:** Odziv družine na kronično bolezen in relacijska družinska terapija (G 217)
65. **Guzelj, Martina:** Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije (G 218)
66. **Nastran, Peter:** Trinitaričnost krščanske molitve (G 219)
67. **Miklič, Mirko Bogomir:** Idejno-politična dediščina Edvarda Kocbeka in slovenski kristjani (G 220)
68. **Naglič, Andrej:** Redefinicija odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji: poskus znanstvene utemeljitve izvršilno-upravnih tez iz leta 2010 in njihova kritična presoja (G 221)
69. **Jerebic, Sara:** Travma spolne zlorabe v otroštvu in intimni partnerski odnos (G 222)
70. **Rožman, Aleksandra:** Trpinčenje otrok v družini (G 223)

2017

71. **Cerar, Janez:** Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme (G 224)

Viri in reference

- IZUM.** 2019. Vzajemni katalog. <https://plus.si.cobiss.net/opac7/bib/search?db=teoflj> (pridobljeno 26. 11. 2019).
- Norčič, Mateja.** 2009. Bibliografija doktorskih disertacij Teološke fakultete v Ljubljani 1923–2008. V: Bogdan Kolar, ur. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 131–138. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Smolik, Marijan.** 1969. Popis doktorskih disertacij Teološke fakultete v Ljubljani 1952–1969. *Bogoslovni vestnik* 29, št. 3–4:396–400.

72. **Lipovšek, Milena:** Stili navezanosti in odnosi v orkestru (G 225)
73. **Centa, Mateja:** Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov (G 226)
74. **Stvarnik, Alja:** Psihološka pomoč neplodnim parom v procesu relacijske zakonske in družinske terapije (G 227)
75. **Nežič Glavica, Iva:** Izkustveno učenje in poučevanje po Albertu Höferju (G 228)
76. **Žabkar, Blaž:** Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija (G 229)
77. **Hedl, Matej:** Preskus vloge etike pripadnikov obveščevalnih služb v različnih političnih sistemih (G 230)

2018

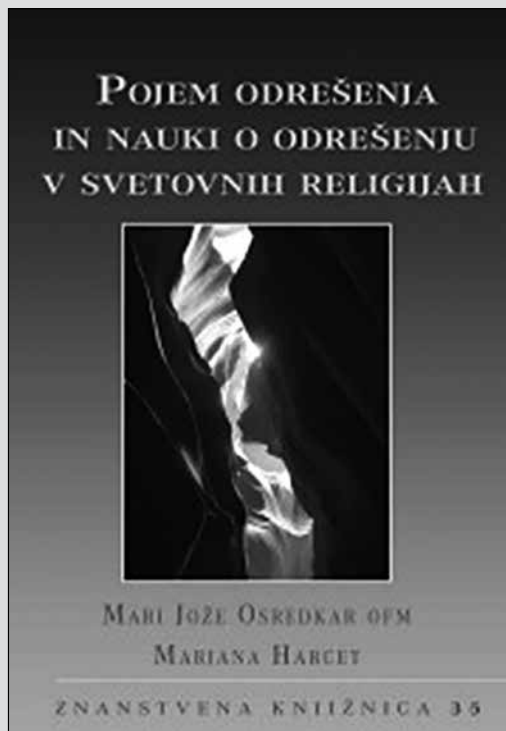
78. **Pohar, Borut:** Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu (G 231)
79. **Djokič, Tea:** Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebe v domovih za starejše (G 232)
80. **Malmenvall, Simon:** Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja (G 233)
81. **Čampa, Boštjan:** Socialna anksioznost in proces relacijske družinske terapije (G 234)
82. **Mirt Čampa, Vesna:** Motnje hranjenja in proces relacijske družinske terapije (G 235)

2019 (3, 26, 11, 2019)

83. **Filipič Sterle, Mojca:** Analysis of challenges, resources and adjustment in expatriates (G 237)
84. **Brozovič, Maruša:** Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnima vojnama (G 238)
85. **Guček, Boštjan:** Družbeni položaj duhovščine na Slovenskem med vojnama (G 239)

— — —. 1962. Teologija in Slovenci. V: Stanko Cajnk, ur. *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*, 372–387. Ljubljana: Teološka fakulteta.

- Univerza v Ljubljani.** 2019. RUL – Repozitorij Univerze v Ljubljani. <https://repozitorij.uni-lj.si/info/index.php/slo/> (pridobljeno 10. 6. 2020).
- Valenčič, Rafko.** 1990. Doktorji teologije. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1–2:163–164.



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Navodila sodelavcem

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran).

Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Naslov / Address

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

ISSN

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / E-address

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

Robert Petkovšek

E-pošta / E-mail

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / Editorial Council

Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Liza Primc, Jonas Miklavčič in Aljaž Kranjc

Lektoriranje / Language-editing

Rosana Čop in Domen Krvina

Prevodi / Translations

Simon Malmenvall

Oblikovanje / Cover design

Lucijan Bratuš

Prelom / Computer typesetting

Jernej Dolšak

Tisk / Printed by

KOTIS d. o. o., Grobelno

Za založbo / Chief publisher

Janez Vodičar

Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (WoS) Core collection; the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

Letna naročnina / Annual subscription

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

Transakcijski račun / Bank account

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Članki v reviji Bogoslovni vestnik, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).



Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- Slavko Krajnc** *Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca*
- Samo Skralovnik et al.** *The Old Testament Background of ‚Desire‘ in 1 Cor 10:6*
- Irena Avsenik Nabergoj** *Izvori in strukture biblične pridige*
- Cvetka Rezar** *Pomen Slomškovega pridižnega jezika za slovensko knjižno normo*
- Miguel Brugarolas** *God’s Sanctity, Human Frailty and the Shape of Christian Vocation*
- Marcin Godawa** *Imaginative Contemplation based on The Starlight Night*
- Matjaž Muršič Klenar** *Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi*
- Mario Wintersteiger** *Enlightenment from the Orient*
- Stanislav Slatinek** *Izbira upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti*
- Sebastijan Valentan** *Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode*
- Jelka Piškurić** *Katoliška Cerkev v dokumentih Arhiva Jugoslavije*
- Damjan Hančič** *Položaj Katoliške cerkve na Kamniškem v obdobju 1965–1975*
- Peter Ivanič** *Christianization of the Territory of Today’s Moravia and Slovakia*
- Simon Malmenvall et al.** *Jovan Vladimir of Dioclea*
- Piotr Roszak et al.** *A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore or Expression of Piety?*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 80

2020 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 80
Leto 2020**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2020

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**RAZPRAVE / ARTICLES**

- 489 Slavko Krajnc – Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca**
Hospitality – An Identity Card of a Liturgical and Pastoral Associate
- 505 Samo Skralovnik and Maksimiljan Matjaž – The Old Testament Background of ‚Desire‘ in 1 Cor 10:6**
Starozavezno ozadje ‚poželenja‘ v 1 Kor 10,6
- 519 Irena Avsenik Nabergoj – Izvori in strukture biblične pridige**
Origins and Structures of Biblical Sermon
- 537 Cvetka Rezar – Pomen Slomškovega pridižnega jezika za slovensko knjižno normo**
The Meaning of Slomšek’s Sermon Language for Slovenian Literary Norm
- 551 Miguel Brugarolas – God’s Sanctity, Human Frailty and the Shape of Christian Vocation**
Božja svetost, človeška krhkost in oblika krščanske poklicanosti
- 565 Marcin Godawa – Imaginative Contemplation based on The Starlight Night by Gerard Manley Hopkins**
Domišljajska kontemplacija na podlagi Zvezdne noči Gerarda Manleya Hopkina
- 575 Matjaž Muršič Klenar – Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi**
Abstract Possibilities of Dialogue in the Modern Secular Society
- 585 Mario Wintersteiger – Enlightenment from the Orient: The ‚Philosophical Esotericism‘ of the Falasifa**
Razsvetljenje z Vzhoda: ‚filozofska ezoterika‘ falasife
- 595 Stanislav Slatinek – Izbira upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti v Cerkvi: dileme in kritične ugotovitve**
Choice of Administrative Penal Trial to Restore Justice in The Church: Dilemmas and Critical Findings
- 609 Sebastijan Valentan – Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode in aktualnost primerov med pandemijo COVID-19**
The Aspect of Comparative Law to the Restriction on the Freedom of Religion and the Relevance of Cases during the COVID-19 Pandemic
- 623 Jelka Piškurič – Katoliška Cerkev v dokumentih Arhiva Jugoslavije**
The Catholic Church in the documents of the Archives of Yugoslavia
- 641 Damjan Hančič – Položaj Katoliške cerkve na Kamniškem v obdobju 1965–1975**
The Position of the Catholic Church in the Kamnik Area between 1965 and 1975
- 655 Peter Ivanič – Christianization of the Territory of Today’s Moravia and Slovakia before 863**
Pokristjanjevanje ozemlja današnje Moravske in Slovaške pred letom 863

669 Simon Malmenvall and Vladislav Puzović – Jovan Vladimir of Dioclea: Ruler Martyrdom and its Reception in Serbian Historiography

Jovan Vladimir iz Duklje: vladarsko mučeništvo in njegov odmev v srbskem zgodovinopisju

685 Piotr Roszak and Berenika Seryczyńska – A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore or Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago

Romarski blagoslov – očarljiva folklor ali izraz pobožnosti? Teološki uvidi z Jakobove poti (Camino de Santiago)

IN MEMORIAM

697 Prof. dr. Eberhard Schockenhoff (1953–2020) (**Roman Globokar**)

699 Prof. dr. Martin Dimnik (1941–2020) (**Simon Malmenvall**)

NOVA DOKTORJA IN NOVI DOKTORICI ZNANOSTI /

NEW DOCTORS OF SCIENCE

701 Dejan Pacek, Odnos med državo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji med letoma 1966 in 1991 v luči arhiva republiške verske komisije (**Matjaž Ambrožič**)

703 Ervin Budiselić, Aspects of the biblical concept of witness and the specific understanding of the concept in the writings of Luke (**Maksimilijan Matjaž**)

704 Urška Lampret, Idejno nasprotje in spopad med krščanstvom in komunizmom v času revolucije na Slovenskem (**Vojko Strahovnik**)

705 Nina Mikulin, Pomen regulacije jeze v razvoju ženske iniciative (**Katarina Kompan Erzar**)

SODELAVCI / CONTRIBUTORS**Matjaž AMBROŽIČ**

zgodovina Cerkve, dr., doc. Church History, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si

Irena AVSENIK NABERGOJ

svetopisemski študij in judovstvo, ddr., znan. svet. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Sr. Res. Fell.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Miguel BRUGAROLAS

sistematična teologija, dr., prof. Systematic Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza v Navarri, Teološka fakulteta University of Navarra, Faculty of Theology
 Campus Universidad de Navarra, ES – 31009 Pamplona
mbrugarolas@unav.es

Roman GLOBOKAR

moralna teologija, dr., doc. Moral Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Marcin GODAWA

duhovna teologija, dr., izr. prof. Spiritual Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Papeška univerza Janeza Pavla II. v Krakovu, The Pontifical University of John Paul II in Krakow,
 Teološka fakulteta Faculty of Theology
 Kanonicza PL – 9 31-002 Krakow
marcin2409@interia.pl

Damjan HANČIČ

totalitarizmi, dr. Totalitarisms, Ph.D.
 Študijski center za narodno spravo Study Centre for National Reconciliation
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana
damjan.hancic@scnr.si

Peter IVANIČ

zgodovina, dr., doc. History, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza Konstantina Filozofa v Nitri, Constantine the Philosopher University in Nitra,
 Inštitut za raziskovanje kulturne dediščine Institute for Research of Constantine and Methodius'
 Konstantina in Metoda Cultural Heritage
 Štefánikova 67, SK – 949 74 Nitra
pivanic@ukf.sk

Katarina Lia KOMPAN ERZAR

psihologija, dr., izr. prof. Psychology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
lia.kompan@teof.uni-lj.si

Slavko KRAJNC

liturgika, dr., prof. Liturgy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc@teof.uni-lj.si

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, dr., doc. Religiology and Religious Anthropology Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / University of Ljubljana, Faculty of Theology /
 Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Law and Business Studies
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana / Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si / simon.malmenvall@kat-inst.si

Maksimiljan MATJAŽ

nova zaveza, dr., izr. prof. New Testament, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maksimiljan.matjaz@teof.uni-lj.si

Matjaž MURŠIČ KLENAR

mag. teol., doktorand M.A. in Theology, Doctoral Student
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.mursic@gmail.com

Jelka PIŠKURIČ

socializem, dr. Socialism, Ph.D.
 Študijski center za narodno spravo Study Centre for National Reconciliation
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana
jelka.piskuric@scnr.si

Vladimir PUZOVIĆ

cerkvena zgodovina, dr., izr. prof. Church History, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
 Mije Kovačevića 11b, RS – 11060 Beograd
vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs

Cvetka REZAR

slovenistika, dr. Slovene Language, Ph.D.
 Društvo Mohorjeva družba Mohorjeva družba Association
 Prešernova 23, SI – 3000 Celje
cvetka.rezar@celjska-mohorjeva.si

Piotr ROSZAK

osnovno bogoslovje, dr., prof. Fundamental Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza Nikolaja Kopernika, Teološka fakulteta Nicolaus Copernicus University, Faculty of Theology
 Ul. Gagarina 37, PL – 87-100 Torun
piotrroszak@umk.pl

Berenika SERYCZYŃSKA

religijski turizem, doktorandka Religious Tourism, Doctoral Student
 Univerza Nikolaja Kopernika, Teološka fakulteta Nicolaus Copernicus University, Faculty of Theology
 Ul. Gagarina 37, PL – 87-100 Torun
berenika@doktorant.umk.pl

Samo SKRALOVNIK

biblične študije, dr., doc. Biblical Studies, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
samo.skalovnik@teof.uni-lj.si

Stanislav SLATINEK

kanonsko pravo, dr., izr. prof. Canon Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Vojko STRAHOVNIK

filozofija in etika, dr., izr. prof. Philosophy and Ethics, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@teof.uni-lj.si

Sebastijan VALENTAN

kanonsko pravo, dr. Canon Law, Dr. iur. can.
 Papeška univerza Santa Croce Pontifical University of the Holy Cross
 Via di Santa Maria dell'Anima 64, I – 00186 Rim
valentan.sebastijan@gmail.com

Mario WINTERSTEIGER

politična znanost, dr., višji predavatelj Political Science, Ph.D., Sr. Instr.
 Univerza v Salzburgu, Fakulteta za kulturne in družbene vede University of Salzburg, Faculty of Cultural and Social Sciences
 Rudofskai 52, AT – 5020 Salzburg
mario.wintersteiger@sbg.ac.at

RAZPRAVE / ARTICLES

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 489—503

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 27-46-05

DOI: 10.34291/BV2020/03/Krajnc

© 2020 Krajnc, CC BY 4.0

*Slavko Krajnc***Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca¹***Hospitality – an identity card of a liturgical and pastoral associate*

Povzetek: Vsako bogoslužje lahko razumemo kot Kristusovo dejanje Gostitelja in Gosta, ki sprejema v ti dve vlogi tudi svoje ljudstvo. Tako se pri maši bogoslužni zbor v vlogi gostitelja »v obredih in molitvah« (B, tč. 48) pripravi na sprejem Gosta v svetem obhajilu. Ker pa je bogoslužje praznovanje radodarnosti Boga in dejanje Kristusa in Cerkve, je prvi gostitelj Bog, ki po Svetem Duhu ponavzočuje Božji obisk človeštva. To srečanje z Njim, ki prinaša odrešenje, je izraz največje Božje gostoljubnosti. Cerkev pa mora to Božje gostoljubje posedanjati s tem, da postaja sama gostitelj za večnega Gosta. Pričujoča razprava prinaša nov pogled na liturgične in pastoralne sodelavce – in sicer, kako morajo ti v prostorni gostoljubnosti Božje ljubezni ustvarjati gostoljubje v liturgičnem obhajanju in v moči Božje gostoljubnosti utrjevati vero bogoslužnega zbora. Ker je gostoljubnost prvo sporočilo gostitelja gostom, ki ustvarja ozračje sprejetosti in veličine srečanja, se morajo vsi dejavniki bogoslužnega zbora že pred bogoslužjem osrediniti na to Gospodovo držo, jo ponotranjiti – in ustvariti sveto ozračje enosti, svetosti in veselja v skupni »hvalni, zahvalni, spravni in zadostilni daritvi« (B, tč. 2).

Ključne besede: gostoljubnost, bogoslužje, pastoralni in liturgični sodelavci, bogoslužni zbor

Abstract: All worship can be understood as the action of Christ, the Host and the guest, who also accepts his people in these two roles. Thus, at Mass, the congregation in the role of the host »in rituals and payers« (B 48) prepares for the reception of the Guest in Holy Communion. However, since worship is an act of Christ and the Church, the first host is God, who through the Holy Spirit makes present God's visit to humanity. This encounter with Him that brings salvation is an expression of God's greatest hospitality. The Church, however, must recall this

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

hospitality of God by becoming itself a host for the eternal Guest. This discussion brings a new perspective on liturgical and pastoral associates, namely how they, in the spatial hospitality of God's love, must create hospitality in the liturgical communion and in the power of God's hospitality strengthen the faith of the congregation. Since hospitality is the first message from the host to the guests that creates an atmosphere of acceptance and grandeur of the meeting, all factors of the congregation must concentrate on this God's stance before worship, internalize it, and create a holy atmosphere of unity, holiness and joy in a common »praise, thanksgiving, propitiation, and satisfaction sacrifice« (B 2).

Key words: hospitality, worship, liturgical and pastoral associates, congregation

1. Uvod

V zavesti, da je vsak dušni pastir poklican »k skrbi za ljudi, ki so poklicani k odrešenju« (Strle 2004, 26), bi bilo prav, da v središče naše pastorage postavimo zlasti držo gostoljubnosti. Gre za držo, ki je značilna tako za področje pastoralnega dela, to je *martyria* oziroma oznanjevalni in pričevanjski del, kot za drugo področje, to je liturgija ali bogoslužje, predvsem pa za tretje področje, to je diakonija ali služnje in preko služenja *koinonia* oziroma oblikovanje bratske skupnosti. Gostoljubnost mora krasiti slehernega – tako duhovnika kot vernike.

Jezus je dejal Petru: »Odslej boš ljudi lovil.« (Lk 5,10) Po njegovem zgledu mora vsak kristjan z besedo in zgledom vabiti ljudi v objem Cerkve in tako na svoj način izražati Božje gostoljubje. Gre za gostoljubje, ki vključuje ljudi različnih etničnih, rasnih, socialnih in ekonomskih identitet, kar pomeni, da so v Cerkvi dobrodošli vsi. Iz gostoljubja pa sledi sreča in radost bivanja, ki se uresničuje v lepoti bogoslužja, kajti »umetnost je izraz vsega, kar je globoko človeško, kar je univerzalno in kljubuje času in prostoru. Človeški spomin ne preneha delovati. Skozi različne dobe in kulture se resnična umetnost obrača na vse ljudi. Zbira jih, kakor to dela ljubezen.« (Jamnik 2017, 281) Iz tega sledi, da mora biti tako krščansko občestvo kot duhovnik – v sklopu bogoslužja ali izven njega – zmeraj v vlogi gostitelja: ustvarja naj takšno gostoljubje, kot bi koga povabili k sebi domov. Razlika je v tem, da je »farni dom« ali cerkev tudi Božja hiša, pisarna pa kraj srečevanja z duhovnikom, Božjim poslancem.

Posebna oblika gostoljubnosti je lahko zajeta v raznovrstnih kulturnih, umetniških in športnih dejavnostih, predvsem pa v župnijskem listu, ki bi naj izhajal vsako nedeljo in sproti obveščal vernike o pastoralni dejavnosti, obenem pa hkrati vršil službo kronista. V njem so lahko ob seznamu liturgičnih praznovanj opisani tudi pastoralni načrti in dogodki, obnove poslopij in predvsem angažiranost faranov v življenju in delovanju župnije.

2. Gostoljubnost v Svetem pismu

Že na začetku Svetega pisma beremo, kako je Bog človeku izkazal gostoljubje (»zasadil je vrt v Edenu in tja postavil človeka, katerega je bil izoblikoval« (1 Mz

2,8)) in mu izročil v živež vse razen drevesa spoznanja. Celo po Adamovem in Evinem grehu ju je Gospod oblekel (1 Mz 3,21) in zanj skrbel. To Božje gostoljubje je postalo vsesplošna svetopisemska drža.

Podobno kot je Bog skrbel za prva človeka, je skrbel tudi za izvoljeno ljudstvo, dokler ga ni privedel v deželo, »kjer se cedita mleko in med« (5 Mz 26,9). Gostoljubje ljudi je omogočalo ‚ljudem na tujem‘, da so se lahko počutili kot doma (1 Mz 18,1-8; 19,8; Sod 19,23; 2 Mz 22,20; 23,9). Tako na primer Jobova knjiga sporoča, da »tujec ni smel prenočevati zunaj« (Job 31,32). Tega se je držal že Abraham, ki je v sporočilu neznanih mož pri Mamrejevem hrastu, da bo dobil sina, prepoznal Božje oznanilo (1 Mz 18,1-8). Podobno velja za Šunémko, ki je povabila Elizeja na kosilo in v njem prepoznala Božjega moža (1 Kr 4,8-10).

Taka drža gostoljubnosti je prešla v krščanstvo predvsem z zgledom Kristusa, ki je namenoma sédel k mizi skupaj »s cestnarji in grešniki« (Mt 9,10-13) in se je dal »v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45). Na svojih potovanjih je bil deležen gostoljubnosti številnih ljudi. Zadnje dni svojega bivanja na zemlji je prebival v domu Marije, Marte in Lazarja (Jn 12,1-8) in v razlagi sodbe ob koncu časov razodel, da bo gostoljubnost tista, po kateri bomo sojeni, kajti »lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tujec sem bil in ste me sprejeli /.../« (Mt 25,34-40). Zato so se prvi kristjani radi družili med seboj, se obiskovali in gojili gostoljubnost, predvsem pa »lomili kruh po domovih ter uživali hrano z veselimi in preprostimi srcem« (Apd 2,46). K temu jih je spodbujal tudi sv. Pavel z besedami »gojite gostoljubje« (Rim 12,13) in jim dajal vedeti, da ne sme nihče postati predstojnik Cerkve (škof ali starešina), če ni gostoljuben, prijazen in dobrotljiv (Tim 3,3 in Tit 1,8). Na temelju enega krsta (»En Gospod, ena vera, en krst« (Ef 4,5)) so vsi krščeni deležni ene nove in večne »zaveze, ki jo Cerkev praznuje, obnavlja in obhaja z različnimi oblikami obredov« (Aracki Rosenfeld 2017, 430). Zaradi te nerazvezljive in nove zaveze, ki je kot evharistična daritev »večna, univerzalna in kozmična (darovana za vse)« (377), mora biti posebne pozornosti in prihodnjega teološkega razmisleka deležno gostoljubje, ki ga bogoslužje izraža in omogoča.

3. Gostoljubnost v cerkvenih dokumentih

Presenetljivo je, da temeljni dokument drugega vatikanskega cerkvenega zbora o tem, kako naj se prenove bogoslužje Cerkve, Konstitucija o bogoslužju, temeljne drže pri bogoslužju, gostoljubnosti, niti enkrat ne omenja neposredno. Le enkrat je omenjena tudi v Katekizmu katoliške Cerkve, in sicer pri razlagi molitve, ko izpostavlja kot zgled vere in molitve Abrahamovo gostoljubnost pri Mamrejevem hrastu, ko pogosti tri neznane može, ki mu oznanijo, da bo njegova žena kljub starosti rodila sina (KKC, tč. 2571; 1 Mz 18,1-15).

Nekaj mimogrede o gostoljubju lahko zasledimo tudi v Splošnih navodilih v *Rimskem misalu*: v razlagi začetnih obredov pri maši je rečeno, da je njihov namen,

»da bi verniki, ki so se zbrali, postali občestvo in da bi se pravilno uglasili za poslušanje Božje besede ter vredno obhajanje evharistije« (RMu 46). Gostoljubje sicer pri tem res ni omenjeno, je pa predpostavljeno, saj lahko bogoslužni zbor postane občestvo le, če v njem verniki »sprejemajo drug drugega, kakor je tudi Kristus sprejel vas« (Rim 15,7). Medsebojno sprejemanje pomeni sprejemanje drugega v vsej njegovi različnosti in drugačnosti. Pri tem je najpomembnejše, da se posameznik v občestvu ne izgubi – da občestvo ne zabriše individualnosti posameznika, ga ne ukine, temveč vključi v celoto z vsemi njegovimi posebnostmi. Posameznik s svojo individualnostjo občestvo bogati, je del občestva, toda še vedno ostaja ‚jaz‘ – z občestvom se ne stopi in v občestvu se ne izgubi (Pevce Rozman 2009, 191).

Še bolj je tema gostoljubja navzoča v opisu liturgičnih služb, ko navodilo omenja »tiste, ki ponekod sprejemajo vernike pri cerkvenih vratih in jim odkažejo primerno mesto v cerkvi ter urejajo sprevide« (RMu 105 d). Tako so na primer nekatere škofije – po vzoru protestantskih Cerkev ali pa na podlagi apostolskega pisma papeža Pavla VI., *Ministeria quaedam*, ki predvideva, da lahko škofovske konference ob službi bralca in mašnega pomočnika uvedejo še kakšno službo, kot je služba vratarja, eksorcista itd. – to tudi storile. Vprašanje je le, kako službo ‚strežnika gostoljubja‘ poimenovati in kako oblikovati tiste, ki bi to službo opravljali: naloga ‚strežnika gostoljubja‘ ni le usmerjanje gostov, ampak izražanje gostoljubja, dobrodošlice in »sprejemanja, kakor nas je Kristus sprejel« (Rim 15,7). Sicer pa katoličani načeloma k bogoslužju nismo vajeni posebej vabiti, saj nam tretja Božja in prva cerkvena zapoved naročata, naj posvečujemo Gospodov dan in se udeležujemo svete maše (Kompndij 2006, 220). Mnogi verniki se po teh zapovedih ravnaajo, po drugih razlogih pa se ne sprašujejo. Zato se danes marsikateri mladi v cerkvi ne počuti dobrodošlega. Starši namreč pogosto ukažejo – »moraš iti k maši«, namesto da bi svojo družino z držo gostoljubnosti k maši povabili. Maša je v prvi vrsti dejanje Cerkev, to je nekaj, kar počnemo skupaj in prostovoljno. Duhovnik ne opravlja ‚svojih stvari‘, ne recitira svojih molitev, ampak predseduje, usklajuje in vodi občestvo k »zavestnemu, dejavnemu in sadupolnemu sodelovanju« (RMu 18; B, tč. 14). Šele po prehodu od razumevanja maše kot posameznikovega zasebnega dejanja k razumevanju maše kot dejanju skupnosti bomo stopili na pot gostoljubja, dobrodošlice in soobhajanja v »duhu in resnici« (Jn 4,23). Kajti

»beseda, s katero je Bog ustvaril svet, je bila pesem. To je rdeča nit, ki se prepleta skozi vse naše izročilo, od psalmista, ki je skozi vse stvarstvo opeval Boga, do srednjeveških teorij o glasbi zvezd, ter do sodobnih godalnih teorij o snovi in njeni harmoniji. Vesolje je lahko simfonija teh zvenceh strun, Božji um, o katerem je pisal Einstein, Božji um pa je lahko kozmična glasba. In tako s glasbo izražamo naše upanje o prostoru, v katerem, kot je rekel J Donne, ne bo ne hrupa ne tišine, pač pa ena sama glasba /.../ in bo ena sama skupnost in istovetnost, ne bo ne konca ne začetka, pač pa ena sama večnost.« (Jamnik, 2018, 301)

4. Gostoljubnost pastoralnih sodelavcev

Ker so »duhovnikove pastoralne dejavnosti mnogotere, in so duhovniki izpostavljeni nevarnosti za razpršenost v množico raznovrstnih nalog« (CE, tč. 31), je prav, da z držo gostoljubnosti k pastoralnemu sodelovanju pritegnejo laike. Tako so na primer ameriški škofje poudarili, da »isti Bog, ki je v prvem stoletju poklical Prisko in Ákvila za sodelavca sv. Pavla (Rim 16,3), kliče tudi danes tisoče mož in žena, da bi služili v naši Cerkvi enaindvajsetega stoletja« (US Conference 2005, 66).

Ker je »župnija svetišče, v katero žejni prihajajo pit, da bi nadaljevali pot« (VE, tč. 28), je toliko pomembnejše, da za to »svetišče vrelcev žive vode« vsi skrbimo in delimo vodo Božjih skrivnosti vsakemu, ki po njej hrepeni. Kot Jezus pri Jakobovem vodnjaku, kjer je dal Samarijanki živo vodo spoznanja, da je on Mesija (Jn 4,26), ostaja Cerkev tudi danes gostoljubna – in s tem kraj, »kjer se lahko vsi čutijo ljubljeni in sprejeti, kjer morejo izkusiti odpuščanje in začutiti spodbudo ter živeti v skladu z evangelijem« (VE, tč. 114).

4.1 Gostoljubnost članov župnijskega pastoralnega sveta

Odlok o laičkem apostolatu pravi, da je »v cerkvenih skupnostih dejavnost laikov nujna in da brez nje tudi apostolat pastirjev Cerkve večidel ne more imeti pravega uspeha« (LA, tč. 10). Tako je vsak kristjan povabljen, da v Cerkvi in svetu izpolni svoj delež naloge. To še toliko bolj velja za člane ŽPS, ki so povabljeni, da skupaj z dušnim pastirjem gojijo čut za župnijsko skupnost, »proučujejo, načrtujejo, usklajujejo, spremljajo in preverjajo izvajanje pastoralnega dela v župniji« (Statut ŽPS, čl. 1).

Gostoljubnost je v prvi vrsti nekaj, kar prihaja od znotraj, iz srca in duše, zato je prav, da ustvarja dialog tako navznoter kot navzven: navznoter, ko se oblikujemo pri Gostitelju, Kristusu, navzven pa, ko Ga oznanjamo in vabimo na »Jagnjetovo gostijo« (Raz 19,9). To pomeni, da se gostoljubnost člana ŽPS kaže najprej v njegovi krščanski drži in skrbi za osebno, pa tudi občestveno duhovno rast župljanov. Ker izkazovanje naklonjenosti ne obsega le prijaznosti, ampak tudi odgovornost, se gostoljubje člana ŽPS kaže tudi v zavzetem izpolnjevanju njegovih nalog – ko na primer

»odkriva in spodbuja ‚katehetske‘ karizme in službe v župniji in dekaniji, spremlja oblikovanje posameznikov in skupin, ki so v službi oznanjevanja, išče nove možnosti oblikovanja odraslih v župniji, skrbi za povezavo z misijoni po svetu in doma, utrjuje misijonsko zavest, pomaga oblikovati javno mnenje, odkriva in spodbuja karizme in določa službe, ki so v župniji opora za urejeno, lepo in doživeto bogoslužje, skrbi za uvajanje posameznikov in družin v občestveno bogoslužno in zasebno – meditativno molitev.« (Statut ŽPS, čl. 18)

4.2 Gostoljubnost katehetov, katehistinj in animatorjev

Čeprav je zlasti »družina šola za bogatitev človečnosti« (CS, tč. 52) in s tem prva šola krščanskega življenja, si morajo ob njej tudi kateheti, katehistinje in animatorji

prizadevati privzgojiti otrokom duha človečnosti, gostoljubnosti ter vrednot vere, upanja in ljubezni. Pri tem je prav, da upoštevajo tri cilje: spoznavnega, da otroci spoznajo, da je tudi gostoljubnost ena izmed krščanskih vrednot, ki nam pomaga postajati vse bolj človeški in božji; doživljajskega, ki nam pomaga gostoljubje bližnjih doživeti, ga ponotranjiti in prevzeti kot slog življenja; dejavnostnega, ki nam pomaga biti gostoljuben v vsakdanjem življenju. Zato je pomembno, kot je zapisal papež Frančišek, da znajo kateheti in katehistinje »mladim potrpežljivo prisluhniti, razumeti njihove skrbi in njihove zahteve ter se naučiti z njimi govoriti jezik, ki ga razumejo« (VE, tč. 105). Cerkev duhovnikom še posebej naroča, naj »z vsemi ravnajo ljudomilo« (D, tč. 6), naj k vsakemu pristopajo prijazno, dobrohotno in blago – saj je Bog v Jezusu Kristusu razodel svojo ljudomilost (Tit 3,4) oziroma svojo gostoljubnost.

Med drže gostoljubnosti lahko (ob redni katehezi) uvrstimo tudi mnogo dogodkov in aktivnosti, ki vodijo k uresničitvi zgoraj navedenih ciljev in so izraz gostoljubnosti katehetov ter vsega župnijskega občestva. To so: doživeta bogoslužja, duhovne vaje, mesečni ali letni oratorij, ure ali vikendi intenzivnih pevskih vaj za otroke, miklavževanje, šmarnice in nato romanje v ‚čarno jezero‘ na Rakovnik, piki, sodelovanje pri Slomškovem bralnem priznanju, svetopisemske urice za predšolske otroke, obdarovanje otrok na nedeljo Svete Družine, različni koncerti, dobrodelne dejavnosti itd. Vse te oblike gostoljubja župnijskega občestva lahko otrokom vzbudijo čut odgovornosti za krščansko življenje, jih navdušijo za bogoslužje in oznanjevanje, za dialog *ad extra* in jih vključijo v dejavno sodelovanje pri graditvi svoje identitete ter identitete župnije.

Zelo pomembno je, da duhovnik posebno pozornost posveti mladini, ki je Božje darilo župnji in Božje gostoljubje za prihodnost – saj so mladi neizmeren Božji dar in zagotovilo prihodnje Cerkve. Naučiti jih je treba Božje gostoljubnosti in ukoreninjenosti v Kristusu, jih pritegniti in obdariti z izkušnjo srečanja s Kristusom – jim pomagati rasti v občestvu, živeti kot bratje in sestre, si med seboj pomagati, biti blizu ubogim, predvsem pa prebuditi v njih zavest, da so ljubljeni in da smo z njimi zaradi njih. Gostoljubnost do mladih se kaže v občutljivosti in pozornosti do njih. Papež Frančišek izpostavlja to vrlino, ko pravi:

»Poskušajmo poslušati drugega, ki se nam daje in ki daje v svojih besedah samega sebe /.../ da drugi čuti, da je moj čas njegov /.../. Čutiti mora, da ga poslušam brezpogojno, brez užaljenosti, ne da bi se pohujšal, ne da bi me kaj motilo, ne da bi se utrudil. To je poslušanje, ki ga Gospod nakloni učencema iz Emavs, ko se jima pridruži in hodi z njima ter ju dolgo spremlja na poti, ki pelje v nasprotno smer od tiste prave (gl. Lk 24,13-35). Ko se Jezus pripravlja na odhod, kakor da bo nadaljeval pot, saj sta onadva prišla domov, tedaj razumeta, da jima je bil darovan svoj čas, zato tedaj onadva njemu darujeta svoj čas in mu ponudita gostoljubje.« (KŽ, tč. 292)

Tako vidimo, kako je Jezusovo gostoljubje v njunih srcih ustvarilo ustrezno razpoloženje, da sta ga prepoznala. Podobno lahko naše gostoljubje do mladih odpre

njihova srca za prepoznavanje in izkušnjo Boga ter spreminja njihova zemeljska potovanja v romanje ali posvečeno pot k Očetu.

5. Gostoljubnost bogoslužnih sodelavcev

Vsako bogoslužje je dejanje Kristusa in Cerkve. Že za molitveno bogoslužje tako velja, da »Kristus moli za nas kot naš duhovnik, v nas kot naša glava in mi ga molimo kot svojega Boga« (MB, tč. 7). To, da je prvi liturg in gostitelj Kristus, še posebej velja za zakramentalna bogoslužja, ki so »opravila Kristusa in po stopnjah urejenega božjega ljudstva« (RMu 16). Bogoslužni zbor je vidno znamenje Cerkve, »Kristusovega mističnega telesa« (C, tč. 7).

Gostoljubje mora prežemati vse, še posebej pa liturgične sodelavce. Ker je vsaka cerkev kraj, kjer »prebiva božja družina« (C, tč. 6), je zelo primerno, da se v njej – še posebej pri bogoslužju – izkazuje družinska naklonjenost in gostoljubje, kot jo izraža sv. Pavel ko pravi: »Ne želim vas obiskati le mimogrede, saj upam, da bom nekaj časa ostal pri vas, če bo Gospod dovolil.« (1 Kor 16,7) Tudi bogoslužni sodelavec ni le nekdo, ki se pojavi v določenem trenutku bogoslužja in se nato kot igralec umakne za kulise ter čaka, da bo spet vstopil na prizorišče dogajanja, ampak tisti, ki je duhovno dejaven med celotnim bogoslužjem in vedno navzoč pri skrivnosti, ki se obhaja.

5.1 Gostoljubnost predsedujočega (duhovnika ali diakona)

Voditelj bogoslužja – duhovnik – vodi bogoslužni zbor, mu predseduje v Kristusovem imenu, daruje evharistijo in deli zakramente. Kot pastir zaupanega mu ljudstva je v vseh bogoslužnih opravilih v vlogi predsedujočega, »še posebej pa pri obhajanju evharistije« (RMu 22).

Ker je »Kristus resnično navzoč v svetem zboru, ki se je zbral v njegovem imenu, v osebi duhovnika, v svoji besedi ter podstatno in trajno pod evharističnima podobama« (RMu 27; B, tč. 7), je zelo pomembno, kako mašnik bogoslužnemu zboru predseduje, kako in koliko pričuje o Kristusovi gostoljubnosti in navzočnosti, kako združuje srca vernikov za pazljivo poslušanje Božje besede, za spreobrnjenje, za hvalo in prošnjo in za poslanstvo, ki ga je treba v bogoslužju odkriti, sprejeti in uresničiti v življenju. Zato je prav, da si po koncu bogoslužja zastavi vprašanje: se bodo gostje – verniki še vrnili? Res je, da ni vse odvisno od duhovnika, vendar pa njegovo vedénje, poudarki, kretnje, drža, odprtost pred Bogom in bogoslužnim zborom – vse to razodeva gostoljubje ter omogoča globlje doživljanje in soobhajanje Božjih skrivnosti. Zato v ustvarjanju občestva predsedujoči ne sme kazati znamenj avtoritarnosti ali subjektivnosti, saj bogoslužje ni kraj, kjer bi posredovali svoja mnenja in svoje nazore, temveč to, kar Bog želi povedati ljudstvu. Zato se mora duhovnik v služenju predati delovanju Svetega Duha, Božji gostoljubnosti, njegovem zastonjskem dajanju v Božji besedi, evharistiji in drugih zakramentih. To Božjo naklonjenost ali gostoljubnost mora najprej doživljati sam in jo šele nato posredovati vernikom. Posredovanja Božje gostoljubnosti vernikom se mora zmeraj veseliti, saj molimo v drugi evharistični molitvi: »Zahvaljujemo se ti, da smemo

biti tu pred teboj in ti služiti«. Biti pred Gospodom pomeni čutiti Božjo gostoljubnost na način, da postane vir lastnega posvečenja (Krajnc 2019, 139–140).

Eno izmed zgovornejših znamenj gostoljubnosti in svetega navdušenja voditelja bogoslužja je obred sprejema vernikov pri cerkvenih vratih. Tako je na primer v obredniku za krst rečeno, naj voditelj bogoslužja pred krstom sprejme starše in botre z otroki pri cerkvenih vratih (Sveti krst 2014, 35), za sveto birmo, da naj bodo birmanci razvrščeni na primernem kraju pred škofom (Sveta birma 1972, 21), v poročnem obredniku, da naj zaročence sprejme na pragu svetišča (Sveti zakon 2005, 45), v obredniku za pogreb pa, da naj pri vratih cerkve pokropi pokojnega (krsto ali žaro) in pozdravi svojce ter jih povabi v cerkev k maši (Krščanski pogreb 2006, 55). Tako vidimo, da je obred sprejema ‚obred gostoljubnosti‘, obred s katerim predsedujoči naredi bogoslužje bolj domače in družinsko, z naklonjenostjo odprto za vsakega in s tem povezovalno. Gre za obred, s katerim predsedujoči odstrani morebitno brezimnost in oddaljenost, vernikom pa tako omogoči, da se lahko udeležijo bogoslužja bolj »zavestno, dejavno in plodovito« (B, tč. 11).

Posebej gostoljubno ozračje lahko ustvari predsedujoči s svojim načinom oznanjevanja. Papež Frančišek pravi, da izraža pridigar gostoljubje s toplino tona svojega glasu, z milino sloga stavkov, z veseljem svojih kretenj ter z materinsko-cerkvenim duhom – to je tista drža, s katero poveže ljudstvo z Gospodom in jih obenem tudi očara z vzvišenimi Gospodovimi nauki. Tako je gostoljubnost pridigarja v tem, da združi srca, ki se med sabo ljubijo: Gospodovo srce in srce njegovega ljudstva (VE, tč. 140–143). Z oznanjevanjem mora pridigar navdušiti poslušalce za vse lepo, plemenito, sveto in Božje. To pa lahko stori le, če je njegova pridiga polna pozitivne govornice – s poudarkom na tem, kaj lahko storimo bolje. In Frančišek pravi, da »takšna pozitivna pridiga vedno prinaša upanje, usmerja v prihodnost in nas ne vklepa v negativno« (VE, tč. 159). Gostoljubnost oznanjevalca se kaže tudi tako, da pridigar s svojo držo izraža, da je »oznanjevanje nekaj lepega, nekaj kar more celo sredi preizkušenj napolniti življenje z novim sijajem in globoko srečo« (VE, tč. 167). Žal se pri posredovanju pravega čuta za oznanjevanje, pričevanje in obhajanje bogoslužja pogosto pojavljajo negostoljubne držje. Zato so italijanski škofje zapisali, da je primerno le tisto oznanjevanje in bogoslužje, »ki v celoti gledano, poteka dostojanstveno, obenem pa je preprosto in lepo. Le takšna liturgija bo lahko posrednik skrivnosti. Obenem pa bo ostala razumljiva, zmožna govoriti o večni zavezi Boga z ljudmi.« (CD 2002, 49)

5.2 Gostoljubnost bogoslužnega zbora

Sv. Pavel nam predstavlja bogoslužni zbor predvsem z dvema svetopisemskima podobama –Cerkev kot Kristusova nevesta (Raz 19,7; 21,2.9; 22,17; Kol 1,15-18) in Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo (1 Kor 12,12.27). Kristus ljubi svojo Cerkev, ker je njegovo telo in njegova polnost (Ef. 1,22-23). Za večno jo je obsul z nebeškimi darovi, jo neprestano »hrani in neguje« (Ef 5,29), dokler se ne bo s svojim Ženinom prikazala v slavi (Kol 3,1-4). Ljubi jo kot svojo nevesto ter ji izraža svojo gostoljubnost in naklonjenost. Postal je zgled moža, ki ljubi svojo ženo kakor svoje telo (Ef 5,25-28). V tem telesu se razliva Kristusovo življenje v verujoče, izkazu-

je se jim največja Božja gostoljubnost, prav tako se upodablja po Njem, dokler se On ne oblikuje v njih (Gal 4,19) (C, tč. 6–7). V bogoslužnem zboru se izvršuje dialog med Ženinom in nevesto; uresničuje se harmonija njihovih src in glasov v glas Cerkev, Kristusove neveste – v dialog, v katerem se glasova včasih zamenjata, in tedaj po ustih Cerkev govori sam Kristus. Tako postaneta Ženin in nevesta, Cerkev, dva v enem samem bitju, saj je »Kristus vedno navzoč v svoji Cerkvi, zlasti v bogoslužnih opravilih« (B, tč. 7). To Božjo navzočnost in gostoljubnost na zgovoren način ponazarjajo menihi, redovniki in kleriki v korni molitvi, ko so vedno obrnjeni drug k drugemu. Tako simbolično iščejo in izkazujejo Gospodovo navzočnost in gostoljubnost v molitvenem zboru – kar je gotovo navdihnilo Cerkev, da je naročila, da naj bo »oltar postavljen stran od stene /.../ in da lahko na njem mašujemo obrnjeni k ljudem« (RMu 299).

V splošni ureditvi rimskega misala je še rečeno, da je »Božje ljudstvo poklicano, da se pod vodstvom duhovnika, Kristusovega zastopnika, zbira v občestvo k maši, Gospodovi večerji, da bi obhajalo Gospodov spomin, evharistično daritev« (RMu 27). Zato je bogoslužje delo bogoslužnega zbora Cerkev, kajti »nobeno krščansko občestvo ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha« (D, tč. 6). Ta občestveni duh Cerkev izraža že sama gr. beseda *ekklesia* ali lat. *ecclesia*, ki pomeni zborovanje, kar je tudi bistveno znamenje Cerkev – da se shaja kot evharistični zbor gr. *synaxis*, 1 Kor 11,16). Da je lahko ta zbor gostoljuben, se mora sleherni vernik zavedati, da je pri bogoslužju zato, da moli kot občestvo, poje kot občestvo, odgovarja in se udeležuje evharistije kot občestvo (*communio*, ki prihaja iz besed *cum + unio* = ‚zedinjenje z‘).

Vsak bogoslužni zbor, naj bo velik ali majhen, reden ali priložnosten, sestavljen iz starejših ali mlajših, ima dušo, ki jo je treba odkriti, zbuditi, poživiti in spodbuditi k duhovni živahnosti. Ni torej cilj dati bogoslužnemu zboru dušo, ampak omogočiti duši bogoslužnega zbora, da se izrazi v Gospodovi gostoljubnosti. K temu lahko veliko pripomore gostoljubno pripravljen liturgični prostor (očiščen, ogret, urejen in okrašen) ter dobro pripravljeno dejavno sodelovanje, pri katerem »vsak dela samo tisto in vse tisto, kar mu gre po naravi stvari in po liturgičnih pravilih« (B 28). Z doslednim upoštevanjem tega pravila morejo verniki »v obilju črpati božje življenje ter ga, ko postanejo Kristusov kvas in sol zemlje, še drugim oznanjati in posredovati« (1. Nv. 8).

Prava gostoljubnost bogoslužnega zbora se kaže tako z notranjim dejavnim sodelovanjem, to je da obhajamo z novim duhom, novim žarom, novo vero in vedno novo izročitvijo Gospodu, kot tudi z zunanjim dejavnim sodelovanjem, ko skupaj pojemo in glasno odgovarjamo, pozorno poslušamo Božjo besedo, spremljamo darovanje in evharistično molitev ter s ponosom pristopamo k Gostitelju, ki nas z največjo mero gostoljubnosti obdari s svojim najsvetejšim zakramentom (Richstatter 2004). Da bi tako dejavno sodelovanje lahko bilo izraz Božjega gostoljubja, predsedujoči prosi v epiklezi nad ljudstvom, »naj nas Sveti Duh po prejemu Kristusovega telesa in njegove krvi združi, da bomo vsi eno« (RM 1992, 406). Biti eno pomeni ustvariti takšno gostoljubnost v odnosu do bližnjega in do Boga, da lahko skupaj s sv. Pavlom vzkliknemo: »Ne živim več jaz, v meni živi Kristus« (Gal 2,20).

Šele ko lahko izrečemo to ‚v duhu in resnici‘, dejansko, na najvišji možni način, poosebljamo Gospodovo gostoljubnost.

5.3 Gostoljubnost mašnega pomočnika (akolita) ter izrednega delivca obhajila

»Mašni pomočnik je postavljen za strežbo pri oltarju in v pomoč mašniku in diakonu« (RMu 98). Gre za službo izražanja gostoljubnosti, strežbe – ne le s strežbo, ampak tudi z deljenjem svetega obhajila kot izredni delivec, izpostavljanjem Najsvetejšega v javno češčenje in njegovim shranjevanjem v tabernakelj, vodenjem drugih liturgičnih sodelavcev ter dajanjem zgleda pobožnega sooblikovalca bogoslužja s spoštljivim vedenjem. Ker je mašni pomočnik na poseben način soudeležen pri službi Cerkve, je poklican, da ljubi in povezuje Božje ljudstvo, se trudi globlje živeti iz evharistije in se izročati Bogu v duhovni dar. Ob tem je poklican, da na podlagi Kristusove zapovedi ljubezni svojo gostoljubnost še posebej namenja slabotnim in bolnim (Rimski pontifikal 1979, 13).

Izredni delivci obhajila so lahko tudi drugi laiki, ki niso na poti k duhovništvu. Tudi za njih velja pravilo, da so izredni in da je njihovo služenje privilegij, ki predpostavlja hvaležnost za blagoslov, da so bili poklicani in smejo služiti kot delivci Kristusovega telesa in krvi. Izredni delivec rednih delivcev (škofa, duhovnika in diakona) ne more zamenjati, ampak jim je v določenih pastoralnih okoliščinah in zahtevah lahko le v pomoč. Zato lahko vidimo njegovo gostoljubnost tudi v tem, da kakor gost dopusti gostitelju, da mu postreže in ga obdari, tako mora tudi izredni delivec obhajila dopustiti duhovniku, da ga obhaja (ne obhaja se sam).

5.4 Gostoljubnost bralcev Božje besede ter razlagalcev bogoslužja

»Bralec ima pri obhajanju evharistije svojo lastno službo, ki jo mora sam opravljati« (RMu 99), čeprav so navzoči posvečeni služabniki. Je tisti, ki postreže gostom z Božjim darom, njegovo besedo; posoja svoj glas, da slišijo, kaj jim gostitelj, to je Bog, želi v danem bogoslužju povedati. Zato bi moral bralec vselej obleči albo (RMu 194, 339), da bi poudaril, da ta beseda ni njegova ali vsakdanja, ampak Božja, da je on le služabnik te besede, da je le v službi gostitelja, ki je Bog. Ker je bralec v vlogi strežnika gostom, mora biti vsak njegov stavek kot predlog ali poseben dar gostu – ki ga bo sprejel, vanj privolil, ga odklonil ali zavrnil.

Med bralce Božje besede spada tudi »služba razlagalca bogoslužja, ki vernikom razlaga in jih uvaja v sveto opravilo, da ga bolje razumejo« (RMu 105b). Kakor gostitelj vodi gosta v notranjost doma, tako razlagalec bogoslužja vodi vernike v notranjost ali svetišče bogoslužja ter jih z držo gostoljubnosti uvaja v dejavno sodelovanje in srečanje z Gospodom. Že tridentinski koncil je duhovnikom naročil, naj med bogoslužjem, ki ga je obhajal mašnik v latinščini, drugi duhovnik razlaga v domačem jeziku. Danes pa razlagalec ne prevaja več v domači jezik, saj v njem poteka bogoslužje. Zato je njegova naloga, da s kratkimi razlagami uvede vernike v težje razumljive odlomke Božje besede, vzbudi pozornost ali »strah Gospodov« in povabi vernike, da se osredotočijo na evharistično molitev in skrivnost, ki se bo

obhajala, ter z drugimi razlagami vodi vernike k vrednejšemu srečanju z Gospodom pod podobo evharističnega kruha. Če za gostitelja, še bolj pa za strežnika ni primerno, da gosta obsipa z mnogimi besedami, enako velja tudi za razlagalca bogoslužja – če hoče biti resnično gostoljuben in »vršiti svoje opravilo s tisto iskreno pobožnostjo in urejenostjo, ki taki službi pristoji in kakor jo božje ljudstvo od njega po pravici zahteva« (B, tč. 29), morajo biti njegove razlage kratke, jasne in trezne (PNL 57), naj jih bo raje manj kot več, predvsem pa naj bodo izraz gostoljubnosti s poudarkom na gostitelju, Kristusu.

5.5 Gostoljubnost psalmista, organista, pevovodja in pevskega zbora

Pesem izraža veselje, navdušenje, prijetno gostoljubnost in sprejetost; zbrane vernike povezuje v občestvo, uglasuje njihova srca v skrivnost liturgičnega časa ali praznika in jih pripravlja na dejavnejše obhajanje bogoslužja (RMu 47). Gre za poseben Božji dar in slišno podobo Božje neslišnosti (Ferenčak 2003, 29).

Petje lahko rodi raznovrstne sadove. Jože Vesenjāk jih je naštel takole: »Če hočeš preprečiti prepir, začni peti; če želiš iz odtujenih in hladnih duš doseči soglasje razumevajočih se src, začni peti; če želiš pregnati dolg čas, bo to dosegla pesem; če želiš, da si kaj zapomnijo, bo filozofiranje zelo malo pomagalo, pesem pa vedno, če je le prava.« (1969, 110) K tej misli pa gre dobro še naslednja: »če hočeš ustvariti gostoljubje, začni peti!« Tako je tudi pri bogoslužju.

Petje je izraz skupne molitve in daritve, skupne hvale, zahvale in prošnje, skupnega prizadevanja za svetost in milost pravega srečanja z bližnjim in Bogom. Zato mora biti liturgična pesem, ki želi izraziti gostoljubnost in povezati vernike v skrivnost, ki se obhaja, v soglasju z bogoslužnim trenutkom – kajti »če tromba zveni zmedeno, kdo se bo pripravil na boj?« (1 Kor 14,8). To velja tudi za pesem: če pesem ni liturgična, ne more izraziti gostoljubnosti Gostitelja. Pomembno pa je tudi, da pojemo iz notranjosti, iz globine, kjer nas nagovarja Gostitelj, ki pravi: »Moje gostoljubje ni od tega sveta!« Tako tudi psalmist, organist, pevovodja in pevski zbor izražajo svoje pravo gostoljubje vernikom s tem, da pojejo iz globin in jih vodijo v globino skrivnosti, da pojejo pesem o odrešenju in da s pesmijo oznanjajo, da je v Kristusu svet odrešen. Kajti službe, ki jih opravljajo, vršijo najprej zaradi darov, ki so jih prejeli od Boga. Prejeli pa so jih, da bi mogli služiti in sodelovati pri najsvetejših Božjih dejanjih.

Papež Benedikt XVI. je o tej nalogi razmišljal takole: »To ne pomeni, da si človek nekaj izmisli in to potem zapoje, ampak prejme spev od angelov in mora svoje srce povzdigniti navzgor, da bi bilo v sozvočju s temi zvoki, ki prihajajo k njemu. /.../ Bogoslužje je namreč vstop v vedno že dogajajoče se bogoslužje nebes.« (2009, 44) »Prejeti spev od angelov« pomeni sprejeti Božjo gostoljubnost. In v moči te Božje gostoljubnosti se cerkveno petje združuje z nenehno hvalnico pred Božjim prestolom. Ob tem je zanimiva misel Leona Kernela, ki pravi: »Hrast bo spomladi spet ozelenel. Vendar listi ne bodo več isti. Med njegovimi vejami bodo prepevale druge ptice. Ne meni, ne tebi, morda drugim. Vselej pa v čast Njemu,

na katerega dlaneh so zapisana naša imena. To nam daje moč, da pojemo pesem, ki jo On piše za našo pot.« (2003, 6) Gotovo to Božje pisanje spevov in prepevanje, pa če ga poustvarja še tako preprost pevec, organist ali psalmist, ustvarja odsev Božjega gostoljubja pri vernikih, vzbuja duhovno veselje in jih vodi v mogočen amen »sedečemu na prestolu in Jagnjetu« (Raz 7,10).

5.6 Gostoljubnost ministrantov, zakristana, vratarja, krasilk in pobiralcev darov

Cerkev spodbuja vernike, naj se »nikar ne branijo z veseljem služiti božjemu ljudstvu, kadar so naprošeni, da bi pri svetem opravilu izvrševali kakšno posebno službo« (RMu 97).

Ker je bogoslužje praznovanje velikih Božjih del, spada k njemu tudi bogastvo liturgičnih služb in opravil. Tako ministranti ali strežniki s svojo liturgično službo uresničujejo skupno duhovništvo (C, tč. 10–11) in podpirajo dejavno sodelovanje vernikov pri bogoslužju. Z navzočnostjo okrog oltarja vidno razodevajo občestveni in hierarhični značaj bogoslužja in dajejo svetim opravilom praznični značaj. S spoštljivim vedenjem in pobožno držo, predvsem pa z glasnim odgovarjanjem, omogočajo vernikom, da lažje doživijo lepoto in veličino bogoslužja. Vse to pa lahko uresničujejo, če so točni, zvesti, pošteni, zbrani, pobožni in spoštljivi do svetih skrivnosti, kajti le iz urejenega bogoslužja in njegovih sodelavcev diha »plemenita lepota« (B, tč. 124), prazničnost in gostoljubje.

Ker bogoslužje nagovarja človeka v njegovi telesno-duhovni razsežnosti, lahko v njem začutimo gostoljubnost v vsem, kar vidimo in otipamo, kar slišimo in govorimo, kar delamo, čutimo in izražamo. Tudi ministranti s svojo držo in kretnjami izražajo notranje stanje svoje duše, povezanost z bogoslužjem in odnos do skrivnosti, ki se obhajajo. Dostojanstven odnos liturgičnih strežnikov, njihova zbranost in pozornost lahko pomagajo vernikom ozavestiti sakrosanktnost bogoslužnega dogajanja.

Zakristan ali cerkovnik je tisti, ki »skrbno pripravlja liturgične knjige, oblačila in kar je potrebno za bogoslužje« (RMu 105a). Je tisti, ki je med bogoslužjem neviden, kot mati, ki je pripravila kosilo, a gostom ostala nevidna. Zakristanova gostoljubnost se po eni strani kaže v pripravi vsega, kar je potrebno za bogoslužje, po drugi strani pa v tem, da nevidno bdi nad potekom bogoslužja – tudi nepredvidenimi zahtevami bogoslužnega zbora.

Gostoljubje se izraža že s pozdravom, ki ni preprost pozdrav, ampak vabilo k svetosti, saj pravi sv. Pavel: »Pozdravite se med seboj s svetim poljubom.« (1 Kor 16,20) To ‚sveto pozdravljanje‘ naj bi bilo posebna cerkvena služba ‚pozdravljavca‘ ali vratarja – to je tistega, ki ob prihodu vernike pozdravi, nagovori, jim izrazi gostoljubje, zaželi dobrodošlico in jih razveseli. Vstopiti v bogoslužni zbor namreč pomeni biti sprejet od bratov in sester. Te gostoljubnosti bi moral biti pri bogoslužju deležen vsak – še posebej pa invalidi, oddaljeni, popotniki in mimoidoči. Zelo pomemben je že prvi izraz gostoljubnosti – pozdrav še pred vstopom v cerkev. Toda ta pozdrav ne sme biti iz navade, ampak resničen in iz srca. In ko vstopimo v

cerkev, ne sedemo na začetek klopi, ampak se pomaknemo proti sredini, da bo lahko tisti, ki bo prišel kasneje, prisedel brez težav in ustvarjanja slabega razpoloženja – tako se bo počutil počaščen in dobrodošel. Se pa gostoljubje izrazi tudi s tem, da osebe, ki prevzamejo odgovornost za sprejem, v bogoslužnem prostoru poskrbijo za tihoto, ki omogoča, da se duhovno zberemo, povežemo in da je vse že prej dogovorjeno.

Zanimivo je, da se služba krasilcev bogoslužnega prostora, ki je podobna službi cerkovnika, v naštevanju liturgičnih služb ne omenja (glej RMu 105). Se pa omenja krasitev oltarja, in sicer, da »stari oltar naj ne bo posebej okrašen, da ne bo ljudi odvrčal od pozornosti k novemu oltarju« (RMu 303), da naj bo okrasitev zmerna, še posebej v adventnem času, medtem ko je krašenje oltarja v postnem času prepovedano – razen na 4. postno nedeljo, slovesne praznike in praznike (RMu 305). Vse to razodeva, da imajo rože in okrasitev bogoslužnega prostora sploh veliko duhovno moč, ki lahko ob nepravilnem liturgičnem času ljudi raztrese in jih odvrne od pomena liturgičnega časa, ob pravem liturgičnem času pa nagovori in prispeva k še globljemu doživljanju skrivnosti. Zato »cvetlični aranžmaji, lončnice in cvetje ne smejo biti nikoli postavljeni na mesto, kjer bi motili bogoslužno dogajanje /.../ ali bi ovirali nemoteno gibanje v prezbiterij« (Nežič 2003, 55).

Okrasitev bogoslužnega prostora razlaga skrivnost praznika, liturgičnega obhajanja in vernikom pomaga, da lažje začutijo, da je liturgični prostor sveti kraj, »sveta zemlja« (2 Mz 3,5) – kraj hierofanije ali stičišče Božjega in človeškega, kraj teofanije oziroma razodetja Boga, s tem pa tudi kraj največje Božje gostoljubnosti. Zato mora biti ta kraj ustrezno okrašen, in sicer tako, da ne odvrča pozornosti vernikov od skrivnosti, ampak jo poudarja in povzdiguje za globlje doživetje Božje naklonjenosti in navzočnosti v besedi in daritvi. Zato je ključnega pomena, da sta ti dve »mizi«, seveda poleg kraja stalnega češčenja, tabernaklja, vedno okrašeni. Da ima lahko cvetlično okrasje ob dimenziji gostoljubnosti tudi vlogo razlagalca liturgičnega leta in bogoslužja, je treba poznati pomen liturgičnih barv paramentov in okrasje z njimi usklajevati. Če vzamemo za primer praznik Svete Trojice, vidimo, da se obhaja v času med letom (liturgična barva je zelena). Ker pa gre za praznik skrivnosti Boga, v katerem ni teme, ampak ena sama luč, je na ta dan liturgična barva bela, cvetlično okrasje pa v svetlih barvah (predvsem beli ali zlati), brez temin – kar izraža skrivnost Boga, ki je »luč od luči« in »resnična luč, ki razsvetljuje vsakega človeka« (Jn 1,9). Tako je skrivnost praznika vir navdiha za liturgično barvo tako paramentov kot tudi cvetličnih okrasov.

»Liturgično službo opravljajo tudi tisti, ki po cerkvi pobirajo darove.« (RMu 105c) To so tisti, ki omogočajo vernikom izvrševanje dobrotelosti, saj je dar vez s tistimi, ki jim darujemo. Z darom se predstavimo pred Bogom in bližnjim ter v obliki darov izročimo del svoje dobrote. Da je lahko ta služba izraz prave gostoljubnosti, mora biti izvršena diskretno – tako da lahko tisti, ki daje, s pogledom vrača hvaležnost za možnost darovanja, obenem pa tisti, ki pobira, ne gleda na to, kaj drugi daje, ampak na to, da je tisti, ki daje, privzet v držo ljubezni in edinosti v skrbi za Cerkev.

6. Sklep

Kristjan je vedno v šoli človečnosti in gostoljubja, kar je ena izmed temeljnih vrtilin Cerkve (Mt 25,34-35), ki jo mora vsak liturški in pastoralni sodelavec posedajati. Držo gostoljubja je razodel in 'uzakonil' sam Jezus s tem, da se je učlovečil, nas odrešil, v nas živi in posvečuje v svetem bogoslužju. Prav v tem se kaže specifičnost religioznega razmerja – da gre za čisto podarjenost, za zastonski dar človeku. Ni človek tisti, ki bi ustvaril religiozno razmerje, temveč je človek v to razmerje povabljen (Pevce Rozman 2017, 300). Je povabljenec, je gost, ki se od svojega Učitelja uči gostoljubja in gradnje občestva.

Ni dovolj, da si prizadevamo graditi občestvo Cerkve s posebnim poudarkom na revnih in obrobnih kristjanih. Še pomembnejše je, da na vsakega (revnega ali manj revnega) gledamo v njegovem jedru in ga bogatimo s svojim gostoljubjem. Moramo se zavedati, da če velja, kot je nekoč pripomnil papež Janez XXIII, »da smo kristjani osmi zakrament in edini zakrament, ki ga lahko prejmejo tudi neverniki« (Searle 2006, 83), smo dolžni, da se pri bogoslužju in v življenju spominjamo doživetelega, kakovostno izkazanega in podarjenega gostoljubja. Pri tem pa ne smemo pozabiti: tudi gostoljubni ljudje potrebujejo gostoljubje!

Krajšave

- 1 Nv** – Kongregacija svetih obredov 1967 [Prvo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju].
- B** – Drugi vatikanski vesoljni Cerkevni zbor 2004a [O svetem bogoslužju].
- C** – Drugi vatikanski vesoljni Cerkevni zbor 2004b [O Cerkv].
- CE** – Janez Pavel II. 2003 [Cerkev iz evharistije].
- KKC** – Katekizem katoliške Cerkve 2006.
- KŽ** – Frančišek 2019 [Kristus živi].
- MB** – Molitveno bogoslužje: Navodila za molitev prenovljenega brevirja 1972.
- PNL** – Kongregacija za bogočastje 1992 [Berila in evangeliji za nedelje in praznike v letu: Predhodna navodila].
- RM** – Kongregacija za bogočastje 1992 [Rimski misal].
- RMu** – Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov 2002 [Splošna ureditev Rimskega misala].
- VE** – Frančišek 2014 [Veselje evangelija].

Reference

- Aracki Rosenfeld, Nikolaj.** 2017. *Celebrare l'alleanza: la tipologia dalla Bibbia alla liturgia*. Rim: Edizioni Liturgiche.
- Benedikt XVI.** 2009. *Spisi o cerkveni glasbi*. Ljubljana: Družina.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 2004a. O svetem bogoslužju [Sacrosanctum Concilium]. Konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 62–94. Ljubljana: Družina.
- . 2004b. O Cerkvi [Lumen gentium]. Dogmatična konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 129–204. Ljubljana: Družina.
- Ferenčak, A. Štefan.** 2003. Liturgična vzgoja in poslanstvo cerkvenih pevskih zborov. V: Julka Nežič, ur. *Sodelavci pri bogoslužju*, 28–37. Ljubljana: Družina.
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii Gaudium]. Apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2019. Kristus živi [Christus vivit]. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 158. Ljubljana: Družina.
- Italijanska škofovska konferenca.** 2002. Kako oznanjati evangelij v svetu, ki se spreminja. Cerkevni dokumenti 95. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 2003. Cerkev iz evharistije. Okrožnica. Cerkevni dokumenti 101. Ljubljana: Družina.
- Jamnik, Anton.** 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.
- . 2018. *Svet osamljeni tujcev: Komunitarna in postmoderna kritika liberalizma*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2006. Ljubljana: Družina.
- Kernel, Leon.** 2003. Cerkevni pevski zbor: Odprtost zborovodje in zbora. *Cerkveni glasbenik*, št. 96:9–10.
- Kongregacija svetih obredov.** 1967. Prvo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju: Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kongregacija za bogočastje.** 1992. *Rimski misal*. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- . 1999. Berila in evangeliji za nedelje in praznike v letu: Predhodna navodila. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2002. Splošna ureditev Rimskega misala. Cerkevni dokumenti 94. Ljubljana: Družina.
- . 2004. Navodilo o zakramentu odrešenja. Cerkevni dokumenti 108. Ljubljana: Družina.
- Krajnc, Slavko.** 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na „liturgiji“ po liturgiji. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:797–811.
- . 2019. *Splošna liturgika: Krščanski obredi v siju nebeških resničnosti*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- McCord, Richard H.** 2020. A New Gift to the Church: Lay Ecclesial Ministry in US Catholic Parishes. V: Donna L. Orsuto in Robert S. White, ur. *Full, Conscious, and Active: Lay Participation in the Church's dialogue with the World*, 141–150. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Molitveno bogoslužje: Navodila za molitev prenovljenega brevija.** 1972. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet.
- Nežič, Julka.** 2003. Krašenje bogoslužnih prostorov kot (neke vrste) liturgična služba. V: Julka Nežič, ur. *Sodelavci pri bogoslužju*, 54–58. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1979. Ministeria quaedam. Apostolsko pismo v obliki motuproprija. V: Rimski pontifikal 1979, 5–8.
- Pavec Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- . 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Richstatter, Thomas.** 2004. The Ministry of Hospitality. *America: The Jesuit Review*, 3. 5. <https://www.americamagazine.org/issue/483/article/ministry-hospitality> (pridobljeno 18. 8. 2019)
- Rimski pontifikal.** 1979. Posvetitve. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Searle, Mark.** 2005. *Called to participate: theological, ritual, and social perspectives*. Collegeville: Liturgical Press.
- Slovenska škofovska konferenca.** S.a. Statut Župnijskega pastoralnega sveta. Nadškofija Ljubljana <http://nadskofija-ljubljana.si/laiki/wp-content/uploads/STATUT-%C5%BDUPNIJSKEGA-PASTORALNEGA-SVE-TA.pdf> (pridobljeno 22. 4. 2020).
- Strle, Anton.** 2004. Splošni uvod. V: *Koncilski odloki*, 9–50. Ljubljana: Družina.
- US Conference of Catholic Bishops.** 2005. *Co-Workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*. Washington, DC: USCCB.
- Vesenjak, Jože.** 1969. Neposluhar o neposluharjih. *Cerkev v sedanjem svetu* 3, št. 5/6:110–112.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 505—518

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 27-27-248.44

DOI: 10.34291/BV2020/03/Skralovnik

© 2020 Skralovnik et al., CC BY 4.0

Samo Skralovnik and Maksimiljan Matjaž

The Old Testament Background of ‚Desire‘ in 1 Cor 10:6¹

Starozavezno ozadje ‚poželenja‘ v 1 Kor 10,6

Abstract: In 1 Corinthians 10:6, Paul recalls the events described in Num 11:4-34 (with its respective variants in Ps 106:14), using the expression ἐπεθύμησαν which is the Greek equivalent of the Hebrew הָיָא. This desire represents the highest religious meaning in the Old Testament, on the one hand (Strola 1999, 371); on the other hand, in texts relating to the tradition of the Israelites' journey in the wilderness, to which Paul refers in 1 Cor 10, the same desire marks the rejection of the Lord (Num 11:19-20). In 1 Cor 10:6, by echoing the rebellion in Num 11, Paul wants to sum up the essence of sin. He does not understand desire as one sin amongst others but as a ‚God-like‘ sin, as a source of all the others. If the desire for food of the Israelites' own choosing stands for rejection of the Lord in Num 11, then the desire for food sacrificed to idols in 1 Cor 10 *ipso facto* stands for the rejection of Christ.

Key words: 1 Corinthians 10, Num 11, desire, ἐπεθύμησαν, הָיָא, Old Testament, wilderness, food, sin

Povzetek: V 1 Kor 10,6 se Pavel sklicuje na dogodke, opisane v 4 Mz 11,4-34 (in njeno različico v Ps 106,14), z uporabo izraza ἐπεθύμησαν, ki je grški ekvivalent hebrejskega הָיָא. Ta želja ima v Stari zavezi po eni strani vrhunski religiozni pomen (Strola 1999, 371), po drugi strani pa v besedilih, povezanih z izročilom iz puščave, ista želja označuje zavrnitev Gospoda (4 Mz 11,19-20). Pavel hoče v 1 Kor 10,6 s sklicevanjem na upor v 4 Mz 11 zajeti bistvo greha. Želje ne razume kot nek določen greh, ampak kot ‚izvirni‘ greh, kot vir vseh drugih. Če želja po egiptovski hrani v 4 Mz 11 pomeni zavrnitev Gospoda, potem želja po hrani, žrtvovani malikom v 1 Kor 10, *ipso facto* pomeni zavrnitev Kristusa.

Ključne besede: 1 Kor 10, 4 Mz 11, želja, poželenje, ἐπεθύμησαν, הָיָא, Stara zaveza, puščava, hrana, greh

¹ This article is part of the research project P6-0262 „Jewish-Christian Sources and Dimensions of Justice“, which is financed by the Slovenian Research Agency (ARRS).

1. Introduction

In 1 Corinthians, Paul deals more passionately than in his other letters with the collision between the evangelical kerygma and the Greco-Roman culture. In doing so, he draws heavily on the Jewish tradition from the Old Testament which he uses as a basis for the formulation and justification of the new 'mind of Christ' (νοῦς Χριστοῦ) (1 Cor 2:16). (Ciampa and Rosner 2007, 695–752; Wilk 2019, 88–95) In the central unit of the letter (1 Cor 8:1–11:1), Paul deals with the Corinthians' attitude towards pagan rituals, especially with the »eating of food offered to idols« (8:4), and connects this food with the warning not to »desire evil as they did (ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κάκεῖνοι ἐπεθύμησαν)« (10:6).

This raises many questions which we shall try to address in this article: where does this desire originate and to where is it directed? In what sense and in what context does Paul use the term ἐπιθυμεῖν? What and whom did Paul actually have in mind when referring to the Old Testament passage in question? What does the Old Testament background of this term convey, and what does Paul want to accomplish with it? What role does the Old Testament play in Paul's argumentative process in general? (Matjaž 2019, 924–927)

2. Paul's use of ἐπιθυμεῖν

Paul uses the verb ἐπιθυμεῖν 5 times – Rom 7:7; 13:9; 1 Cor 10:6; Gal 5:17; 1 Tim 3:1 (and Heb 6:11) – not entirely systematically, as it seems.² Paul tends to emphasize the 'effect', i.e. the meaning and applicability of the term and context rather than holding on to complete consistency always and everywhere. For example, in Rom 13:9, we encounter οὐκ ἐπιθυμήσεις, the Tenth Commandment in this abbreviated form, as a single example of the Ten Commandments (Räisänen 1992, 108), while οὐκ ἐπιθυμήσεις in Rom 7:7 is a reference to the seductive power of the forbidden fruit (cf. Gen 3). Bultmann argues that Rom 7:7(-11) does not reflect only over the question as to whether desire tempts man to transgress the Law but as to whether, rather, it misleads him into a false zeal for fulfilling it; it misleads him into the attitude of being 'blameless' with respect to »righteousness under the Law« (Phil 3.4-6). In this case, in Rom 7:7, the desire is a reference to the unenlightened zeal for God of Rom 10:2 (Bultmann 1955; Räisänen 1992, 96.98–99).

According to Paul, indeed, the human being is defined essentially by desire (Hübner 1981, 79). However, desire is not forbidden or sinful *per se* but depends on the object to which it refers or the entity from which it originates. (Schrage 1995, 397) In Gal 5:17, ἐπιθυμεῖν describes both the working of the Spirit and the working of the flesh, and also highlights the positive aspect of the desire (of the Spirit). In 1 Cor 10:6, the term is used in a typological context which, on the one

² See Räisänen 1992, 95–111 (Chapter 4: The use of ἐπιθυμία and ἐπιθυμεῖν in Paul). See also Hübner 1981, 68–71. Büchsel also points to a Stoic influence on Paul's understanding of the term, though he claims that, in most cases, the influence of the Jewish tradition is prevalent (1967, 171).

hand, justifies God's judgment in the wilderness (v. 5) and, on the other, serves as a call for the conversion of those in the (present Corinthian) community who do not recognize the danger of idolatrous rites (v. 7). The term ἐπιθυμεῖν refers not only to the desire for the delicious food of Egypt, »the fish /.../ the cucumbers, the melons, the leeks, the onions, and the garlic« (Num. 11:5), but rather to basic human arbitrariness (Merklein 2000, 248).

In 1 Corinthians 10:6, Paul recalls the events described in Num 11:4-34 (and its variant in Ps 106:14). Thus, an analysis of these texts, especially the Hebrew term נָאָה, which indicates desire, is crucial for the interpretation of the Pauline use and understanding of the term ἐπιθυμεῖν.

3. Dynamism of desire in the Old Testament

3.1 The lexical root נָאָה – the Old Testament background of ἐπιθυμεῖν

The term 'desire' in the Hebrew Bible (BHS) covers a wide range of human longings, emotions, and cravings. Although, in the BHS, desire is indicated by a variety of lexical forms (roots), the direct and explicit term indicating desire is limited to only two roots – the verb forms of the lexical roots נָאָה and נָאָה, which reflect not only the dynamics of desire occurring in human beings but also those found in God. The roots describe natural human desires, such as hunger for food and sexual longing, on the one hand, and the desire for God, as well as God's own desire, on the other. These roots can also describe human desires or cravings with a negative moral connotation. (Skralovnik 2017, 273–284)³ In the context of 1 Cor 10:6, where Paul is echoing Num 11:4.34 with the root נָאָה, we shall focus here on the root נָאָה.

3.2 The Lexicographic Definition

The root נָאָה occurs in the BHS in its verbal form 27 times; it is found 11 times in the Piel (Deut 12:20; 14:26; 1 Sam 2:16; 2 Sam 3:21; 1 Kings 11:37; Job 23:13; Ps 132:13–14; Prov 21:10; Isa 26:9; Mic 7:1)⁴ and 16 times in the Hitpael (Num 11:4; 11:34; 34:10; Deut 5:21; 2 Sam 23:15; 1 Chr 11:17; Ps 45:12; 106:14; Prov 13:4; 21:26; 23:3; 23:6; 24:1; Eccl 6:2; Jer 17:16; Amos 5:18),⁵ without a semantic difference between the two conjugations. The root נָאָה literally expresses

³ For more about the above mentioned roots, see Skralovnik's other articles: „The Use of Root hmd in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical Root hmd in Isaiah“ in *Bogoslovni vestnik* (2019, 909–921); „The Dynamism of Desire: The Root hmd in Relation to the Root 'wh“ in *Vetus Testamentum* (2017, 273–284); „The Meaning and Interpretation of Desire in the Tenth Commandment (Exod 20,17)“ in *Biblische Notizen* (2016, 13–25); „The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire“ in *Bogoslovni vestnik* (2016, 89–99); „God's Desire in the Psalms: A Semantic Study of the hmd and 'wh Word Fields in Ps 68:17 and Ps 132:13-14“ in *Bogoslovna smotra* (2016, 181–193).

⁴ According to the Masoretic Text.

⁵ The number of verbs in the Hitpael is reduced by one if we accept Rudolph's suggestion to amend Num 34:10 in BHS (Rudolph was the editor of BHS).

the diverse, essential desire which is typical of all living creatures (Strola 1999, 362–363). The nominal derivatives – 7) אָנָה (times), 21) תַּאֲנָה (times) – essentially have an identical meaning.

3.3 The Basic Semantic Range

Described by the root אָה and its derivatives, desire has different aspects; it can depict the attraction of objects of appetite, but sometimes also sexual desire. Hunger is a universal phenomenon, shared by all living beings, so it can be understood as a general metaphor for desire. It can be extended to other (natural) tendencies, too: for example, the desire to rule (1 Sam 23:20; 2 Sam 3:21; 1 Kings 11:37), the desire to make a pilgrimage to Jerusalem (Deut 18:6) or the desire for »the day of the Lord« to come (Amos 5:18). The same root can also be used to convey a religious desire that lifts the soul to God (Isa 26:8–9) and the (secret) desire of prayer (Pss 10:17; 21:3; 38:10) (Strola 1999, 364–365).

3.4 The Application of the lexical root אָה

The verbal form of the root אָה basically corresponds to the various needs and desires of human beings (אָה). Either in its verbal or nominal form, the root is almost always tied to the term אָה, which testifies to a special semantic relationship between the root אָה and the term אָה. The term אָה represents the existence of humans with all their needs, i.e. the totality of human life. Therefore, the desire conveyed by the derivatives of the root אָה can be identified predominantly as the vital desire for preservation typical of living creatures and found in numerous forms. The derivatives express the dynamism of life which is manifested in many forms and drives human beings towards the fulfilment of their vital needs. This dynamism usually characterises the basic needs related to existence and preservation and is closely linked to instincts such as that for survival. In 14 examples in the BHS (out of a total of 26), dynamism marks desires pertaining to physical needs (Num 11:4.34; Deut 12:20; 14:26; 1 Sam 2:16; 2 Sam 23:15; 1 Chr 11:17; Ps 45:12; 106:14; Prov 13:4; 23:3–6; Eccl 6:2; Mic 7:1).

In texts relating to the tradition of the Israelites' journey in the wilderness, to which Paul refers in 1 Cor 10, the root אָה is used in a quasi-technical sense to label the egocentric and rebellious desire of the people of Israel (Num 11:4.34 and its variation in Ps 106:14) (Strola 1999, 366). The root thus denotes negative moral inclinations in Old Testament passages where desire (physical need) becomes the principle that defines human beings, their worldviews and also their actions – as opposed to following God's will.⁶

⁶ All the remaining examples indicate either other instinctive tendencies that arise from human beings (or God), for example, the aspiration to rule and exercise power (2 Sam 3:21; 1 Kings 11:37), the desire for a good quality of life (material prosperity) and happiness (Prov 24:1), and religious desire (Isa 26:9; Jer 17:16; Amos 5:18) or else God's own desire (Job 23:13; Ps 132:13–14).

4. A semantic analysis of the selected Old Testament texts containing verbal forms of the lexical root אִוָּה

4.1 Num 11

In 1 Corinthians 10:6, Paul recalls the events described in Num 11:4-34, using the expression ἐπιθυμητὰς (κακῶν)⁷ taken from Num 11.4 and 34. According to Lyonnet, the Old Testament episode concerned, which occurred during the time of the wandering in the wilderness, has a special significance. Israel despises the food that God has provided and demands Egyptian food instead. (Räsänen 1992, 103) Israel prefers meat of her own choice (Num 11:4-6) and refuses to incline to God's plan as to what was to constitute the experience of the desert (Deut 8:3; cf. Mt 4:4). In fact, like Adam, Israel wants to substitute her ways for those of God. (Lyonnet 1962, 160–161)

Some scholars would not agree with this opinion – see below that of Räsänen (1992, 103):

»The text [Num 11] cannot support this construction. The emphasis on Israel's ‚own choice‘ and its own ways /.../ is completely imported. The people simply lust after better fare, after meat. Finally, those of the people who gave in to desire were killed; even if there were many of them, they were still obviously only a minority. But the misdemeanor of a minority, to which they were seduced by the lusts of the non-Israelite ‚rabble‘, is not particularly well suited for succinctly expressing the essence of *sin* itself. This sin is a far cry from ‚wanting to be like God‘.«

First, we must at least assume that the matter was not really that straightforward as »the people simply lust after better fare«. Num 11 describe the desire with the verbal form of the root אִוָּה. The occurrence of the verbal form of the root אִוָּה at the beginning and at the end of the second rebellion (Num 11:4.34) forms a thematic *inclusio*.⁸ The second rebellion, in Num 11:4-34, puts the *primary human need for food* to the test.

The narrative subject in Num 11 is the ‚rabble‘ (רָבֹבִים) who desired to eat meat instead of the manna God had supplied as food for the Israelites. In the entire Old Testament, the term rabble appears only once, so its precise meaning remains unclear. Although the term relates to only one part of the community, the rabble influenced the destiny of the *entire* nation of Israel (cf. Num 11:10-15). Even though the Israelites were expected to trust in God, they began to complain. Instead of thinking of their future freedom, they looked back to the time of slav-

⁷ The noun ἐπιθυμητής is a NT *hapax legomenon*.

⁸ Most of the Book of Numbers deals with the period when the Israelites lived in the wilderness. Life in the wilderness was a special religious experience for the Israelites because it shaped the nation during times of crisis. The first two crises are contained in Exodus (17, 32), while at least seven other ‚rebellions‘ can be found in Numbers. The seven separate ‚rebellions‘ unveiled Israel's lack of faith, and it took the Israelites 40 years to become ready to enter the Promised Land (Stubbs 2009, 112–113).

ery: »We remember the fish we used to eat in Egypt for nothing, the cucumbers, the melons, the leeks, the onions, and the garlic.« (Num 11:5) Their hunger was indeed relieved, but the food provided was the manna which was not as good and diverse as the food from the time of their Egyptian slavery: »there is nothing at all but this manna to look at.« (11:6)

Stubbs (2009, 117) argues that Israel was sinful because it placed its personal desires and needs (a full stomach) before the will of God:

»They allow a legitimate need and desire, the desire for good and tasty food, to become a craving that gets in the way of their calling as a people. Their faithfulness to God’s purposes is choked by their desire for material and bodily comfort, a desire that becomes a roadblock in their journey to the fullness of the life God intends for them.«

Here, the desire, reinforced by the repetition of the root אָוָה, i.e. the combination of the verb and the noun (הִתְאַוּוּ תַאֲוָה), stands as a declaration of human arbitrariness and marks the rejection of God and the manna He provided. Even more, in texts relating to the tradition of the Israelites’ wandering in the wilderness, the root אָוָה is used in a quasi-technical sense to label the egocentric and rebellious desire of the people of Israel (Num 11:4-34) (Strola 1999, 366).

Therefore, the desire in Num 11 did not ‚simply‘ arise from an empty stomach (hunger); it was not ‚simply lust after better fare‘, as Räsänen claims. The human need for food is a natural desire, which is not sinful, but it must not become the criterion and goal of human life:

He humbled you by letting you hunger, then by feeding you with manna, with which neither you nor your ancestors were acquainted, in order to make you understand that one does not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of the Lord (Deut 8:3).

If such a desire becomes a guideline in life, it leads to death: »So that place was called Kibroth-hattaavah (קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה), because there they buried the people who had the craving« (Num 11:34). Although the spelling of the verbal form of the root אָוָה in Num 11:34 differs from the form in 11:4, the meaning of the root remains unchanged. As we have mentioned, the occurrence of the verbal form of the root אָוָה at the end of the second rebellion (Num 11:34) forms an *inclusio* with the beginning of the description (Num 11:4). The narrative of the second rebellion begins and ends with the same theme and thematic focus:

Num 11:4	The rabble among them had a strong craving (הִתְאַוּוּ תַאֲוָה); and the Israelites also wept again, and said, »If only we had meat to eat!«
Num 11:34	So that place was called Kibroth-hattaavah, because there they buried the people who had the craving. (הִמְתַּאֲוִים)

Table 1: *Inclusio between the first and last verses of the narrative on the rebellion in Num 11:4-34*

In 11:34, the narrator notes that the rebellion gave the place a new name, which includes the root אָוָה – Kibroth-hattaavah (קִבְרוֹת הַתְּאֵוָה) - and means 'graves of craving'. On a narrative level, the desire for food from Egypt equals the rejection of God's manna whereas, on a deeper level, it stands *ipso facto* for the rejection of God:

»You shall eat not only one day, or two days, or five days, or ten days, or twenty days, but for a whole month—until it comes out of your nostrils and becomes loathsome to you—,because you have rejected the Lord' who is among you, and have wailed before him, saying, »Why did we ever leave Egypt?« (Num 11:19-20)

A desire such as this, which tricks life into succumbing to physical influences rather than obeying God's will, must be understood as apostasy (idolatry). The phrase »to have a strong craving« (Num 11:4.34) alludes to behaviour that is directed by physical impulses. However, the root does not only denote a bodily impulse, hunger, which disappears with its fulfilment, but also outlines a state of mind (arising from uncontrolled desires). This argument is confirmed by the unfolding of the narrative and the telling name of the place of the rebellion which also contains the root אָוָה. Thus, the root indicates physical death on a narrative level and rejection of the Lord on a deeper, spiritual level.

Having said this, let us return to Paul for a moment. In 1 Cor 10:6, by echoing the rebellion in Num 11, Paul wants, apparently, to distil the essence of sin, to point to a whole context. This is also Mauser's claim. (Räsänen 1992, 108). Desire here does not appear as one sin amongst others, as in Rom 13:9. Therefore it seems that Num 11 is particularly well suited for succinctly expressing the essence of sin itself.

4.2 Ps 106:14

In 1 Corinthians 10:6, Paul refers to Ps 106:14 where we find the expression ἐπεθύμησαν ἐπιθυμίαν (which is identical to the LXX of Num 11:4). Originally, in Ps 106:14, the root אָוָה is in the Hitpael imperfect, third person masculine plural. The verse being analysed, Ps 106:14, appears in the unit 106:13-15, which testifies to the desire for food and drink and originates in the text of Num 11.

In Ps 106:11, the psalmist states that, soon after the »waters covered [the Israelites'] adversaries«, that is, after the pharaoh's army was defeated, they forgot about God's acts of salvation (cf. Jer 3:21; Hos 2:15). The psalmist is alluding to Israel's complaining due to thirst (Exod 15:24) and hunger (especially Num 11; also see Exod 16), something which expressed the nation's arrogance and rejection of God. The *motif* of rejection, which is illustrated by the desire to meet physical needs, has already been discussed in the analysis of Num 11:4.34 above.

The 'motif' of rejection in this verse is presented by the repetition of the root אָוָה, i.e. in a verb-noun combination (הִתְאָוָה תִּתְאָוֶה), as in Num 11:4, which portrays the »overpowering desire for fleshly food« (Briggs and Briggs 1976, 350). The

Israelites committed sin by allowing physical needs to lead their lives instead of God's Word. Here, desire denotes the desire for Egyptian food: this stands for the rejection of God (His manna) because the Israelites placed their personal desires and physical needs (a full stomach) before the will of God.

In Ps 106:14, the psalmist is reviving the historical experience of Israel's distrust of God by duplicating the root אִוָּה (אִוָּה תִּאֲוָה) – i.e. by using the same terminology as in Num 11:4. Also and this is very important – Ps 106:14 stresses that the Israelites had »put God to the test in the desert« (106:14b). This verse clearly shows that the Israelites were led not by hunger but by the desire for different food; they were not food-deprived (Ps 78:29-30), but ,only' dissatisfied (disgusted) with the manna (Num 11:6).

Passage	The repetition of the root אִוָּה
Num 11:4	הִתְאָוָה תִּאֲוָה
Ps 106:14	אִוָּה תִּאֲוָה

Table 2: Comparison of the repetition of the root אִוָּה in Num 11:4 and Ps 106:14

The repetition of the (verbal and nominal) forms of the root indicates a strong desire for food, a physical need, which is basically legitimate and not sinful. However, since the Israelites decided to follow their desires first, and not God, this is also the reason for their rejection of the Lord.

4.3 Gen 3

As we have seen above, in the context of 1 Cor 10:6 (respectively Num 11), some authors refer to »Adam's sin« (Lyonnet 1962, 160–161), the sin of »wanting to be like God« (Räisänen 1992, 103), »kernel of sin« (Mauser 1972, 157) ... This seems to be along the right lines, since Gen 3 (3:6) includes the same close links between disobedience, guilt and punishment as in Num 11:4-34 (and Ps 106:14) (see below). Like the first human beings in Eden, the people of Israel, in the wilderness, prefer (better, different) food and bow down to their own desires (Lyonnet 1962, 160–161).

The desire in 1 Cor 10:6 is, therefore, also *ipso facto* a reference to the desire in Gen 3, perhaps the most important one, since Gen 3 presents the prototype of human temptation through desire and not just a typological example (τύπος) of a certain experience in the history of Israel. Gen 3 is not a historical event; it does not even rely on an actual historical event Israel has witnessed. It is an ,archetype' of desire which portrays the basic human temptation. Typology, as used with Num 11, can indeed link the Corinthians' experiences with that described in the wilderness, but archetype also reveals a basic pattern in the dynamism of human life and addresses human beings as such. This is worth a closer look.

The subject of desire in Gen 3 is a woman, but also indirectly her husband, so human beings in general. The object of desire is the »tree of the knowledge of good and evil« (cf. Gen 2:9). The pair, good-evil, can, most likely, be understood

as an example of merism. This merism does not reflect omniscience or the moral discernment of an innocent man (because God cannot dispossess a rational human being of discernment), but the pair's own ability to judge over what is good/evil and the consequential handling thereof (to be like/own God) (Krašovec 1999, 69–70).⁹

In the preceding chapter, Gen 2:9, desire pertains to the object, which is presented with a strong emphasis on its beautiful and attractive outer appearance. This claim is supported by Eve in Gen 3:6, yet in a slightly different form and with the emphasis on other elements (Brayford 2007, 238).

Gen 3:6
»So when the woman saw that the tree was good for food, and that it was a delight (תֵּאוֹנָה) to the eyes, and that the tree was to be desired (וְנִחְמְדָה) to make one wise (לְהַשְׁכִּיל), she took of its fruit and ate; and she also gave some to her husband, who was with her, and he ate.«
The root אוה (noun feminine singular absolute; תֵּאוֹנָה) is oriented towards the sight, the appearance (לְעֵינַיִם).
The root חמד (Niphal participle; וְנִחְמְדָה) is oriented towards understanding; to be keen, clever (לְהַשְׁכִּיל).

One must notice that both roots, חמד and אוה, appear in Gen 3:6, each with its own object; the noun form of the root אוה (תֵּאוֹנָה) is oriented towards the tempting appearance (of the fruit), whereas the verbal form of the root חמד (וְנִחְמְדָה) pertains to knowledge, which is primarily a matter of the intellect and will, not the senses. The presence of the *motif* of knowledge (לְהַשְׁכִּיל) in Gen 3:6 clearly reveals the transition of desire to another level. The verse takes us through the woman's intensifying perception of the object: from the primary temptation to satisfy physical need (‘good for food’, ‘delight to the eyes’) to the culmination of temptation – the coveting of knowledge. The desire for knowledge here equals the temptation to »be as god(s)« (Gen 3:5).

Although the *motif* of desire in Gen 3:6 embraces knowledge, we must not overlook the very important fact that outer appearance and attraction play an essential role because this emotionally-visual combination constitutes the *entry point* of the desire that turns the human's attitude (towards God) into one of vacillation. The desire for knowledge is only the final stage of temptation in Gen 3 whereas the first stage refers to the body and sensory perception.

In Gen 3, we witness the same pattern as in Num 11 (and its variant in Ps 106:14):

- first stage: a (natural) desire for food, triggered by the visual impression of food (Gen 2:9; 3:6) or the tempting remembrance of food in the time of slavery (Num 11:5);
- second stage: deliberate and conscious rebellious activities (Gen 3:6; Num 14:3-4);

⁹ Experts have failed to reach unanimous agreement over the specific meaning of the tree of life and the tree of the knowledge of good and evil, nor have they provided an answer to the question of whether they are supposed to be considered as one tree or two separate ones. See Krašovec (1999, 69–72; especially see the cited bibliography).

- final stage) both narratives match with their ending in death or the threat of it (Gen 2:17; 3:3-4; Num 11:34).

5. Desire, food and idolatry in 1 Cor 8:1–11:1

It is now time for us to return to Paul. There is considerable agreement among experts that the central unit of the letter (1 Cor 8:1–11:1) represents a thoughtful rhetorical structure with a clear conceptual orientation (Ciampa and Rosner 2006, 205–218; Collins 1999, 304–307; Fotopoulos 2003, 195–206). In it, Paul connects the themes of desire, food and knowledge with the Old Testament and faith in the one God. Having in mind the problematic practices of the Corinthian community, such as eating the meat of animals sacrificed to idols (8:4.7; 10:25) and eating in idols' temples (8:10; 10,14-22), Paul reveals that the Corinthians have not yet acquired the new »mind of Christ« (cf. 2:16); at least not in practice. This is a key issue that Paul has already opened up at the very beginning of the letter (chs. 1–2). The wisdom of God does not reveal itself as a »wisdom of this age or of the rulers of this age« (2:6), but is proclaimed through »Christ crucified« (1:23). Christ is the sole foundation of the new Christian community (cf. 3:11) and also a foundation for their actions and desires. (Matjaž 2019, 930–933)

For the Corinthians, the separation between the spiritual (πνευματικός) and the fleshly (σάρκινος) (cf. 3:1) is fatal, since such thinking ultimately results in their slogan »all things are lawful« (10:23), and, finally, in their »liberty« (ἐξουσία) to attend temple feasts (8-9). They are obviously still influenced by the thinking of the pagan environment that »food is meant for the stomach and the stomach for food« (6:13). However, Paul does not allow any compromise with pagan cults, as this would lead to a conflict between ethics and faith. The faith in one God, »from whom are all things and for whom we exist«, from whom everything originates, does not allow a different valuation of the physical and the spiritual, and thus the separation of the material from the sphere of God. Through Christ, human bodies are also redeemed (8:6b). That is why these bodies are a »temple of the Holy Spirit« (6:19) and a key part of worship: »therefore glorify God in your body.« (6:20b) Participation in the pagan feasts (8:10; 10:14-22) is, therefore, idolatry: not because of the food itself (8:8), and not because of the idols, which do not even exist (8:4; 10:19), but because of the participants' unbelief. In what they sacrifice, they do not recognize the gift of God, and God as the origin of everything (8:7; 10:20). Knowledge – that idols do not exist and that »food will not bring us close to God« (8:8) – is not enough. This knowledge only »puffs up« (φουσιῶ) (8:1b) and cannot »build up« (10:23) either a relationship with God or a relationship with a human being. On the contrary, it ruins such relationships (cf. Gen 3; Num 11).

While, in 8:1-6, Paul presents the problem of idolatry in a subjective aspect (knowledge / love), he presents it in a Christological way in 10:1-6. (Merklein 2000, 240). Here, the situation in the Corinthian community is compared with the situation of Israel in the wilderness which Paul presents as typology, as a pre-image.

In v. 6, Paul says that the examples listed in vv. 1-5 occurred in order to serve as a lesson: »Now these things occurred as *examples* (τύποι) for us, so that we might not desire evil as they did«. The word Paul uses for ,examples', τύποι, provides the background for the concept of typology, the understanding that patterns found in persons, actions, events and institutions in the past can be expected to find correspondences in Gods future redemptive works. (Gopplet 1982, 17–20). »Typological interpretation goes back to the Old Testament and the way the prophets described God's postexilic redemption in terms of a second exodus.« (Ciampa and Rosner 2010, 453) Goppelt argues that Paul was the first to use these words for »the prefiguring of the future in prior history« (1982, 4). Goppelt understands Paul's point to be that, by his dealings with the first people of God, the forefathers (1 Cor 10:1), God reveals to the people of God what they may expect from him. (1982, 146). In vv. 1-4, Paul clearly wishes to establish a typological relationship between Israel (in the wilderness) and the Christian experience in Corinth. The typology mentioned is a restoration of the past, a retrospective interpretation by Paul which establishes a correspondence between the Corinthians' experience and that described in the Old Testament.¹⁰ However, Paul is not primarily concerned with the past but with the future; the Corinthians do not need a destructive experience similar to that of the Israelites.¹¹

In v. 7 (and the following verses), Paul connects bodily desires with idolatry, and, as a proof, reproduces the LXX of Exodus 32:6. This quotation proves that the Israelites committed idolatry. We must agree with Collier, who suggested that Num 11 was Paul's main text with Exod 32:6 being a supplementary one. Paul is not merely interested in idolatry in general but carefully chooses only references that mention *eating and drinking* – the behaviour that raised the issue of idolatry in Corinth (Ciampa and Rosner 2010, 457). As Hays suggests, Paul thus »links the

¹⁰ »Paul points to a variety of ways (all related to food and drink) in which different groups of Israelites offended God and brought his severe judgment on themselves. In each case, the judgment came about in a different way. Paul mentions three of these judgments: the thousands who died from the plague in Numbers 25 (v. 8); those who were killed by serpents in Numbers 21 (v. 9); and those who were killed by ,the Destroyer' in Num 21 (v. 10). God used a variety of methods, but, in each case, those who rebelled against him suffered utter destruction.« (Ciampa and Rosner 2010, 461)

¹¹ This may be illustrated by another Old Testament text containing the root 2 ,אֹהַב Sam 23:15. Here, David desired water (in Exod 15:24, the Israelites also complain owing to thirst). The desire (אֹהַב) in 2 Sam 23:15 expresses a physical need which must be interpreted as thirst, something which is confirmed by the root's pairing with the term מְצַדֵּק. When David's call for water (the object of desire) had been heard and the rebels had safely returned with the water, their leader unexpectedly decided to refrain from quenching his thirst. David believed that the water, which had put human lives at risk, could not be wasted for his own satisfaction. David compared the value of the water with the blood of heroes (2 Sam 23:17). The consumption of blood was strictly forbidden in Israel (cf. Lev 17:10-13; Deut 12:23-24), so David offered the water to God. By doing so, David did »what is right in the sight of the Lord« (cf. Deut 12:25) as he placed the Lord's will before personal desire, even before his own physical needs. When it comes to the satisfaction of primary needs, any effort to reach the desired object is only natural. But David fulfilled his desire by addressing a request to his companions who risked their lives to bring him water. This is also the reason why David – referring to the Lord – declined to drink the water and showed that the satisfaction of his bodily needs (desires) was not the highest principle of his actions. We can see here the same pattern as in Num 11 and Gen 3. First stage: a (natural) desire, i.e. the thirst for water. Second stage: David's deliberate and conscious refusal. Finally: the death treat: »If anyone of the house of Israel or of the aliens who reside among them eats any blood, I will set my face against that person who eats blood, and will cut that person off from the people.« (Lev 17:10)

present Corinthian dilemma /.../ to the larger and older story of Israel in the wilderness. This metaphorical act creates the imaginative framework within which Paul judges and invites his readers to judge the proper ethical response to the problem at hand.« (1989, 92) The text, then, serves as a warning for the Corinthians to avoid fulfilling a potential typological role by repeating the experience of Israel (Ciampa and Rosner 2010, 458). Ciampa and Rosner (2010, 460) argue that, in this and the previous verse, Paul connects desire and idolatry, suggesting that idolatry tends to follow from a lack of self-restraint with respect to the appetites of the stomach.

This assertion is confirmed in v. 9, for example: »We must not put Christ to the test, as some of them did, and were destroyed by serpents«. Here Paul is alluding to Num 21:5-6, where the Israelites are complaining about a lack of food and water. Interestingly enough, in this passage, we encounter once again the same pattern as in Num 11 (Ps 106; Gen 3). God indeed had ensured the Israelites' physical satisfaction, as the narrative(s) make(s) clear, but they are still complaining: »For there is no food and no water, and we detest this miserable food.« (Num 21:5) This verse is parallel to Num 11:6: »There is nothing at all but this manna to look at.« (11:6). Elsewhere in the Old Testament, such complaining is described as ,testing the Lord' (see Exod 17:2-3.7; Pss 78:18.41.56; 106:14) (Ciampa and Rosner 2010, 462). We thus suggest that, by recalling the wilderness story, Paul is trying to keep the Corinthians from responding inappropriately to ,restrictions' in the area of diet.

6. Conclusion

In 1 Corinthians 10:6, Paul recalls the events described in Num 11:4-34 (with its respective variants in Ps 106:14), using the expression ἐπεθύμησαν which is the Greek equivalent of the Hebrew אוה. The verbal form of the root אוה characterises the basic tendency for (self-) preservation, on the one hand, and the *equivalent* aspiration for God on the other. This means that longing for God and bodily needs are both described using the *same* terminology of existential attraction (cf. Mt 5:6). This desire, therefore, represents the highest religious meaning in the Old Testament, on the one hand (Strola 1999, 371); on the other hand, in texts relating to the tradition of the Israelites' journey in the wilderness, to which Paul refers in 1 Cor 10, the same desire marks the rejection of the Lord (Num 11:19-20). This desire must not become the sole criterion and goal of human life since »one does not live by bread alone« (Deut 8:3).

Without a doubt, in 1 Cor 10:6, Paul is alluding to this life force that is dictated by physical impulses rather than God's Word. If the desire for food of the Israelites' own choosing stands for rejection of the Lord in Num 11, then the desire for food sacrificed to idols in 1 Cor 10 *ipso facto* stands for the rejection of Christ. Like the Israelites in the wilderness, or Adam in Eden, the Corinthians are placing their bellies before God. Like Gen 3, therefore, in 1 Cor 10:6, Paul is addressing the

basic human temptation, to judge what is ‚good and evil‘ and the consequential behaviour on the basis of the ‚empty stomach‘, i.e. on the basis of physical desires.

In 1 Cor 10:6, by echoing the rebellion in Num 11, Paul wants to sum up the essence of sin. He does not understand desire as one sin amongst others but as a ‚God-like‘ sin, as a source of all the others. This outlook is supported by the Temptations of Jesus, a narrative which certainly recalls Israel’s temptation in the wilderness. In Matthew 4 and Luke 4, the first and, therefore, basic temptation is represented by hunger, i.e. the desire for food. Interestingly, Jesus answers by citing Deut 8:3: »One does not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of God«. Here, like Paul in Cor 10:6, Jesus is referring not only to the specific event in Israel’s history, i.e. the desire for the delicious food of Egypt in the wilderness, but, more broadly, to human arbitrariness, to ‚Adam’s sin‘, and the resulting rejection of God (Merklein 2000, 248)

References

- Brayford, Susan Ann.** 2007. *Genesis*. Septuagint Commentary Series. Leiden; Boston: Brill.
- Briggs, Charles Augustus, and Emilie Grace Briggs.** 1976. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Bultmann, Rudolf.** 1955. *Theology of the New Testament*. Vol. 1. Translated by K. Grobel. Scribner: New York.
- Büchsel, Friedrich.** 1967. *Épithymía, épithyméō*. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 3, 168–173. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.
- Ciampa, Roy E., and Brian S. Rosner.** 2006. The structure and argument of 1 Corinthians: A Biblical/Jewish approach. *New Testament Studies* 52:205–218. <https://doi.org/10.1017/s0028688506000129>
- . 2007. 1 Corinthians. In: Gregory K. Beale in Donald A. Carson, eds. *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 695–752. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2010. *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Collins, Raymond F.** 1999. *First Corinthians*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Fotopoulos, John.** 2003. *Food offered to idols in Roman Corinth: A social rhetorical reconsideration of 1 Corinthians 8:1-11:1*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gopplet, Leonhard.** 1982. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company
- Hays, Richard B.** 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale University Press: New Haven.
- Hübner, Hans.** 1981. *Épithyméō*. In: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. 2, 68–71. Stuttgart: Kohlhammer.
- Krašovec, Jože.** 1999. *Nagrada, kazni in odpuščanje: mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Svetopi-semska družba Slovenije.
- Lyonnet, Stanislaw.** 1962. »Tu ne convoiteras pas« (Rom. VII7). In: W. C. van Unnik, ed. *Neotestamentica et Patristica*, 157–165. Leiden: Brill
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Uporaba stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrost [The Use of the Old Testament in the Rhetorical Argumentation of the First Epistle to the Corinthians and its Importance for Understanding the Salvific Wisdom]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:923–935. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/matjaz>
- Merklein, Helmut.** 2000. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 5,1–11,1*. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7/2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Mauser, Ulrich.** 1972. *Gottesbild und Menschwerdung*. Beiträge zur historischen Theologie 43. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Räsänen, Heikki.** 1992. *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays*. Sheffield Academic Press: Sheffield.
- Schrage, Wolfgang.** 1995. *Der erste Brief an die Korinther*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Skralovnik, Samo.** 2016. The Meaning and Interpretation of Desire in the Tenth Command-

- ment. *Biblische Notizen: Beiträge zur exegetischen Diskussion*, no. 171:13–25.
- . 2016b. God's Desire in the Psalms: A Semantic Study of the hmd and 'wh Word Fields in Ps 68:17 and Ps 132:13-14. *Bogoslovna smotra* 86, no. 1:181–193.
- . 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, no. 2:273–284. <https://doi.org/10.1163/15685330-12341268>
- . 2019. The Use of Root hmd in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical Root hmd in Isaiah. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:909–921.
- Strola, Germana.** 1999. Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di Dio nella Bibbia Ebraica. *Rivista biblica* 47, no. 3:361–371.
- Stubbs, David Leon.** 2009. *Numbers*. SCM Theological Commentary on the Bible. London: SCM Press.
- Wilk, Florian.** 2019. Schriftauslegung als Bildungsvorgang im ersten Korintherbrief des Paulus - untersucht ausgehend von 1 Kor 4,6. V: Florian Wilk, ed. *Scriptural interpretation at the interface between education and religion*, 88–111. Leiden: Brill.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 519—536

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:05/2020

UDK/UDC: 27-23-475(091)

DOI: 10.34291/BV2020/03/Avsenik

© 2020 Avsenik Nabergoj, CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Izvori in strukture biblične pridige¹

Origins and Structures of Biblical Sermon

Povzetek: Prispevek raziskuje dolgo tradicijo žanra govorov v judovstvu in krščanstvu, ki temelji na osnovnem viru obeh religij, Svetem pismu, ter strukture biblične pridige. Posebno pozornost posveča krščanskim pridigarjem, ki jih v pisanju in posredovanju pridig vernikom vodijo njihov notranji glas poklicanosti, potreba ali celo notranja nujnost duhovne rasti ob branju in študiju svetopisemskih besedil ter ljubezen do poslušalcev v njihovi zunanji in osebni resničnosti – še posebej v njihovih preizkušnjah. Pridiganje, ki temelji na Svetem pismu, ima med vsemi vrstami govorništva poseben status, to pa od pridigarja zahteva tudi posebno odgovornost. Temelji namreč na veri, da Sveto pismo pričuje o razodetju enega samega Boga, ki je ljubezen in ki ljubezen do resnice zahteva tudi od svojih vernikov. Govornik mora Sveto pismo razlagati s tako zvestobo in občutljivostjo, da vernik po njem sliši Božji glas, ter hkrati s tankočutnostjo do sočloveka v sodobnem svetu. Veliko bogastvo svetopisemskih literarnih in retoričnih oblik pridigarjem omogoča izbiro med različnimi možnimi načini predstavitve vsebine in oblike v posredovanju teološke in duhovne resnice. Prispevek predstavlja tri osnovne pristope pridigarjev, ki se opirajo na svetopisemske odlomke – to je tematski, tekstualni in razlagalni pristop. Večjo pozornost namenja razlagalni obliki pridige, za katero se zavzema večina strokovnjakov na področju homiletike. V njej pridigar kar se da zvesto reproducira sporočilo svetopisemskega besedila in oznanja, kar uči besedilo. Prispevek posveča pozornost tudi dejstvu, da se pridigarji, ko skušajo razumeti zahtevnejša biblična besedila – še posebej tista, ki so polna paradoksov –, lahko znajdejo v zadregi. Med temeljnimi tipi zgradbe biblične pridige izpostavlja deklarativno, pragmatično, narativno, vizionarsko in integrativno, v katerih pridigarji povezujejo kognitivni in afektivni slog.

Ključne besede: pridiga, homilija, liturgija, poslanstvo, razlaga in aplikacija, kognitivni in afektivni učinki, oblike in slog pridig, pluralizem oblik, metafore in retorika

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Abstract: The paper examines the long tradition of the genre of speeches in Judaism and Christianity, which is based on the fundamental source of both religions, the Bible, and the structure of biblical preaching. Particular attention is given to Christian preachers, who, in writing and delivering sermons to believers, are guided by their inner voice of vocation, the need or even the inner necessity of spiritual growth when reading and studying biblical texts, and the love of the listeners in their external and personal reality, especially in their trials. Biblical preaching has a special status among all types of speakers, and also requires a special responsibility on the part of the preacher. It is based on the belief that the Bible testifies to the revelation of a single God who is love and who also requires the love of truth from his believers. The preacher must interpret the Bible with such fidelity and sensitivity that the believer hears the voice of God through him, and at the same time, with sensitivity towards his fellow man in the modern world. The great richness of biblical literary and rhetorical forms enables preachers to choose between different possible ways of presenting content and form in the transmission of theological and spiritual truth. The paper presents three basic approaches of preachers based on biblical passages, i. e., a thematic, textual, and expository approach. Greater attention is given to the expository form of preaching, which most experts in the field of homiletics advocate. In it, the preacher faithfully reproduces the message of the biblical text and preaches what the text teaches. The article also draws attention to the fact that it can be embarrassing for preachers to try to understand more complex biblical texts, especially those that are full of paradoxes. Among the most important formal types of biblical preaching, it presents declarative, pragmatic, narrative, visionary, and integrative sermons in which preachers combine a cognitive and affective styles.

Key words: sermon, homily, liturgy, mission, interpretation and application, cognitive and affective effects, forms and style of preaching, pluralism of forms, metaphors and rhetoric

1. Uvod

V tem prispevku iščemo odgovor na vprašanja: Kakšna je bila identiteta prvotne pridige in kakšno funkcijo je imela v starem Izraelu in pozneje v krščanstvu? Kakšna je identiteta sodobne krščanske pridige in kakšno vlogo ima v življenju vernikov ter v javnem življenju nasploh? Kako se v pridigah razkriva odnos piscev pridižnih besedil do vsebine in oblike svetopisemskih besedil, ko iščejo možnosti za aplikacijo na aktualne življenjske razmere? Kako pridigarji različnih slogov premagujejo vrzel med svetom svetopisemskega besedila in spremenjenimi okoliščinami našega sodobnega življenja? V iskanju odgovorov na ta vprašanja bomo posebej pozorni na literarne oblike svetopisemskih besedil, ki so za pisce pridig enako velik izziv kakor vprašanje njihove vsebine, ter na pluralizem oblik, ki so se uveljavile v sodobni pridižni praksi in v homiletiki.²

² Obširneje o slogovnih in retoričnih oblikah ter literarnih vrstah svetopisemskih besedil prim. Avsenik Nabergoj 2019. Naslov prispevka „Izvori in strukture biblične pridige“ ne pomeni, da beseda ‚izvori‘

Dolga tradicija žanra nagovorov in govorov v judovstvu in krščanstvu temelji na osnovnem viru obeh religij, Svetem pismu, ki vsebuje veliko bogastvo literarnih vrst in zvrsti (Allen 2005, 264–267). Za priznane pridigarje je skozi zgodovino značilna notranja potreba ali celo notranja nujnost, da svoje duhovne izkušnje preizkusijo ob branju in študiju svetoписemskih besedil – ter nato svoja spoznanja in občutke posredujejo poslušalcem. Veliko bogastvo svetoписemskih literarnih in retoričnih oblik pridigarjem v predstavitvi vsebine in oblike omogoča izbiro med različnimi možnimi pristopi. Najbolj uveljavljeni pristopi pridigarjev so v sodobni homiletiki deležni posebnih obravnav. Thomas G. Long v knjigi *Preaching and the Literary Forms of the Bible* (1989) poudarja, da bi v postopku priprave pridig ob vsebini morali bolj upoštevati tudi pomen literarnih oblik svetoписemskih besedil. To spoznanje argumentira takole:

»V človeškem komuniciranju se polni pomen ne ustvarja s posameznimi besedami, ki jih uporabljamo, niti s formalnimi vzorci, v katere so te besede razporejene, temveč s prepletanjem besed in vzorcev, ki jih doživlja bralec ali poslušalec. Pomen je produkt interakcije med besedami, postavljenimi v določene vzorce, in pričakovanji tistih, ki te besede slišijo ali berejo.« (Long 1989, 128)

Long poudarja, da lahko literarna oblika in dinamika svetoписemskih besedil spreminjata vrste pridig, ustvarjenih iz teh besedil – ne le zaradi vsebine besedil, ampak tudi zaradi načina, kako vsebino podajajo. Poudarja: »Literarna oblika in dinamika svetoписemskega besedila sta lahko in bi morala biti pomembna dejavnika pri pridigarjevi oceni razdalje med (svetoписemskim, op. avtorice) besedilom in pridigo.« (11) V svoji knjigi Long predstavi metodologijo za upoštevanje literarnih značilnosti svetoписemskih besedil v postopku nastajanja besedila do pridige, nato pa to metodologijo uporabi v ločenih poglavjih o pridiganju na podlagi psalmov, pregovorov, pripovedi, parabol (prispodob) in poslanic.

Vsaka izbira pristopa in sloga pridige od pridigarja zahteva, da izbrana svetoписemska besedila, na katera se opira, najprej celostno in temeljito prouči. Pri tem preverja možnosti aktualizacije svetoписemskega sporočila v sedanjih življenjskih razmerah in njegovo ustreznost za spoznavno in tudi čustveno-motivacijsko raven poslušalcev. Ljubezen do poslušalcev v njihovi osebni in družbeni resničnosti ga motivira v želji, da jim sporočilo Svetega pisma posreduje čim bolj avtentično ter jih tako prepriča o resničnosti in vrednosti sporočila. Pot do prepričanja je rast v

označuje le biblične izvore biblične pridige. Beseda vključuje tudi zgodovino biblične hermenevtike, kot so jo razvili cerkveni očetje v svojih homilijah, bibličnih komentarjih in drugih spisih, ki so že po osnovnem namenu oznanjevalni. Pomembna pa je tudi poznejša eksegetska tradicija. Pridigarji so imeli vedno dovolj svobode v iskanju analognih primerov iz judovske in krščanske literature in hermenevtike, ko so iskali možnosti aplikacije vsebin svetoписemskih besedil, ki so jih bodisi skladno z liturgičnim koledarjem bodisi glede na izzive posebnih priložnosti jemali za izhodišče svoje razlage – ta v pridigi samodejno kliče po iskanju možnosti za aplikacijo na okoliščine poslušalcev. Pregled bogate literature o pridiganju v judovstvu in v različnih veroizpovedih krščanstva kaže, da katoliških pridigarjev niso zavezovala samo svetoписemska besedila, temveč tudi izročilo in cerkveno učiteljstvo. Pomembno je poudariti tudi, da je drugi vatikanski cerkveni zbor postavil v središče pridiganja Sveto pismo, ne da bi s tem zmanjšal pomen izročila in cerkvenega učiteljstva.

spoznanju in v notranji izkušnji. Tako kot se je Beseda učlovečila v Svetem pismu, se lahko ob posredovanju pridigarja učloveči v poslušalcih.

2. Svetopisemska beseda o Božjih delih in razvoj homiletičnih vzorcev

Razvoj homiletičnih vzorcev v judovstvu in krščanstvu temelji na osnovnem viru obeh religij, Svetem pismu, ki pričuje o velikih Božjih delih v stvarjenju in zgodovini odrešenja v bogatem mnoštvu literarnih oblik (Long 1989; Allen 2005, 264–267; Kaiser Jr. 2007). V različnih literarnih vrstah in zvrsteh Stare in Nove zaveze odkrijemo veliko različnih oblik nagovorov in daljših govorov, med drugim tudi v diskurzih v obliki dialoga, kot npr. v Jobovi knjigi (govori Joba in njegovih prijateljev; Elihujevi govori v Job 31–37; dva Gospodova govora: 38,1–40,2; 40,6–41,26). Prav tako so znameniti slovesni govori v narativnem delu Stare zaveze: govor Jakobovega blagoslova (1 Mz 49,1–27; 5 Mz 33,1–34); ekstatični izrek prerokov in duhovnikov (5 Mz 1–11; Jer 7); poslovilni govor političnega voditelja (Joz 24,1–23); zunanjepolitični govor (2 Kr 18,17–37).³ Walter C. Kaiser je v svojem priročniku za pridiganje in poučevanje (2007) analiziral 10 besedil, ki povečujejo Božje veličastvo v obliki pripovedi s prvinaми nagovora poslušalcev ali v pesniški govorniški obliki: Iz 40,9–31; Dan 4,1–37; 4 Mz 20,1–13; Jer 32,1–44; Mih 7,11–20; Zah 4,1–14; Ps 139,1–18; Ezk 1,1–28; 1 Krn 29,6–19; Iz 6,1–13. Avtor ugotavlja, da ima vsako od teh besedil v zgradbi pripovedi ali nagovora neko ‚osrednjo točko‘ (*focal point*) oziroma ‚homiletično ključno besedo‘.

V Novi zavezi so znameniti Jezusovi govori v evangelijih, ki pa niso enotna besedila, ampak so v njih izposojeni posamezni reki in logioni.⁴ Med misijonsko dejavnostjo prvotne Cerkve so nastali govori v Apostolskih delih – te je sestavil Luka kot vzor misijonskih govorov poznejšega časa.

Pri sestavljanju pridig (homilij) so imele pomembno vlogo različne zbirke izrekov, znane tako v judovstvu kot tudi v krščanstvu. V starozaveznem judovskem okolju je bilo zelo pomembno sestavljanje zbirk izrekov prerokov – npr. zbirka *Izreki očetov* (hebr. *Pirke abot*), ki vsebuje izreke očetov od Mojzesa dalje in jo berejo pri judovskem bogoslužju. Najpomembnejša zbirka Gospodovih besed prvega krščanstva pa je zbirka Gospodovih besed ali t. i. logionski vir (Q).⁵ V njej najdemo besedila v več stalnih oblikah: kot modrostne izreke ali logione v ožjem

³ Pojem diskurza izhaja iz Saussura in njegovega naslednika Benvenista (1966, 1974): »[V] pripovedi, ki je ničelna stopnja izjavljanja, se zdi, da dogodki pripovedujejo sami zase; diskurz pa prav nasprotno predpostavlja govorca in poslušalca.« Gl. Pavis 1997, 131; prim. Saussure 1915; 1997; Benveniste 1966; 1974; 1988.

⁴ ‚Logioni‘ ali Božji izreki v obliki zapovedi ali obljube so v Stari zavezi namenjeni prerokom ali (po prerokih) ljudstvu; krščansko izročilo pozneje logione imenuje Jezusove besede – te skupaj s pripovedjo o Jezusu sestavljajo enega najstarejših in najpomembnejših delov sinoptičnega izročila, ki se je prenašal s preprostimi ponavljanjem.

⁵ Domnevajo, da je rekonstruiran iz skupnega izročila Mateja in Luka, ki naj bi ga neodvisno drug od drugega kot drugi vir uporabljala poleg Markovega evangelija. Prim. Grabner-Haider in Krašovec 1984, 422.

smislu (izražajo splošno življenjsko izkustvo); kot preroške in apokaliptične besede (npr. blagri, vzkliki: ‚gorje vam‘, besede groženj in opominov); kot besede postave in pravila za krščansko skupnost, ki oznanjajo Božjo voljo; v obliki ‚jaz-besed‘ (obrazec ‚jaz-sem‘), ki govorijo o Jezusovi usodi; v obliki prilik (te so še posebej značilne za oznanjevanje Božjega kraljestva); v obliki kratkih pripovedi; v obliki manjših dialogov (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 298). Med evangelisti je predvsem Matej izročilo logionov oblikoval v učinkovite govore. Oblike in vrste Jezusovih logionov, kot jih prepozna zgodovina oblik, so posamezni krajši izreki in obširnejše prilike. Med prvimi so bili še posebej razširjeni preroški izreki – opomini, grožnje in napovedi odrešenja; modrostni in apokaliptični izreki; eshatološke zapovedi; navodila učencem; izreki o Jezusovem odrešilnem pomenu (npr. napovedi trpljenja in vstajenja); izreki o Sinu človekovem in o Jezusovem prihodu; izreki vstalega in podobno. Gospodove besede so lahko povezane tudi z določeno pripovedjo – kot to zasledimo npr. v poučnih govorih – ali v obliki logionov v pripovedih, npr. v pripovedi o trpljenju.

Večina piscev in redaktorjev Stare zaveze v svojih govorih in nagovorih razlaga svoje videnje Božjega razodetja v stvarstvu, v zgodovini človeštva in še posebej v zgodovini Izraela. Nova zaveza pa je kot utemeljevanje nastopa Božjega kraljestva nastala na podlagi razlaganja Stare zaveze v luči Jezusove osebnosti in njegovega nauka (prim. Petrov govor v Apd 2,14-41). Jezus sam se je v nagovorih svojih učencev, farizejev in drugih opiral na besedila Stare zaveze in jih razlagal v luči razumevanja Božjega kraljestva, ki ‚ni od tega sveta‘.⁶ Prav tako so ravnali vsi pisci in redaktorji novozaveznih spisov in zgodnji cerkveni očetje, ki so sestavljali homilije na osnovi Stare zaveze. Najgloblji razlagalec Stare zaveze v utemeljevanju pomena Jezusove osebe in nauka je apostol Pavel (O’Leary, 2008).

Šele ko se je krščanstvo že močno razširilo po vsem rimskem cesarstvu, so cerkveni očetje poleg Stare zaveze za osnovo svojih homilij začeli uporabljati tudi Novo zavezo. Pozneje se je pozornost pridigarjev na Novo zavezo osredotočala tako zelo, da je Stara zaveza stopila v ozadje. Številni cerkveni očetje so s homilijami člane krščanske skupnosti uvajali v pomenske razsežnosti svetopisemskih besedil – zato homilije cerkvenih očetov veljajo kot eksegeza Svetega pisma v procesu poučevanja in vzgoje. Nekateri pa so homilije dopolnjevali še s komentarji svetopisemskih knjig. Drugi vatikanski cerkveni zbor (1963–1966) je dal odločilne spodbude za vračanje k svetopisemskim in patrističnim virom. Bogoslužje je reformiral tako, da se v lekcijah v ciklusu treh let zvrstijo vsa pomembnejša besedila Stare in Nove zaveze v njihovi notranji povezavi.⁷ Med sadove pokoncilske obnove lahko uvrščamo tudi intenzivno dejavnost prevajanja besedil cerkvenih očetov v sodobne jezike, zlasti angleščino: Avguštinovi komentarji k Jezusovemu govoru na gori s 17 pridigami na to temo (prev.

⁶ Maksimilijan Matjaž aktualizacijo Stare zaveze v Novi zavezi proučuje v okviru Prvega pisma Korinčanom in ugotavlja: »Pavel želi z uporabo bibličnih citatov in aluzij okrepiti in utemeljiti prepričljivost retorične in teološke argumentacije ter ji podeliti avtoriteto Božje besede.« (2019, 923)

⁷ Zdi se, da je uravnotežen odnos do Stare in Nove zaveze med drugim prepričal Johna Henryja Newmana, da je v Katoliški cerkvi prepoznal ‚resnično Kristusovo Cerkev‘. (Stetckevich 2016)

Kavanagh 1951); pridige papeža Leona Velikega iz 5. stoletja (prev. Freeland in Conway 1996) itd.

Misijonarski značaj Jezusovega nauka je razlog, da je zgodovina pridiganja v okviru celotne zgodovine Cerkve zelo bogata (Allen 1998; Buttrick 2000; Quicke 2005, 64–69).⁸ Svoje javno delovanje je Jezus začel s sporočilom: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo, spreobrnite se in verujte evangeliju!« (Mr 1,15)

Razmišljanje o pomenu Svetega pisma za judovstvo in krščanstvo ter prizadevanje za ustrezno uporabo svetopisemskih tem, motivov, likov in drugih načinov za izražanje resničnosti in resnice v Svetem pismu danes vključuje pomembne ekumenske razsežnosti, ki se odražajo tudi v homiletičnih pristopih. Zbornik razprav z naslovom *Preaching in Judaism and Christianity* (2008), ki so ga izdali Alexander Deeg, Walter Homolka in Heinz-Günter Schöttler, prinaša pomembne spodbude za vrednotenje skupnih judovskih in krščanskih virov, na katere so se judje in kristjani ob iskanju primernih pristopov v oznanjevanju opirali skozi stoletja od antike do sodobnosti. Judje so tako ustvarili bogastvo midrašev, cerkveni očetje pa so zapustili bogato zapuščino homilij o svetopisemskih knjigah. Judje in kristjani so tudi v srednjem veku in v moderni dobi ustvarili bogastvo pridig (homilij) in razlag različnih homiletičnih pristopov, ki predstavljajo pomembno izhodišče za medreligijski dialog.⁹ Za priznane pridigarje je skozi vso zgodovino značilno, da njihove identitete ne določa toliko pooblastilo Cerkve, kolikor zlasti njihova notranja potreba ali celo notranja nujnost, da svoje duhovne izkušnje preizkusijo ob branju in študiju svetopisemskih besedil ter svoja spoznanja in čutenja posredujejo ljudem.¹⁰

Vračanje k svetopisemskim in zgodnjekrščanskim virom v oznanjevanju evangelija spodbuja sodobno hermenevtiko, filozofijo in teologijo k intenzivnejšemu posvečanju vprašanjem o strukturi in vlogi svetopisemskih jezikov pri izražanju spoznanj in čustev. To je spodbudilo številne filozofe in teologe k proučevanju razmerja med jezikom metafizike in evangelija. Robert Petkovšek v svojem članku „Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija“ (2016) razlaga prednosti podobe Boga v jeziku evangelija v primerjavi s podobo Boga, ki v povezavi metafizike vzročnosti Boga razlaga kot najvišje bivajoče, »ki je nujno in nepogojeno«:

»V evangelijskem izročilu pa se Bog kaže kot brezmejna bližina, ki človekovo življenje nenehno spreobrača. Evangelijsko izročilo razume Boga v luči

⁸ Zgodovina Cerkve je zelo bogata s pridigarji visoke teološke in literarne kakovosti. Med najbolj znanimi je Avguštin; opiral se je na tista besedila iz Stare in Nove zaveze, ki zgodovino odrešenja opisujejo najbolj jasno in točno; gl. Schrama 1995; Chadwick 1996; Meconi 2014. Zelo pomenljivi so govori iz karolinške dobe (ohranjeni v Salzburgu), ker jasno kažejo, da se pridigarji vladarjem niso udinjali, ampak so jih odločno postavljali pred svetopisemsko zrcalo ideala o pravičnem vladarju, ki ravna z moralno odgovornostjo; prim. McCune 2009.

⁹ Na tem mestu velja izpostaviti tri študije, ki obravnavajo novejša prizadevanja za ustrezne pristope v pridiganju: Chappell 1930 (ponatis 2007); Edwards 2005; Pagitt 2005.

¹⁰ Janez Vodičar in Józef Stala v članku „Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti“ (2019) obravnava težavo sodobnega človeka, ki izgublja posluš za poklicanost. Kateheza poklicanost postavlja v ospredje, »saj klic ni le sredstvo poslanstva, ampak tudi povabilo k osebni rasti« (2019, 1095). Interakcija poslanstva in osebne rasti je v pridigi, ki je intenzivno sredstvo kateheze, bistvena postavka.

sestopa Boga v svet človeka in tostran vseh metafizičnih preračunavanj. Evangeljski Bog, mogočnost nemogočega, je klic: tistega, ki izreka njegovo ime, kliče k nemogočemu, k čudežnemu. Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.« (2016, 7)

Veliko bogastvo svetopisemskih literarnih in retoričnih oblik pridigarjem pri posredovanju spoznanj o ‚totalni besedi‘ evangelija omogoča izbiro med različnimi možnimi pristopi. Upoštevanje retoričnih in literarnih oblik je zelo pomembno zaradi njihove nenadomestljive vloge v posredovanju teološke in duhovne resnice. David Norton v knjigi *A History of the Bible as Literature* (1993) pomenljivo razlaga svoje razumevanje razmerja med vsebino in obliko:

»V Pavlovem stališču je potencial za zavrnitev estetskih kakovosti pri pisanju jasen, jasno pa je tudi, da je on dedič starozaveznega veselja v pesmi in da pozdravlja njeno lepoto, če je ta neločljiva od Božje lepote in resnice. Svetopisemska estetika torej ni odvisna od lastne kakovosti besed, temveč od teološke resnice, h kateri te vodijo, in od duhovne vrednosti, ki jo priključijo.« (14–15)

3. Definicija bibličnega pridiganja ter kognitivni in afektivni slog pridige

Pridiganje, ki temelji na Svetem pismu, ima med vsemi vrstami govorništva poseben status, ki od pridigarja zahteva prav posebno odgovornost. Ta temelji na veri, da Sveto pismo pričuje o razodetju enega samega Boga, ki je ljubezen in ki ljubezen do resnice zahteva tudi od svojih vernikov.¹¹ John Stott tako ‚biblično pridiganje‘ označuje z besedami: »Razlagati Sveto pismo pomeni odpreti navdihnjeno besedilo s tako zvestobo in občutljivostjo, da se sliši Božji glas in ga Njegovo ljudstvo uboga.« (Stott 2005, 24) Skupnosti vernikov tako v judovstvu kot tudi v krščanstvu verujejo, da je Sveto pismo (za jude le Stara zaveza) od Boga navdihnjeno besedilo – zato je prva obveznost pridigarja »zvestoba do svetopisemskega besedila« (26), druga obveznost pa je »občutljivost za moderni svet« (27).¹²

¹¹ Poglobljena zavest v sodobni homileti, da morajo pridige iskati navdih za oznanjevanje evangelija v analizi svetopisemskih besedil, je poseben odraz tako imenovane ‚nove evangelizacije‘ (Šegula 2018).

¹² Tadej Stegu v svojem članku „Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem“ (2016) ob primeru velikonočnega dogodka Jezusovega trpljenja in vstajenja izpostavi dobre razloge za celosten pristop k interpretaciji svetopisemskih besedil, pa tudi k iskanju ustreznih aplikacij v pridigah: »Pregled pridigarjskih osnutkov zadnjega desetletja pokaže, da je v homiliji na Slovenskem včasih še mogoče najti poudarjanje zgolj Kristusovega trpljenja in žrtve na križu, Kristusovemu vstajenju pa je v takšnih primerih pripisan le apologetični pomen kot potrdilo Kristusovega božanstva.« (2016, 393)

Osnovni pristopi pridigarjev, ki se opirajo na svetopisemske odlomke, so na splošno trije:

- 1) Prva možnost je, da poiščejo aktualno jedro svetopisemskega besedila, gre za t. i. *tematsko pridigo* (*topical sermon*). Tematska pridiga je tista, v kateri je izpostavljena tema.
- 2) Druga je t. i. *tekstualna pridiga* (*textual sermon*), to je pridiga, katere struktura ustreza ali sledi delom v tekstu; ukvarja se s kratkim tekstom, večinoma dolgim ne več kot 1–3 verze. Zvesto sledi besedam svetopisemskega besedila, stavek za stavkom. Ne izčrpa nujno pomena besedila, vendar se omejuje na njegov pomen. Iz nje izhaja tekstualno-tematsko sporočilo, to je takšno, v katerem je pridiga izražena tematsko, obravnavana pa tekstualno. Čeprav je tematska pridiga utemeljena na neki resnici Svetega pisma, pa se od tekstualne pridige razlikuje v tem, da tematska izraža resnico z besedami pridigarja, tekstualna pa prej z besedami iz Biblije.
- 3) Tretji pristop je t. i. *razlagalna pridiga* (*expository sermon*). Gre za tekstualno obravnavo daljšega odlomka Svetega pisma kot v tekstualni pridigi, pri čemer so glavni deli pridige vzeti iz svetopisemskega odlomka. Razlagalna pridiga razlaga daljši odlomek iz Svetega pisma ustrezno, urejeno in z namenom prepričati ljudi k odzivu in ukrepanju (prim. O'Donnell 1977: 29–43).

Bryan Chappel v svojem delu *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon*, standardnem priročniku na evangeličanskih seminarjih, tako razlikuje med osnovnimi pristopi pridig:

- 1) *tematska pridiga* jemlje svojo temo iz odlomka in izvaja svojo organiziranost iz narave teme bolj kot pa iz značilnosti (svetopisemskega) besedila;
- 2) *tekstualna pridiga* jemlje svojo temo in glavne poudarke iz idej v (svetopisemskem) besedilu, vendar razvoj teh glavnih idej prihaja iz virov, ki so zunaj neposrednega teksta;
- 3) *razlagalna pridiga* jemlje svojo temo, glavne poudarke in podpoudarke iz neposrednega svetopisemskega besedila (Chappel 2005).

Večina strokovnjakov na področju homiletike se zavzema za razlagalno obliko pridige – zanjo je značilno prizadevanje pridigarjev reproducirati sporočilo, obliko in vpliv svetopisemskega besedila točno po namenu, kot je očitno v izvorniku. Kenton C. Anderson tako meni: »Za opis pridiganja, ki je zvesto sporočilo, namenu in učinku ter morda celo obliki besedila, najraje uporabljam izraz *razlagalni* (*expository*). Z drugimi besedami, razlagalna pridiga ne potrebuje posebne oblike, ampak lahko sprejme več oblik, odvisno od zvrsti besedila in potreb poslušalcev. Skratka, razlagalna pridiga je tista, v kateri pridiga oznanja, kar uči besedilo.« (Anderson 2006, 35)

Zavest, da mora pridigar kar se da zvesto reproducirati sporočilo svetopisemskega besedila, v njem utrjuje čut odgovornosti. Prizadevati si mora za natančno branje izhodiščnega besedila, da se njegov pomen pred njim razkrije v polnosti. To mu omogoči, da vstopi v notranji svet duhovne izkušnje, ki prebujata ustvarjalnega duha, in za reprodukcijo pomena najde primerno obliko. Kot razlaga Haddon

W. Robinson, ‚biblična pridiga‘ pomeni »sporočanje nekega svetopisemskega koncepta, ki izhaja iz zgodovinskega, slovnicega in literarnega študija odlomka v njegovem kontekstu« (2001, 20). Ker je njen namen posredovanje resnice sporočila Svetega pisma, se zdi zahteva po natančni analizi besedila samoumevna. Prva stopnja je analiza besedila glede na čas in okoliščine nastanka, zgradbo in slog besedila in končno glede na druga podobna besedila v ožjem ali širšem kontekstu Svetega pisma. Le po tej poti je mogoče priti do zanesljivega odgovora na vprašanje, kaj besedilo lahko pomeni danes. Druga stopnja obsega slovnico, sintaktično, semantično in slogovno analizo. Pri tem notranja naravnost na sporočanje resnice pridigarju pomaga, da dojamе resnico, ki presega prostor in čas – s tem se tudi začne teološka analiza. Zadnji korak pa je homiletična analiza, se pravi iskanje možnosti aplikacije na okoliščine in potrebe sedanjega življenja (Kaiser 1981).

Pridigar po drugi strani lahko izhaja iz življenjske situacije poslušalcev, v kateri najde izzive in njihova vprašanja, za katera išče rešitve v analizi svetopisemskega besedila. Postopek poteka na naslednji način: predstavitev problema oziroma življenjske situacije poslušalcev; osvetlitev sedanje življenjske situacije (diagnoza); predlog rešitve, kot ga ponuja spoznanje sporočila svetopisemskega besedila; pogled v prihodnost (Anderson 2006, 81). Pridigar pri tem ne izhaja a priori iz vsebin svetopisemskega besedila, ampak iz uvida potreb in perspektive poslušalca; lahko pa postavi vprašanje, s katerim vzbudi zanimanje za iskanje odgovora oziroma rešitve. Pridigar poskuša prikazati sedanjo situacijo takšno, kot v resnici je, za odgovor na problem ali vprašanje pa uporabi določeno besedilo iz Svetega pisma: v svetopisemskem besedilu ne najde samo podobnosti glede situacije, temveč tudi neko teološko sporočilo. Z eksegezo, to je besedno in stvarno razlago svetopisemskega besedila, išče stik s situacijo poslušalca, da bi ga motiviral za premislek in odločitev, ki bo pomembna za sedanjost in prihodnost. Eksegetska in teološka refleksija pridigarju omogočata uvid v razsežnosti svetopisemskega sporočila in občutek, kako lahko poslušalec za svojo življenjsko situacijo najde oporo.

Različnost v izhodišču pridigarja glede življenjske situacije poslušalcev na eni strani in glede vsebin svetopisemskih besedil, ki jih jemlje za osnovo iskanja odgovorov na izzive, na drugi, pa ničesar ne spremeni pri prvi in drugi zahtevi: ‚zvestoba do svetopisemskega besedila‘ in ‚občutljivost za moderni svet‘. Veličina poslanstva pridigarja pri razlaganju Svetega pisma postavlja pred visoke strokovne zahteve. Aleksandra Bizjak je vprašanje vzajemnosti med razlago svetopisemskih besedil in njihovo aplikacijo zelo dobro opisala v strukturno-pomenski analizi na ključno izbranih petdesetih sodobnih slovenskih nedeljskih katoliških pridig.

Pri tem je s semantično analizo besedila izluščila pet za pridigo prepoznavnih enot: 1. uvod, 2. svetopisemski dogodek, 3. problem, 4. odziv in 5. sklep; »Ko govornik v uvodu ogovarja udeležence in napoveduje tematiko, umešča svoje govorno dejanje v stvarni in besedilni kontekst. V sklepu pa povzame vodilno misel in še zadnjič opozori poslušalce, kaj je treba storiti za utrjevanje vezi med Bogom in človekom tu in zdaj. Med sklepom in uvodom imamo tri jedrne enote: svetopisemski dogodek, problem in odziv.« (Bizjak 2005, 168) V nadaljevanju natančneje opisuje strukturo jedra:

Na eni strani imamo strukturno enoto svetopisemski dogodek, ki se tesno navezuje na svetopisemsko predlogo. Prinaša dogajalni izsek svetopisemskega sveta, v katerem poslušalci spremljajo svetopisemskega posameznika in njegovo odzivanje na probleme.

Na drugi strani sta strukturni enoti problem in odziv, katerih temeljna značilnost je usmeritev v sedanost. V strukturni enoti problem govornik prikazuje splošne probleme sodobnega posameznika, ki mu je Bog v svoji konkretni eksistenci skrit. Kako naj se posameznik odziva na božje sporočilo, pa govornik razkriva vernikom v strukturni enoti odziv. (168)¹³

Postopek analize strukturno-pomenske zgradbe pridige ponazarja s pridižnim besedilom iz Murske Sobote, predvajanim 1. 3. 1998 na TV Slovenija, in podobno zgradbo ugotavlja v vseh 50 obravnavanih pridigah:

»Žanrska strukturna zgradba analizirane pridige je dvodelna. Na eni strani je svetopisemski dogodek. Na drugi strani so strukturne enote, v katerih govornik verniku pokaže na svetopisemski izkušnji utemeljeno odzivanje na probleme. Žanrska strukturiranost pridige potrjuje, da se ta giblje v shemi svetopisemske podobe sveta, ki je utemeljena z naukom in zgodbami Svetega pisma, in sodobne slike sveta, ki šele s pogledom nazaj (na svetopisemsko podobo sveta) usmerja sodobnega človeka h krščanskemu življenju.« (168)¹⁴

Govornik se pogosto znajde v zadregi tako glede temeljnega razumevanja vsebin kot tudi glede možnosti aplikacije svetopisemskega besedila na sodobne razmere. Zahtevnost se pokaže že v razlagi pripovednih besedil, ki v Svetem pismu obeh zavez po obsegu prevladujejo. Pridigar mora prepoznati vrednost zgodb v sporočilu, ki je v tem, da samo pripovedovanje zgodb temelji na principu kontinuitete življenja. V celotnem kontekstu Svetega pisma to pomeni kontinuiteto Božjega razodetja, ki v vseh časih nagovarja ljudi v njihovih zgodovinskih in življenjskih situacijah. Temeljna vrednost svetopisemskih zgodb se najbolj jasno kaže v tem, da ne govorijo o nekem virtualnem, temveč o čisto realnem svetu, ki omogoča opazovanje življenjske in duhovne izkušnje ter spodbuja neposredne kognitivne in afektivne odzive. Fred Craddock pravi: »Večina moči v zgodbi je v njeni ustreznosti. Božja beseda je ustrezna. Zato je prileganje zgodbe Svetemu pismu izredno pomembno.« (2005, 493)

Govornik pa se znajde v posebej veliki preizkušnji, ko mora razlagati svetopisemska besedila, ki so polna paradoksov. Paradoksi so na videz kontradiktorne izjave, ki izražajo resničnost in resnico poudarjeno učinkovito. V teh primerih se postavlja vprašanje, ali se svetopisemski primeri paradoksnega izražanja življenjskih situacij in stanja duha svetopisemskih likov dajo aplicirati na vsako človekovo življenjsko izkušnjo – torej tudi današnjo. Richard P. Hansen navaja naslednje zna-

¹³ Aleksandra Bizjak je istega leta (2005) izdala monografijo *Pridiga kot žanr* in članek „Strukturalno-pomenska analiza pridige kot žanra“ v *Slavistični reviji*. Navedeni citat je iz članka v reviji.

¹⁴ V vseh 50 analiziranih pridigah Bizjakova ugotavlja enako zaporedje, v katerem preteklost utemeljuje sedanost, čeprav bi bilo zaporedje lahko tudi obratno – iz etične držbe sodobnega človeka bi pridigar razlagal pretekla čudežna dejanja.

čilne svetopisemske primere paradoksov: videnje nevidnih stvari; zmaga s popuščanjem; mirovanje pod jarmom; kraljevanje s služenjem; postati velik s tem, ko se postane majhen; povišanje ob ponižnosti; postati moder ob nespametnosti zaradi Kristusa; doseganje svobode ob suženjstvu; postati močan ob šibkosti; zmaga ob sprejemanju poraza; doseganje zmage ob hvaljenju s slabostmi; življenje ob umiranju (2005, 434). Job se mora v svoji nesreči, ko se bojuje s svojim bivanjskim položajem in se sprašuje po smislu življenja, v zavesti svoje majhnosti podvreči neizrekljivi Božji skrivnosti in osebno razrešiti teološko postavko, da je Bog hkrati popolnoma pravičen in popolnoma dober. V zvezi z Jezusovim naukom se lahko vprašamo, kakšne so pomenske razsežnosti Jezusovega reka: »Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10,39; 16,25; Mr 8,35; Lk 9,24) V to kategorijo paradoksa sodi tudi Jezusov rek, da bodo mnogi prvi zadnji in zadnji prvi (Mt 19; 20,16; Mr 10,31; Lk 13,30).

Svetopisemski preroki, modrostni pisatelji, Jesus in Pavel so pogosto namenoma uporabljali retoriko paradoksa, da bi v poslušalcih vzbudili občutek za neizrazne skrivnosti Boga, človeka in sveta. Richard P. Hansen se sprašuje: »Ali se zavedamo, da kristjani sedimo na glavni veni vseh skrivnosti? Bog, ki je popolnoma drugačen, vendar se milostno razodeva človeškim bitjem v Jezusu Kristusu, je neprekosljiva skrivnost veselja! Kako lahko povabimo sodobne ljudi, da se dotaknejo te skrivnosti in hkrati Boga predstavljamo kot odgovor na njihove potrebe?« (2005, 435)

Zgodovina pridigarske dejavnosti kaže, da so se pridigarji opirali na človekov pretanjeni čut za razumsko in čustveno dožemanje življenjske resničnosti. Moč racionalnosti človeku narekuje natančnost v dožemanju zakonitosti zunanje in notranje resničnosti, moč čustev pa mu razkriva čut za lepoto – zato dobra pridiga združuje kakovosti znanosti in umetnosti. Dober govornik natančno ocenjuje obstoječo življenjsko situacijo poslušalcev, da bi lahko čim učinkoviteje vzbudil čut za estetsko in moralno lepoto, ki poslušalca pritegne k dejavni odločitvi – dobra pridiga zato kaže organsko interakcijo med vsebino in obliko. Pridigar išče primeren način za nagovor poslušalca v njegovem intuitivnem čustvenem pričakovanju, poslušalec se samodejno odziva – izhajajoč iz celostnega dožemanja zunanje in notranje resnice, ki jo pridiga posreduje.

Ko pridigar dožame sporočilo svetopisemskega besedila in načelne možnosti aplikacije bodisi po deduktivni bodisi po induktivni metodi, pridigo samodejno oblikuje tako, da pri poslušalcih naleti na ustrezen odziv. Oblikovanje pridige lahko sledi ali predvsem kognitivni ali afektivni dojemljivosti človekovega duha – ali pa oboje organsko poveže. Pridiga mora v poslušalca prebuditi kognitivno in afektivno sposobnost dožemanja resničnosti. Velikokrat se izkaže, da pridiga daje uvid v dejstva, popolno analizo problema, pa poslušalca kljub temu ne nagovori, ker tehnična in racionalna popolnost ne vključujeta čustvene udeležbe govornika.

Človek po svoji biti ne potrebuje samo uvida v resničnost, temveč tudi v resnico. To še posebej velja ob soočanju z bolečino, ko je pomembno vprašanje, ali bolečino povzroča neobvladljiva ‚višja sila‘ ali hudobija človeških subjektov.

Čustvena odzivnost je povsem drugačna v enem ali v drugem primeru. V prvem primeru pridigar išče možnosti za utemeljitev smisla življenja v objektivno omejenem svetu, v drugem primeru pa gre za problem človekove morale. Ker v človekovem življenju navadno prevladujejo stiske zaradi krivic ter brezčutnosti posameznikov in skupnosti, si težko predstavljamo, da bi bila pridiga glede temeljnih etičnih vprašanj lahko nevtralna.

Kognitivni pristop v pridigi izkazuje težnjo po razlagi idej, naukov in predpisov.¹⁵ V razlagi svetopisemskih besedil pridigar razkriva zgodovinska dejstva, načela in verovanja. Haddon Robinson piše, da bi vsaka pridiga morala imeti neko ‚veliko idejo‘: »V idealnem primeru je vsaka pridiga razlaga, interpretacija ali aplikacija ene same prevladujoče ideje, ki jo podpirajo druge ideje.« (Robinson 2001, 33) Osnovni namen kognitivno naravnanih pridigarjev je torej poučevanje poslušalcev – njihova vloga je tako v bistvu vloga učiteljev. Naj bo njihov pristop deduktiven ali induktiven, želijo zagotoviti, da poslušalec dobi ustrezne informacije za pravilno razumevanje Boga ter odnosov v razmerju do Boga in do soljudi. John A. Broadus v svoji knjigi *On the Preparation and Delivery of Sermons* (1979) skladno s pogledi Aristotela in drugih antičnih grških retorikov zagovarja zahtevo po štirih med seboj povezanih lastnostih pridige: enotnost v vsebini in obliki; red v razmerju med deli; ustrezno razmerje med različnimi idejami; napredek v razvijanju osnovne ideje do vrhunca. Najpomembnejša naloga pridigarja je trud za doseganje enotnosti tako v vsebinskem kot oblikovnem pogledu: »Bodisi da gre za enotnost doktrinarne predloga bodisi zgodovinske osebe ali praktičnega oblikovanja, mora biti na neki način enotnost.« (Broadus 1979, 81)

Pričakovanje enotnosti govora na idejni in formalni ravni v novejšem času številni teoretiki homiletike dopolnjujejo z bolj pozitivnim vrednotenjem vloge čustev kot v preteklosti. Če se kognitivni pridigarji v pridigi osredotočajo na ideje, se afektivni pridigarji osredotočajo na izrazna sredstva, ki idejo ali sporočilo pomagajo podoživljati z intuitivno z rabo besed, metafor in podob, ki v poslušalcu vzbujajo religiozna čustva – kot so upanje, ljubezen, veselje, želja, žalost, hvaležnost, sočutje, navdušenje. Pridiganje s poudarkom na čustvenem nagovoru poslušalcev ima bogato zgodovino. Odlični pridigarji so si vedno prizadevali, da sporočila poslušalcem ne bi posredovali zgolj kot informacijo ali idejo, temveč kot utelešenje resnice svetopisemskega sporočila v zasnovi in čustveni aplikaciji predstavitve sporočila. Pridigar, ki se vloge čustev v posredovanju sporočila zaveda, se mora zato s sporočilom najprej čustveno celostno identificirati sam, ga ‚asimilirati‘ in posredovati tako avtentično, da v njegovi pridigi nič ne deluje umetno. Pri posredovanju sporočila poslušalcem si pogosto pomaga z rabo besed, podob in metafor – pa tudi telesnih gibov, mimike in gestikulacije –, ki življenjske situacije celostno utelešajo in služijo kot sredstvo poetične kakovosti pridige. Pomembni pa sta tudi ustrezna drža in obleka, ki skupaj z drugim pomagata vzpostaviti neposreden čustven stik s poslušalci in tako pri njih ustvariti čustveno izkušnjo sporočila.

¹⁵ Peterson 2003 v svoji knjigi odpira diskurz o človekovi kognitivni sposobnosti v razponu od mehanistične teorije do uvidov v človekove sposobnosti za duhovno komunikacijo z Bogom.

4. Poglavitni tipi zgradbe pridige med kognitivnim in afektivnim slogom pridige

Pregled znanih pridigarjev, ki so pridige sestavljali na osnovi svetopisemskih besedil, kaže, da temeljno zgradbo pridige določata zlasti dva dejavnika: spoznanje (*cognition*) in čustvovanje (*affection*). Po tem in nekaterih drugih kriterijih lahko opredelimo značilne oblike pridig: deklarativna pridiga; pragmatična pridiga; narativna pridiga, vizionarska pridiga in integrativna pridiga.

V deklarativni obliki pridige govornik, da doseže zanesljivo osnovo za aplikacijo na življenjsko situacijo poslušalcev, pri iskanju pomena svetopisemskih besedil uporablja deduktivno metodo. Poglavitni cilj ni vzbujanje čustev, temveč spoznavanje pomena besedil. Pri pragmatični obliki pridige pridigar prav tako zasleduje predvsem spoznavanje pomena svetopisemskih besedil, toda postopek ne poteka od nekega izhodiščnega besedila do aplikacije na življenjsko situacijo poslušalcev, pač pa obratno: govornik izhaja iz življenjske situacije poslušalcev in glede na naravo sedanjih izzivov za ponazoritev išče svetopisemska besedila, ki analogno prikazujejo življenjsko situacijo sedanjega poslušalca. V narativni obliki pridige govornik induktivno izhaja iz svetopisemskih zgodb, da bi s poslušalci dosegel čustveni stik. Pri vizionarski obliki pridige govornik izhaja iz močne vizije prihodnosti – in za ponazoritev po deduktivni metodi ter s čustvenim nabojem išče analogna besedila v Svetem pismu. Pri integrativnem tipu pridige pa govornik poskuša združiti dobre prakse vseh prej naštetih pristopov (Anderson 2006, 127–132).

Najbolj splošna in najbolj eksegetična oblika pridige je ‚deklarativna pridiga‘. Bistvo pristopa te vrste pridige je, da pridigar poslušalcem iz bogastva svojega poznavanja svetopisemskih besedil predstavi argumente za spoznanje (*cognition*) sporočila izbranega svetopisemskega besedila in njegovega pomena za poslušalca v njegovi življenjski situaciji. Ta vrsta pridige je praviloma razčlenjena v uvod, glavni del in sklep. V glavnem delu pridigar izbrano besedilo navadno predstavi v treh zaporednih korakih: razlaga besedila; ponazoritev (ilustracija) ob pomoči simbolov, metafor in analogij, ki jih besedilo morda vsebuje; aplikacija na sedanje življenjske okoliščine poslušalcev. Glavni del lahko vsebuje tudi več besedil, ki jih pridigar predstavi po opisanih korakih.¹⁶ Ker ta pristop od pridigarja zahteva linearno logično razvijanje argumentov v razlaganju pomena svetopisemskih besedil, se je za ta tip pridige udomačila tudi oznaka ‚razlagalna‘ (*expository*) pridiga. Samo po sebi se razume, da ta vrsta pridige od govornika zahteva zelo dobro poznavanje vsebine, okoliščin nastanka, literarnih in retoričnih značilnosti ter pomena svetopisemskih besedil. John MacArthur ml. meni:

»Če hoče pridigar odkriti napake svojih poslušalcev in če želi osvoboditi ljudi iz njihovih trdnjav nevednosti, prepričati njihovo vest, ustaviti njihova usta in izpolniti svojo odgovornost, da oznanja ves Božji načrt, mora biti

¹⁶ Pri tem velja omeniti, da pridigar nima vedno možnosti za svobodno izbiro besedil, ki jih bo v pridigi razlagal. Redne pridigarje nedeljskih, pa tudi dnevnih maš omejuje izbor besedil, ki je standarden za celotno cerkveno leto.

vešč Besede. To je edino orožje pridigarja – najmočnejši, dvorezni meč Besede, ki edini seka v globine duše in duha.« (1992, xiv)

„Pragmatični“ pristop v pripravi pridige označuje, da pridigar za izhodišče izbere neposredno relevantno življenjsko situacijo poslušalcev in nato v svetopisemskih besedilih išče osnovo za odgovore na aktualne izzive. Z induktivno-kognitivnim postopkom v kompleksni življenjski situaciji, ki poslušalce na različne načine zaposluje kot problem ali kot skrivnost, pridigar išče možnosti razreševanja skrivnosti v vsebinah svetopisemskih besedil. Avguštin in Anzelm sta ta pristop uveljavila v teološki metodi iskanja razumske razlage v luči vere. Od tod znani rek, da »vera išče razum« (*fides quaerens intellectum*). Skrivnosti so privlačne, svetopisemska besedila pa razkrivajo skrivnosti preprostih življenjskih danosti in najglobljih vprašanj z razvidnostjo, ki jo omogočajo fizične danosti sveta, življenjski slog ljudi in pričevanje osebnosti, poklicanih za posebne naloge. Ves napor je vložen v iskanje vsebin, primernih za aplikacijo na trenutne življenjske razmere. Kenton C. Anderson pravi: »Svetopisemsko in teološko znanje je dano tako, da bi lahko bolj ljubili, bili bolj resnični ali ravnali z večjo ponižnostjo. Znanje nikoli ni dano za svojo lastno intelektualno vrednost.« (2006, 167) Na tej osnovi Anderson tudi razlaga pomen pojma „pragmatična pridiga“: »Pridige bi torej morale biti pragmatične, kar pomeni, da bodo delovale tako, da bodo motivirale oprijemljive spremembe v nas.« (167)

„Narativna“ oblika pridige uporablja velik potencial zgodb, ki so za večino ljudi sugestivne in privlačne, vsebujejo veliko metafor in simbolov ter nagovarjajo človeška čustva. Prva naloga pridigarja, ki kot izhodišče za iskanje odgovorov na probleme in skrivnosti uporablja zgodbe, je identifikacija likov zgodb. Zgodba lahko temelji samo na pozitivnem ali negativnem liku ali na obeh. Glavni lik (protagonist) se pogosto sooča z nasprotnim likom (antagonist). Pomembno je tudi ugotavljanje zgodovinske ali življenjske situacije likov. Običajna zgradba ima zaporedje: predstavitev likov in njihovih okoliščin; pripoved o dogodkih, ki predstavijo kritično situacijo vse do nekega vrha; razplet, ki praviloma prinaša neko rešitev. Sveto pismo je bogat vir zgodb, primernih za prikaz kakega problema in iskanja rešitve. Steven Matthewson ugotavlja, da se »iskanje smisla v starozavезnem pripovednem besedilu vrti okoli štirih ključnih elementov, ki jih najdemo v vseh zgodbah: zasnova, liki, okoliščine in stališče« (Matthewson 2002, 43). Pridigar se v razlagi svetopisemske zgodbe sprašuje, kaj zgodba pomeni in v čem je njena resničnost oziroma resnica. Prizadeva si, da bi razrešil napetosti in našel osnovo za sporočilo upanja.

„Vizionarska“ pridiga izhaja iz narativnih in drugih oblik svetopisemskih prikazov resničnosti in resnice, ki po deduktivni poti močno nagovarjajo čustva poslušalcev. Pri oblikovanju tega tipa pridige so lahko v veliko pomoč upodobitve svetopisemskih prizorov v umetnosti – saj likovni umetnik tudi izhaja iz vizije nekega prizora in po deduktivni poti prihaja do končne upodobitve, ki je namenjena gledalcu/poslušalcu, da ga čustveno nagovori. Umetniška slika zato na pridigarja lahko deluje kot mogočna metafora. Kenton C. Anderson ugotavlja, da se vizionarski pridigarji osredotočajo na »skrivnost starega-novega pogleda na življenje«, in piše:

»V nasprotju s posvetnim postmodernizmom so ti pridigarji osredotočeni na metapripoved Svetega pisma. Njihova teologija izhaja iz celostnega branja Svetega pisma, ki je dovolj globoko, da spoštuje starodavne skrivnosti, vendar dovolj relevantno, da zadovolji sodobne potrebe. Njihova vera je zakoreninjena v resnici, enkrat za vselej predana svetnikom, a hkrati dovolj ponižna, da spoštuje občutek, da je ta Bog večji, kot ga lahko nadzorujemo ali zapiramo. To je eden od razlogov, da je umetniška metafora tako dragocena za takšne pridigarje. Pridigar ima tako kot umetnik dovolj veliko platno, da sprejme takšno širino, paleta, ki je dovolj raznolika, da lahko deluje s takšnimi subtilnostmi.« (2006, 221)

Calvin Miller v svoji knjigi *Preaching: The Art of Narrative Exposition* (2006) utemeljuje prednosti ‚vizionarskega‘ pristopa v pridiganju, ki združuje strast in očaranost ter je obenem ‚razlagalen‘ (*expository*). Za svoje stališče navaja dva temeljna argumenta: prvič dejstvo, da samo Sveto pismo za prikaz resničnosti razlago sporočila in nauka izvaja iz predhodnih zgodb, ki resničnost ali resnico ustrezno ponazarjajo; drugič dejstvo, da živimo v dobi vizualnih metod poučevanja in masovnih medijev. Ta pristop izkazuje še to prednost, da temelji na dialogu med razlagalcem zgodbe in poslušalcem, ki tako lahko vzpostavi osebni odnos z Bogom v interakciji kognitivnih in čustvenih danosti. Jezus sam je najbolj klasičen primer pripovedovalca zgodb, ki poslušalcu pomagajo vzpostaviti dialog na osebni ravni, ki ne omogoča samo intelektualnega spoznanja, ampak predvsem eksistencialni uvid v zakonitosti življenja v odnosih. Namesto da bi začel s konceptom, začne z zgodbo v obliki metafore, analogije ali prilike, ki jo pripoveduje tako, da po induktivni poti pride do pomembnega sklepa o življenjskem pomenu zgodbe. Zelo nazoren primer tega pristopa je prilika o usmiljenem Samarijanu (Lk 10,29-37). Ko neki učitelj postave Jezusa izzove z vprašanjem »Kdo je moj bližnji«, mu Jezus odgovori z zgodbo o človeku, ki je na poti iz Jeruzalema v Jeriho padel med razbojnike. Po pripovedi o različnih odzivih treh mimoidočih na izziv človeka v nesreči mu postavi vprašanje, ki omogoča ‚nauk‘ te zgodbe: bližnji človeku v nesreči je tisti, ki mu je izkazal usmiljenje.

Izraz ‚integrativna‘ pridiga označuje tisto vrsto pridig, ki »skuša ponuditi govor, združujoče vse primarne homiletične strukture. Integrativna pridiga je torej deduktivna in induktivna – lahko bi rekli, da je ‚abduktivna‘. »Integrativno pridiganje je tako kognitivno kot tudi afektivno.« (Anderson 2006, 235) Vodilo integrativne pridige je torej povezovanje logičnega argumenta, prepoznavanje skrivnosti v vsebinah pridige, aktualnost zgodb poslušalcev ter motivacijska vizija (242–257). Izhodišče je tehten, neovrgljiv argument iz osebnega življenja ali doživetja, ki vključuje skrivnost resničnosti in resnice, ker pridiga ni osredotočena na fenomenološko, temveč na transcendentno resničnost človeškega življenja. Osnovni argumenti so praktični, ne hipotetični – zato je integrativna pridiga spontan in edinstven dogodek, ki ga ni mogoče ustrezno dokumentirati.

Govornik se lahko osredotoči na kratke izreke, izjave ali zgodbe iz nabora svetopisemskih besedil ter za lažje doseganje učinka aplikacije doda analogne izreke

ali zgodbe iz sedanjega časa: »Integrativni pridigarji se bomo vključili v življenje poslušalca in se spopadali z vprašanji in osnovnimi skrivnostmi. Iskreni bomo glede svojih občutkov in resnični v svojem govoru. Naše pridiganje bo prepričljivo in ne abstraktno.« (248) Ker ključne izjave o resničnosti in resnici v Svetem pismu govorijo o skrivnosti življenja posameznikov in zaveznega ljudstva kot celote, pridigar v njih dobiva dovolj motivacije za iskanje analognih izjav, zgodb in pričevanj v sedanjem okolju poslušalcev. S tem, ko privzame njihova spoznanja, čustva in vizije, pričuje o njih v sedanjem poteku življenja tako, da aplikacija življenja v življenje vedno preseže domet abstraktnih resnic.

5. Sklep

Sveto pismo Stare in Nove zaveze je nastajalo kot nepretrgana interpretacija dojemanja Božjega razodetja v času delovanja pridigarjev in njihovih poslušalcev. V Stari zavezi prevladujejo pripovedna besedila v obliki zgodb in njihove razlage. Kombinacija zgodbe in njene razlage je še posebej značilna za prilike, ki so v Stari in Novi zavezi priljubljena zvrst. Preroški govori in govori v modrostni literaturi (Job itn.) so večinoma sestavljeni v pesniški obliki. V Novi zavezi je veliko nagovorov v vseh novozaveznih literarnih vrstah in zvrsteh: v evangelijih, Apostolskih delih, Pavlovih in pavlinjskih pismih ter v knjigi Razodetja. Celotna zgodovina pridiganja v Cerkvi temelji na veri, da je vse Sveto pismo navdihnjeno – in od tod sledi pričakovanje, da pridigar kar se da zvesto razlaga svetopisemska besedila ob upoštevanju notranje enotnosti med vsebino in obliko. Na osnovi analogije in univerzalnosti vrednot bodisi po deduktivni bodisi po induktivni poti v poslušalcih želi prebuditi občutek za aktualnost svetopisemskih besedil v njihovi sedanjí življenjski situaciji in jih pritegniti k poslušanju besede.

Pri raziskavah žanrske strukture krščanskih pridig imamo na voljo zelo velik nabor govorov in homilij iz vseh obdobij. Za proučevanje specifične vloge pridigarjev, ki imajo posredno ali neposredno pooblastilo, da avtentično razlagajo oblike, resničnost in resnico svetopisemskih besedil, je pomembna ugotovitev, da je večina njihovih svetopisemskih in posvetopisemskih nagovorov in daljših govorov po naravi razlagalnih (*expository*). V prispevku prepoznavamo dominantnost tega pristopa skozi zgodovino judovstva in krščanstva, hkrati pa priznavamo tudi določene prednosti, ki jih pri razlaganju svetopisemskih besedil kažejo drugi pristopi – v luči njihove sporočilnosti za današnje poslušalce in življenjske pogoje. Različni slogi pridig niso v konfliktu, ampak so komplementarni. Pregled številnih pridig, ki so ohranjene v zapisani obliki, kaže, da isti pridigarji v daljšem obdobju – na primer v celotnem liturgičnem ciklu treh let – pridige bolj ali manj celostno in izrazito gradijo na izbranih svetopisemskih besedilih.

Najbolj opazna značilnost Svetega pisma je raznolikost vsebin in literarnih besedil v proznih in poetičnih vrstah in zvrsteh. Zato je v oznanjevalnih postopkih ključnega pomena razlikovanje med vsebinami in vrstami sloga. Bogastvo vsebin in literarnih oblik pa je za pridigarja odlična priložnost, da v poskusih razlage be-

sedil in njihove aplikacije na aktualne življenjske okoliščine izostri čut za duhovno pretanjenost resničnosti in resnice, ki jo poslušalcem skuša posredovati.

Reference

- Allen, Pauline.** 1998. *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*. Leiden: Brill.
- Allen, David L.** 2005. Fundamentals of Genre: How Literary Form Affects the Interpretation of Scripture. V: Robinson in Larson 2005, 264–267.
- Anderson, Kenton C.** 2006. *Choosing to Preach: A Comprehensive Introduction to Sermon Options and Structures*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:855–875. <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Avsenik>
- Avguštin.** 1951. *Commentary on the Lord's Sermon on the Mount with Seventeen Related Sermons*. Prev. D. J. Kavanagh. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Benveniste, Émile.** 1966; 1974. *Problèmes de linguistique générale*. 2. Zv. Pariz: Gallimard.
- — —. 1988. *Problemi splošne lingvistike*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bizjak, Aleksandra.** 2005. Strukturno-pomenska analiza pridige kot žanra. *Slavistična revija* 53, št. 2:153–170.
- Bizjak Končar, Aleksandra.** 2005. *Pridiga kot žanr*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Broadus, John A.** 1979. *On the Preparation and Delivery of Sermons*. 4. izd. San Francisco, CA: Harper.
- Buttrick, David.** 2000. *Speaking Parables: A Homiletic Guide*. Louisville, KY: John Knox Press.
- Chadwick, Henry.** 1996. New Sermons of St. Augustine. *The Journal of Theological Studies* 47, št. 1:69–91.
- Chappell, Bryan.** 2005. *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Chappell, Clovis G.** 1930. *Sermons on Biblical Characters*. New York: Richard R. Smith.
- Craddock, Fred.** 2005. Preaching as Storytelling: How to Rely on Stories to Carry Spiritual Freight. V: Robinson in Larson 2005, 491–495.
- Deeg, Alexander, Walter Homolka in Heinz-Gunther Schötter, ur.** 2008. *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*. Berlin: De Gruyter.
- Edwards, J. Kent.** 2005. *Effective First-person Biblical Preaching: The Steps from Text to Narrative Sermon*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec, ur.** 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hansen, Richard P.** 2005. Making the Most of Biblical Paradoxes: They Offer a Refreshing and Deeper Alternative to 'How to' Sermons. V: Robinson in Larson 2005, 434–439.
- Kaiser Jr., Walter C.** 1981. *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching*. Grand Rapids, MI: Baker.
- — —. 2007. *The Majesty of God in the Old Testament: A Guide for Preaching and Teaching*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Leon Veliki.** 1996. *Sermons*. Prev. J. P. Freeland in A. J. Conway. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Long, Thomas G.** 1989. *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia: Fortress Press.
- MacArthur Jr., John.** 1992. *Rediscovering Expository Preaching: Balancing the Science and Art of Biblical Exposition*. Dallas: Word.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:923–935.
- Matthewson, Steven.** 2002. *The Art of Preaching Old Testament Narrative*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- McCune, James C.** 2009. The Sermons on the Virtues and Vices for Lay Potentates in the Carolingian Sermonary of Salzburg. *The Journal of Medieval Latin* 19:250–290. <https://doi.org/10.1484/J.JML.1.100552>
- Meconi, David Vincent.** 2014. Recapitulative Tropes in Augustine's Sermons. *New Blackfriars* 95, št. 1060:689–697. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12044>
- Miller, Calvin.** 2006. *Preaching: The Art of Narrative Exposition*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Norton, David.** 1993. *A History of the Bible as Literature*. Zv. 1, *From Antiquity to 1700*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Donnell, J. D.** 1977. *The Preacher and His Preaching*. Nashville: Randall House Publications.
- O'Leary, Joseph S.** 2008. Preaching Paul. *The Furrow* 59, št. 11:606–614.
- Pagitt, Doug.** 2005. *Preaching Re-imagined: The Role of the Sermon in Communities of Faith*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Pavis, Patrice.** 1997. *Gledališki slovar*. Ljubljana: Mestno gledališče ljubljansko.
- Peterson, Gregory.** 2003. *Minding God: Theology and the Cognitive Sciences*. Minneapolis, MI: Fortress Press.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Quicke, Michael.** 2005. History of Preaching: Assessing Today's Preaching in Light of History. V: Robinson in Larson 2005, 64–69.
- Robinson, Haddon, in Craig Brian Larson, ur.** 2005. *Art & Craft of Biblical Preaching: A Comprehensive Resource for Today's Communicators*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Saussure, Ferdinand de.** 1915. *Cours de linguistique générale*. Pariz: Payot.
- — —. 1997. *Tečaj splošne lingvistike*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Schrama, Martijn.** 1995. Prima lectio quae recitata est: The Liturgical Pericope in Light of Saint Augustine's Sermons. *Augustiniana* 45, št. 1/2:141–175.
- Stegu, Tadej.** 2016. Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:393–403.
- Stetckevich, Mikhail.** 2016. The Old Testament and Judaism in the Last Anglican Sermons of John Henry Newman. *Hebrew Studies* 57:201–224.
- Stott, John.** 2005. A Definition of Biblical Preaching. V: Robinson in Larson 2005, 24–29.
- Šegula, Andrej.** 2018. Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:451–459.
- Vodičar, Janez, in Józef Stala.** 2019. Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1087–1096. <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Vodicar>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 537—549

Besedilo prejeto/Received:04/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 811.163.6:929Slomšek A.M.

DOI: 10.34291/BV2020/03/Rezar

© 2020 Rezar, CC BY 4.0

Cvetka Rezar

Pomen Slomškovega pridižnega jezika za slovensko knjižno normo

The Meaning of Slomšek's Sermon Language for Slovenian Literary Norm

Povzetek: Prispevek obravnava konstruktivno vlogo Slomškovega pridižnega jezika pri oblikovanju enotnega slovenskega knjižnega jezika. Pri tem izhaja iz spoznanj, da se je slovenski knjižni jezik od Trubarja do Slomška normativno razvijal in oblikoval ob pridižnem jeziku. Pomen Slomškove vloge v tej kontinuiteti avtorica ugotavlja na podlagi glasoslovno-oblikoslovnih značilnosti jezika njegovih pridig, ki odražajo Slomška kot zagovornika poenotenja slovenskega jezika in so tesno povezane tudi z njegovimi teoretičnimi izhodišči, jezikovnim načrtovanjem ter splošnimi prizadevanji za slovenski jezik. Slomšek je namreč ohranjal jezikovno tradicijo, ljudski jezik, ki ga je nadgradil v trden knjižni sistem. Tako je pri izbiri jezikovnih različic zavestno sledil osrednjeslovenskemu tipu jezika, a ga obenem soočal z značilnostmi svojega jezikovnega prostora. Pri tem ni v celoti sprejemal niti Metelkovega središčnoslovenskega knjižnega sistema niti Dajnkovega vzhodnoštajerskega, temveč je sledil Murkovim jezikovnosistemskim rešitvam, ki so nakazovale pot sprejemanja novih oblik. Te je kot zagovornik poenotenja sprejemal v svoje pridige, čeprav še ne povsem dosledno. Slomšek je v svojih pridigah – ob njihovi versko-vzgojni vlogi – pomembno oblikoval in utrjeval knjižno normo. S slogovno dovršenostjo svojih pridig je izvirno zaznamoval tudi cerkveno govorništvo 19. stoletja, predvsem pa so bile njegove pridige učinkovito sredstvo kultiviranja slovenskega naroda in jezika.

Glavne besede: Anton Martin Slomšek, osrednjeslovenski knjižni jezik, vzhodnoslovenski knjižni jezik, pridige, jezikovna analiza, jezikovna norma, pridižni jezik

Abstract: The article deals with the constructive role of the language of sermons by Slovenian bishop Anton Martin Slomšek (1800–1862) in the formation of a unified Slovenian literary language. It stems from findings that Slovenian literary language from Trubar to Slomšek has normatively been developing and forming along with sermon language. The author establishes Slomšek's important role in this continuity on the basis of phonetic and morphologic features of his sermon language which show Slomšek as an advocate of the unification

of the Slovenian language and are also tightly bound to his theoretical bases, language planning and general efforts for the Slovenian language. Namely, Slomšek maintained linguistic tradition, people's language which he upgraded to a solid literary system. Thus, he consciously followed the Central Slovenian language in choosing linguistic variations and faced it with characteristics of his own language environment. In this regard, he did neither accept Franc Metelko's Central Slovenian literary system nor Peter Danjko's Eastern Styrian. Instead, he followed Anton Murko's systemic linguistic solutions showing the way of accepting new inflective forms which he, as an advocate of unification, accepted into his sermons, even though not consistently at that time. Apart from its religious and educational role, Slomšek's sermons have irreplaceably formed and reinforced literary norm. With its stylistic perfection he also permanently marked the 19th century church rhetoric and above all, his sermons have been an effective means of cultivating Slovene nation and language.

Key words: Anton Martin Slomšek, Central Slovenian literary language, Eastern Slovenian literary language, sermons, linguistic analysis, language norm, sermon language

1. Uvod

Potencialu, ki ga imajo pridige za slovenistične in druge raziskave, raziskovalci posvečajo manj pozornosti, kot bi glede na širši kulturni pomen, ki so ga imele v slovenskem zgodovinskem razvoju, pričakovali. Z vidika slovenskega jezikoslovja na to opozarja tudi Martina Orožen, ki pridigi pripisuje izredno pomembnost, saj je vse od pokristjanjevanja bistveni sestavni del verskega oznanjevanja v narodnem jeziku. Poleg tega je »pridiga najstarejši vzorec kulture govora in je skozi vso zgodovino versko-vzgojno in jezikovno ustvarjalno delovala na široke ljudske množice, ki jih je nenavadnost izražanja prevzemala« (Orožen 2010d, 459). Prispevek opozarja na ovrednotenje zlasti Slomškovih pridižnih besedil z vidika njihove konstruktivne vloge v razvoju slovenskega knjižnega jezika, pri čemer je treba upoštevati celotni razvojni vidik slovenske pridige od Trubarja do Slomška.

Kot trdno vpet v ta kontekst slovenske pridige je Slomšek v širši slovenski kulturni zavesti skoraj pozabljen in kot pridigar objektivno premalo vrednoten, čeprav ga že najpomembnejša življenjepisca (Kosar 2012; Kovačič 1934–1935) predstavljata kot izjemno osebnost tudi na tem področju. Morda se zdi ta njegova pridigarska dejavnost za slovenstvo manj pomembna in za znanstvenoraziskovalno obravnavo pre malo privlačna.¹ Vendar je njegova pridiga ne samo oznanjevalni, temveč tudi narodnozaveščevalni ter jezikovno-normativni in stilistični dosežek – z vidika tedanje dobe

¹ Gre za širšo problematiko slovenske literarne zgodovine, na kar opozarja Martina Orožen (2010b, 276–277; 2010b, 314–315). V novejšem času je raziskovanje Slomškove pridigarske dejavnosti nekoliko napredovalo – med drugim naj opozorimo na znanstvenokritično izdajo *Treh pridig o jeziku* in disertacijo Cvetke Rezar (2019) „Normativne in slogovne značilnosti Slomškovih pridig“.

celo presežek. Zato ima za slovenstvo v najširšem pomenu neprecenljiv pomen. Zaradi vzvišenosti Božje besede je Slomšek od pridigarjev pričakoval, da pridižno besedo podajajo v lepi jezikovni obliki, za kar si je v praksi prizadeval tudi sam.

2. Pomen pridižnega jezika do Slomška

2.1 Vpliv pridižnega jezika na osrednje- in vzhodnoslovenski knjižni jezik

Razvojni pregled glasoslovno-oblikoslovnih značilnosti pridižnega jezika od Trubarja do Slomška potrjuje,² da so se odločilni premiki v razvoju tedanjega knjižnega jezika oblikovali in potrjevali prav ob pridigi. Ta je veljala za javno učinkujočo uresničitev knjižnega jezika posameznih jezikovnih področij in ga oblikovala v sistemu. Na osrednjeslovenski knjižni jezik so med vidnejšimi pridigarji v slovenskem prostoru pomembneje vplivali predvsem Primož Trubar v protestantski dobi, Matija Kastelec, Janez Svetokriški, Rogerij Ljubljanski in Jernej Basar v baročni dobi³ oziroma dobi katoliške obnove,⁴ Ožbalt Gutsman (iz koroškega jezikovnega prostora), Marko Pohlin in Jurij Japelj v obdobju razsvetljenstva, Paškal Škrbinc in Friderik Irenej Baraga pa v obdobju purizma. Med pomembnejšimi pridigarji, ki so odločilno vplivali na vzhodnoslovenski knjižni jezik, pa so bili Anton Kreml, Jožef Borovnjak in Anton Martin Slomšek.

2.2 Pridižni jezik kot živ, govornjeni slovenski jezik

Pridigarji so imeli vseskozi neposreden, živ stik z jezikom svojih poslušalcev, ki so ga morali dobro poznati, če so želeli biti razumljivi najširšemu krogu ljudstva. Tako je bil pridižni jezik, kot ga izkazujejo pridige prej navedenih pridigarjev, živ, govornjeni slovenski jezik. V njem so se – po Trubarjevem vzoru normiranja osrednjeslovenskega knjižnega jezika – narečne značilnosti pokrajine združevale v kultiviran knjižni sistem. Jezikovne značilnosti pridižnega jezika potrjujejo, da so pridigarji od Trubarja do Slomška v pridižni jezik vnašali razlikovalne prvine svojega govornega okolja in jih nadnarečno združevali v knjižni sistem.

Trubarjev pridižni jezik izkazuje utemeljenost na dolenski osnovi z upoštevanjem takrat že nastajajočega središčnega ljubljanskega govora. Vezni člen med protestantsko knjižno tradicijo in baročnim pridigarstvom predstavlja jezik Kastelčevih nabožnih besedil,⁵ saj je normativno ohranjal protestantski knjižni jezik.

² Podrobnejši pregled jezikovnih značilnosti izbranega pridižnega korpusa glej v Rezar 2019, 18–98.

³ Med temi opozarjamo tudi na p. Antona Brešana, enega izmed frančiškanskih retorjev z izpričanim obsežnim opusom.

⁴ V tem obdobju bi bilo zanimivo omeniti še znamenitega ljubljanskega škofa Tomaža Hrena, vendar so njegove ohranjene pridige oziroma osnutki zanje v latinščini, zato jih v to raziskavo ni bilo mogoče vključiti – čeprav naj bi pridigal v domačem jeziku. Več o njih glej v Visočnik 2018, 849–851.

⁵ Pisno tradicijo so v dobi katoliške obnove oživljali in nadaljevali tudi lekcionarji, npr. *Evangelia inu lystvi* (1612) Janeza Čandka idr.

Temu je zavestno sledil tudi Svetokriški, a je v pridižni jezik že vnašal prvine rodnega zahodnoslovenskega govornega okolja z narečnimi vipavskimi značilnostmi – to potrjuje vpliv narečne razcepljenosti slovenskega jezika. Njegovi jezikovni normi je bil zelo soroden Rogerijev pridižni jezik, ki izkazuje sočasno stanje osrednjega (kranjskega) jezika z vidnejšim vplivom gorenjščine. V baročni dobi se je vpliv narečne razcepljenosti slovenskega jezika in ob tem prvini govornega jezika na protestantsko jezikovno izročilo izrazito stopnjeval z Basarjevim pridižnim jezikom, ki izkazuje odmik od protestantske knjižne tradicije in se približuje gorenjskim knjižnim prvini – te so bile pozneje uzakonjene s Kopitarjevo slovnico. V pridižnem jeziku so se tako odražale vedno večje razlike med osredneslovensko jezikovno normo Dalmatinove pisne tradicije in živo jezikovno rabo, kar se je v razsvetljenstvu še stopnjevalo. Pohlin je na primer v svoje pridižne prevode vnašal gorenjske razlikovalne prvine, ki so bile odraz tudi njegovih samovoljnih odločitev, ne pa razvojno utemeljenih teženj, in sočasne prvine ljubljanske mestne govorice. Na drugi strani sta tako Gutsman kot Slomšek v pridižni jezik vnašala koroške govorne prvine, Krempel in Slomšek oba vzhodnoštajerske, Borovnjak pa prekmurske.

V slovenskem pridižnem jeziku od 16. stoletja do sredine 19. stoletja se kaže na eni strani ohranjanje starega slovenskega knjižnega jezika, ki je svojo arhaičnost in kalkiranost skozi stoletja izgubljal, na drugi strani pa vse večji vpliv govornega jezika z odrazi različnih narečij, znotraj katerih so slovenski pridigarji živeli in delovali.

2.3 Pridižni jezik kot dokaz za obstoj pokrajinskih knjižnih različic

Pridigarji različnih pokrajinskih različic (kranjske, koroške, štajerske in prekmurske) v svojih pridigah izkazujejo pokrajinske glasoslovno-oblikoslovne jezikovne značilnosti, kar potrjuje, da je pridižni jezik tudi odraz pokrajinske jezikovne razcepljenosti slovenskega jezika.

V 18. stoletju sta se oblikovali vzhodnoštajerska in prekmurska knjižna različica, do izraza je prišla še koroška. Gutsman kot njen najpomembnejši predstavnik je v jeziku svojih nabožnih besedil oblikoval nadnarečno kultivirano podobo jezika koroškega jezikovnega prostora in se obenem vidno približeval osredneslovenskemu. Ta se je nato s pridižnimi zapisi gorenjskih pridigarjev normiral v osrednji tip knjižnega jezika, utemeljen na knjižni tradiciji kranjskega prostora. Pri tem je imel pomembno vlogo Japelj, saj je s svojimi pridigami vidno prenovil tradicionalno knjižno normo tako, da je vanjo vnašal nekatere žive gorenjske jezikovne prvine. Tako Gutsman kot Japelj sta si pomembno prizadevala za oblikovanje splošnoslovenskega knjižnega jezika. Utrjevanje knjižne norme je v pridižnem jeziku nadaljeval Škrbinc; v obdobju purizma⁶ pridižni jezik odseva njeno intenzivno prečiščevanje. To je vidno zlasti v jeziku Baragovih nabožnih besedil, ki izkazujejo normativno jezikovno dognanost in v tistem času nepreseženo prenovno (ljudskega) kranjskega knjižnega jezika (Orožen 2010c, 220).

⁶ Purizem je na Slovenskem zaznamoval čas od izdaje Kopitarjeve slovnice (1809) do uvedbe tako imenovanih novih oblik sredi 19. stoletja. Gre za jezikovno preobrazbo starega kranjskega knjižnega jezika v sodobnejši, govornemu jeziku bližji, a izvirnejši „kranjsko slovenski“ knjižni jezik.

Dvojnični razvoj knjižne norme (Jesenšek 2011, 234) potrjujejo pridige vzhodnoslovenskega jezikovnega prostora. Vzhodnoštajerski tip knjižne norme izkazuje Kremplov pridižni jezik, ki se je sicer zgledoval po starejših piscih osrednjeslovenskega prostora in njihove značilnosti prenašal v vzhodnoslovensko različico: tako je zavestno povezoval obe knjižni normi. Podobno se je osrednjemu tipu knjižnega jezika v svojih pridigah približeval tudi Borovnjak kot eden vidnejših pridigarjev prekmurske knjižne različice, ki pa je prav tako zagovarjal jezikovno združitev s središčem.

Zadnji v tej razvojni verigi, v kateri je pridižni jezik nosilec najpomembnejših razvojnih stopenj od prve knjižne uresničitve v 16. stoletju do knjižnega poenotenja sredi 19. stoletja, je Slomšek. V svojih pridigah je izhajal iz prečiščenega kranjskega jezika, v katerega je premišljeno vnašal razlikovalne prvine vzhodnoštajerske in koroške knjižne različice ter tako zavestno težil k poenotenju slovenske knjižne norme.

2.4 Pridižni jezik kot nadgradnja jezikovne tradicije s sodobnimi jezikovnimi dogajanjem

V pridižnem jeziku se je slovenska jezikovna tradicija nadgrajevala s sodobnimi jezikovnimi dogajanjem, to pa se je povezovalo v zanesljivo in trdno slovensko jezikovno normo ter predpis. S Kopitarjevim jezikovnim konceptom je prišlo do soočanja pisne tradicije z govorno podobo jezika. Pojavile so se težnje, da je treba izhajati iz izvirnih prvin živega jezika, torej iz ljudske osnove, in tuje skladenjsko-besediščne prvine nadomestiti z izvirnimi slovenskimi – če so te seveda zgodovinsko potrjene. Jezikoslovna analiza izbranih pridig je potrdila,⁷ da so se težnje purističnega obdobja v praksi začele uresničevati najprej v nabožnem slovstvu, predvsem v pridižnem jeziku – prav pridižni jezik je namreč z osvobajanjem od kalkov odločilno vodil k poenotenju in odpiral možnost širše jezikovne normativnosti. Slomškova pridiga je bila z besedilno-jezikovnega vidika pomemben člen puristične strukturne preobrazbe slovenskega knjižnega jezika.⁸ Ta je zajela vse takratne jezikovne zvrsti in se po živem jeziku približala izvirnejšim skladenjskim prvinam slovenskega jezika – ob tem je tudi pomembno utrjevala normiranje poenotene glasoslovno-oblikoslovne podobe knjižnega jezika.

3. Pomen Slomškovega pridižnega jezika

3.1 Slomškov pridižni jezik kot ljudski jezik

Slomšek je v svojem pridižnem jeziku ohranjal jezikovno tradicijo – ljudski jezik, ki ga je nadgradil v trden knjižni sistem. Zavedal se je njegove vrednosti tako pri nor-

⁷ Glej Rezar 2019, 68–98.

⁸ V Slomškovih pridigah izginjajo npr. glagolski kalki, kalkirane zveze s predlogoma *skozi* in *čez*, skladenjsko-besedotvorni in besediščni kalki ipd.

miranju enotnega knjižnega jezika kot tudi pri vzpostavljanju stika s preprostim prebivalstvom.⁹ Prepričan je bil, da je duhovnik pri svojem delu uspešen le, »če uči v ljudskem jeziku« (Ambrožič 2010, 30). Ljudski jezik mu ne pomeni ‚kmečkega‘ jezika, saj ni preprost in robot, ampak živ, kultiviran jezik večine (Jesenšek 2003, 674). Ciljno se je torej usmeril k jeziku ‚ljudstva‘ in se ni več zgledoval po starejših predhodnikih – zato je lahko k jezikovni tradiciji pristopil kritično in iz jezika zavestno izločal kalke, ki so se v jezikovnem razvoju ohranjali še iz protestantske knjižne tradicije (Orožen 1996, 104–110).

Živ ljudski jezik pri Slomšku potrjujejo tudi narečne značilnosti¹⁰ – zlasti štajerske in koroške. Ob natančni raziskavi posameznih pridig bi se verjetno izkazalo, da ima morda celo vsaka posamezna Slomškova pridiga kar več značilnosti jezikovnega prostora¹¹ in časa, v katerem je nastala (npr. koroški izraz *dro* najdemo predvsem v pridigi, ko je bil župnik v Vuzenici). Vendar večina teh značilnosti ostaja skupnih, saj je bil Slomšek vseskozi razpet med štajersko-koroški in osrednjeslovenski jezikovni prostor. Čeprav je po eni strani želel ostati jezikovno blizu svojim poslušalcem in je pri tem ohranjal njihove narečne glasoslovne različice, jih je po drugi strani zavestno vzgajal za enotno jezikovno normo in v svoje pridige vpletal nadnarečne oblike – tiste, ki jih je prepoznaval kot vseslovensko sprejemljive.

3.2 Slomšek kot zagovornik jezikovnega poenotenja

Slomšek je bil pomemben zagovornik poenotenja slovenskega jezika.¹² Ne le v teoretičnih izhodiščih, ki jih je kot misli o jeziku izrazil v pismih, pridigah, govorih in drugih delih,¹³ temveč tudi v jezikovni rabi je s pridigami izkazoval, da nasprotuje jezikovnemu partikularizmu, ki ga je prepoznaval npr. v Dajnkovih delih. Rešitve na oblikoslovni in glasoslovni ravnini njegovih pridig kažejo, da je zavestno sledil osrednjeslovenskemu tipu jezika in ga soočal z značilnostmi svojega jezikovnega prostora. V tem prizadevanju je bilo prelomno leto normiranja in uveljavljanja

⁹Slomškovo trdno vpetost v govorno podobo jezika potrjujejo npr. glasoslovno spremenjene oziroma reducirane slovnične oblike (*pred hudim navadam*) – ki jih Slomšek sicer ni rabil pogosto, saj je težil h knjižni rabi – in pestrost drugih narečnih in pokrajinskih različic (npr. oblika *danes* se pojavlja še v različicah *dans, dnes, dnež, dones, donj, denes*).

¹⁰ O narečnih značilnostih v Slomškovem jeziku glej v Zorko 2010.

¹¹ Taka je npr. pridiga *God noviga léta 1825* (hrani Nadškofjski arhiv Maribor pod signaturo IV-A-6), ki ima veliko koroških jezikovnih značilnosti, kar je Slomšek pojasnil v pripisu: *Pridiga eno mavo po koraŕhko per f: Duhu v' Zelovzi*; ali pa pridiga *Na binkofhtno nedélo. S: kerfhanŕka zerkuv isvelizhanŕka barka f: Duha* (signatura IV-A-9), v kateri je koroških značilnosti sicer manj, pa še te je Slomšek pozneje delno sam popravil (npr. *Bueh* → *Bog*, *pregriefhni fviét* → *pregrefhni fviét*).

¹² Na tem mestu je predstavljeno predvsem Slomškovo prizadevanje za poenotenje jezikovnih oblik, vendar se je Slomšek s svojimi jezikovnozdrževalnimi težnjami zelo zavzemal tudi za poenotenje črkopisa v abecedni vojni, ki se je takrat razmahnila tako v osrednjeslovenskem prostoru kot tudi po severovzhodnih slovenskih pokrajinah (Rajh 1991, 383–386).

¹³ Npr. »Skoz naše dežele tečejo Sava, Drava, Mura, Savinja, daleč so narazen, pa se nazadnje prijazno snidejo. Našim rekam bodimo tudi mi podobni; Slovenec je Kranjec, Slovenec Korošec, Slovenec kakor Štajerc, bratje smo drug drugemu. Po potu omike se približujemo drug drugemu in srečen čas, ko bode v jeziku slovstvena ena hiša, eden narod, eno slovenstvo, en govor!« (Slomšek 1821) Več v Rezar 2019, 115–121.

novih oblik.¹⁴ Takrat je Slomšek začel v jeziku svojih pridig zavestno zamenjevati stare oblike z novimi, čeprav jih v rabi še ni povsem dosledno utrdil. To potrjujejo spodaj naštetje pomembnejše jezikovne značilnosti njegovih pridig.

V orodniku ednine in dajalniku množine moškega in srednjega spola (velja povsod spodaj) je Slomšek nihal med tradicionalno osrednjeslovensko končnico *-am* (*pred altarjam*), ki jo je po Metelkovem zgledu uvrstil tudi v svojo slovnico, in vzhodnoslovensko *-om* (*nad sinom*). Zadnjo je pozneje v skladu z Murkovimi rešitvami približevanja vzhodnoslovenskih oblik osrednjeslovenskim prepoznal kot normativno sprejemljivejšo (poleg tega je bila etimološko utemeljena) in jo vse bolj uporabljal tudi v pridigah. V dajalniku in mestniku ednine je nihal med prevladujočo osrednjeslovensko končnico *-u* (*otroku*), ki jo je zagovarjal Metelko, in vzhodnoslovensko končnico *-i* (*ozheti*), ki jo je zagovarjal Dajnko, prednost pa ji je Slomšek dajal tudi v svoji slovnici; v takih primerih se kaže vpliv Slomškovega rodnega govornega okolja na njegovo jezikovno normo. V mestniku množine je nihal med prevladujočo končnico *-ih* (*po potih*), ki jo kot edino navaja v svoji slovnici, zagovarjala pa sta jo tudi Dajnko in Metelko, in redkejšo (ustrezno v ženskem spolu) obliko *-ah* (*po potah*), ki jo je prevzemal iz živega stika s štajerskim govornim okoljem. V orodniku množine je nihal med prevladujočo končnico *-i* (*pred otrozi*), *-ami* (*s' jeskami*), ki jo je v svoji slovnici postavljaj na prvo mesto, in reducirano *-mi* (*pred ljudmi*); njegova raba tako sledi Murkovim rešitvam. Preglas *o* v *e* za *c*, *j*, *č*, *ž*, *š* je uresničeval nedosledno (*poľufhavzov*, *poľufhavzev*) – vendar pa to vprašanje ni bilo urejeno niti v sočasnih slovnica.

V ženski sklanjatvi se nihanje oblik kaže pri samostalnikih na *-ev*, ki namesto ničte končnice v izhodiščni obliki prevzemajo *a*-jevsko končnico (*molitva*). Gre za tipične govorne oblike, ki so poznane tudi Dajniku, Metelku in Murku. V orodniku ednine se pojavlja še vzhodnoslovenska oblika *-oj* (*sa molitvijoj*), ki jo Slomšek navaja tudi v svoji slovnici, prav tako Murko. Sicer pa se izpričane končnice ženske sklanjatve večinoma ujemajo tako z njegovo slovnico kot drugimi sočasnimi slovnici.

V srednji sklanjatvi se kaže feminizacija nevter (*nebefe*) – pojav, ko se samostalniki srednjega spola sklanjajo po ženski sklanjatvi.

V pridevniški sklanjatvi za moški in srednji spol nove oblike še niso upošteevane, saj v roditeljskem in tožilnem ednine raba končnic niha: *-iga* (*hudiga*) in *-ega* (*svete-ga*), v dajalniku *-imu* (*greľfhnimu*) in *-emu* (*pravičnemu*) in v mestniku *-im* (*v'ľvetim*) in *-em* (*v posvetnem*). Osrednjeslovenske končnice *-iga/-imu/-im* prevladujejo v pridigah do leta 1850, čeprav se že pojavljajo posamezni primeri končnic *-ega/-emu/-em*, ki jih je Slomšek intuitivno prevzemal iz vzhodnoslovenskega prostora

¹⁴ Na nove oblike je začel opozarjati Matija Majer, Luka Svetec jih je prvi vpeljal v pisavo (1849), Anton Janežič pa jih je normativno uzakonil v svoji slovnici (1854, 1863). Sredi 19. stoletja so predstavljale najsprejemljivejšo možnost poenotenja prevladujoče kranjske in hkrati koroške ter vzhodnoštajerske pokrajinske knjižne različice na glasoslovno-oblikoslovnih ravlini. Nove oblike so bile: končnice *-om*, *-oma* namesto *-am*, *-ama*; *-ega*, *-emu*, *-em* namesto *-iga*, *-imu*, *-im*; ujemanje needninskih oblik pridevnika srednjega spola s samostalnikom; ujemanje pridevniškega primernika oziroma presežnika s samostalnikom v spolu; pripone *-nu*- druge glagolske vrste namesto pripone *-ni*-; veznik *da* namesto *de*.

kot normativno sprejemljivejše. Njihova raba pa vidno narašča po letu 1850, kar potrjuje, da je nove oblike sprejemal zavestno. Slomšek se je torej zavedal normativne sprejemljivosti obrobni oblik, čeprav se je v praksi nekoliko bolj zgledoval po oblikah iz središča.

Pridevniška končnica *-ej* (*svetej*) z deiktičnim *j* v dajalniku in mestniku ednine ženskega spola je bila značilnost koroškega jezikovnega prostora, kar potrjuje vpliv živih govornih okolij, v katerih je Slomšek deloval. V svoji slovnici jo je postavil celo na prvo mesto, medtem ko je pri Dajniku, Metelku in Murku ni zaslediti.

Pogosto se pojavlja neujemanje določila in odnosnice kot rezultat maskulinizacije (*lepi vefeli deza*) in feminizacije – zlasti drugi narečni pojav je značilen za štajerski jezikovni prostor. Namesto današnje knjižne končnice *-a* nastopa končnica *-e* iz ženske sklanjatve (*lepe mefta*), medtem ko v slovnici srednjepolsko končnico *-a* postavlja na prvo mesto. S tem se oddaljuje od Dajnka, ki ima feminizirane končnice, vendar Metelko in Murko ob teh opozarjata tudi na izvorno srednjepolsko končnico.

Stopnjevanje pridevnika je večinoma obrazilno s *-ši* (*hujših*), *-ji* (*-ji* → *i*) (*težje*, *veči*), *-ej(š)(i)* (*imenitnejši*). Opisno stopnjevanje je uresničeno predvsem z zastarelo predpono *nar-* (*nar imenitnej*) namesto (sicer splošne slovanske) novejše *naj-* (*najimenitnej*) – pogosto zapisano narazen. Členico *nar-* je z uvedbo novih oblik zamenjala *naj-*, danes pa je še ohranjena v narečju. Slomšek se je pri tej rabi vidno zgledoval po Metelku in Murku, ki imata *nar-/naj-*, kot ima v slovnici tudi sam, medtem ko je Dajnko zagovarjal le *naj-*. Pri primerniku in presežniku se uporabljajo tako posplošena moška končnica *-i* za vse tri spole (*nar svetejſhi*) kot tudi prvotne končnice *-i* (*nar lubſhi*) za moški in *-e* (*naj dražje*) za srednji spol ter ženska *-a* (*naj dražja*), ki je v slovenskem razvoju nadomestila prvotno končnico *-i*. Slomšek tu ni bil povsem dosleden, saj se posplošene oblike v pridigah pojavljajo še po sprejetju novih oblik. Dvojničnost, ki potrjuje Slomškovo široko jezikovno razgledanost, se kaže tudi v njegovi slovnici, kjer je sicer posplošene moške končnice postavil na prvo mesto. Pri taki rabi je nihal med Dajnkovo vzhodnoslovensko normo in Metelkovo osredneslovensko ter se približeval Murku, ki je po štajerskem vzoru dajal prednost ženskim razlikovalnim končnicam.

3.3 Normativnost Slomškovega pridižnega jezika v primerjavi s sočasnimi slovnici

Slomšek je sočasno jezikovno dogajanje na Slovenskem spremljal – in ga skušal tudi v praksi uresničevati, prav tako sooblikovati. Sledil je Kopitarjevemu kranjskemu knjižnemu sestavu in ga preobražal z upoštevanjem razlikovalnih prvin slovenskega jezikovnega obrobja (Orožen 1996, 104–107). Primerjalni pregled oblikoslovnih značilnosti potrjuje, da v celoti ni sprejemal niti Metelkovega središčno-slovenskega knjižnega sistema (ta je bil zanj sicer sprejemljivejši od Kopitarjevega, vendar je premalo upošteval razlikovalne jezikovne prvine nekranjskih knjižnih različic) niti Dajnkovega vzhodnoštajerskega, ki ga je ta poskušal normirati v svoji slovnici. Raje je sledil Murkovim jezikovnosistemskim rešitvam, ki so na podlagi

diahrono utemeljene variantnosti kompromisno nakazovale pot približevanja osrednjeslovenskemu knjižnemu jeziku, a z nekaterimi štajerskimi jezikovnimi posebnostmi in prizadevanjem za poenotenje knjižne norme s sprejemanjem novih oblik – v tem sta si bila z Murkom jezikovnonazorsko zelo blizu. Čeprav je pripravil tudi svojo slovnico *Inbegriff der slowenischen Sprache für Ingeborene*,¹⁵ ni slepo sledil ‚svojim‘ oblikam, temveč je znal jezikovne oblike intuitivno izbirati in uporabljati glede na sočasni jezikovni razvoj – kadar je to prepoznaval za normativno najboljšo rešitev predvsem z vidika jezikovnega poenotenja. Oddaljevanje od lastne slovnice hkrati tudi potrjuje, da je v njej vidno sledil Metelku, medtem ko je bil sam v splošni rabi bolj vezan na štajerski in koroški jezikovni prostor.

3.4 Slomškov jezikovni nazor

Slomškov nazor o jeziku¹⁶ je izrazito romantičen, kar je neposredno izražal zlasti v pridigah o jeziku, in narodnozdrževalen: prepoznaval je neločljivo povezanost med jezikom in narodom (en jezik – en narod). S tem je neposredno povezana njegova težnja po jezikovnem poenotenju, v kateri je videl pogoj za nacionalno združitev Slovencev v eni državi. Slomškov pogled na jezik je tudi pozitiven – znal je razumsko presoditi, kaj je dobro za slovenščino ne le v tistem času, ampak tudi za njen obstoj v prihodnosti. Ob mnogih takratnih težnjah se je zelo dobro zavedal elementov, ki obstoj jezika zagotavljajo dolgoročno, in tudi elementov, ki njegov razvoj zavirajo. Med temi zadnjimi je opozarjal zlasti na nevarnosti: (a) pokrajinske razcepljenosti, ki s svojo razlikovalnostjo ne vodi v narodno in jezikovno poenotenje, temveč v razdiralnost; (b) ilirističnih teženj, ki so spodbujale nastanek južnoslovanskega naroda in skupnega knjižnega jezika; (c) arhaizacije jezika, ki je nasprotovala sprejemanju elementov živega jezika v knjižno normo in tako onemogočala jezikovno preobrazbo oziroma jezikovni dinamizem. Slomškov jezikovni nazor je torej jasen in odločen ter trdno in zdravorazumsko vpet ne le v sočasne razmere, temveč tudi v sodobnost slovenskega jezika in naroda.

3.5 Slomškovo jezikovno načrtovanje

Pri jezikovnem načrtovanju,¹⁷ ki je izhajalo iz njegovih teoretičnih jezikovnih izhodišč, si je Slomšek kot velik zagovornik jezikovne enakopravnosti slovenščine z nemščino v takratni avstrijski skupni državi prizadeval za njeno uradno rabo v vseh socialno- in funkcijskozvrstnih položajih jezika (Jesenšek 2003, 671). Med drugim je to pomenilo, da bi bila slovenščina učni jezik v osnovni (nedeljski) šoli, v gimnaziji pa nemščina – a s posebnimi urami slovenskega jezika. S tem je skušal doseči, da bi se lahko slovenščina ob prevladujoči nemščini čim bolj normalno raz-

¹⁵ Hrani Univerzitetna knjižnica Maribor, rokopis pod signaturo Ms 167, prepis pa pod signaturo Ms 318.

¹⁶ Slomšek ni bil jezikoslovec, bil pa je skrben zapisovalec jezika, njegov ljubitelj in skrbnik – v marsičem celo razsodnik v vprašanih, ki so jih zapisovali njegovi predhodniki in sodobniki. K jezikovnim vprašanjem je pristopal zelo objektivno in razsodno, predvsem pa na podlagi dolgoletnih pedagoških izkušenj (Orožen 1996, 110).

¹⁷ Več o Slomškovem jezikovnem načrtovanju in njegovi jezikovni politiki, ki ne velja le za 19. stoletje, temveč v marsičem odkriva usodo slovenskega jezika in naroda tudi v sodobnem evropskem prostoru, glej v Rezar 2014. Na aktualnost Slomškove besede o jeziku v sodobnosti opozarja tudi Stanonik 2011, 557.

vijala in skladno s svojimi zmožnostmi iz ‚jezika za domačo rabo‘ prešla tudi v uradno življenje. Slomšek je preiščeno načrtoval mesto slovenščine ne le za svoj čas, ampak tudi za poznejša obdobja – njegov pogled na slovenščino je lahko v marsičem aktualen za sodobno jezikovno načrtovanje. Pomembno je vplival tudi na slog pisanja – z oblikovanjem teoretičnih izhodišč cerkvenega govorništva je v *Vajah cerkvene zgovornosti* opozoril na izvirne slovenske elemente jezikovnega oblikovanja.

4. Sklep

Knjižni jezik se je ob slovenski pridigi vidno oblikoval in učinkovito utrjeval v vseh zgodovinskih obdobjih, o čemer imamo več dokazov zlasti iz časa od normiranja knjižnega jezika v 16. stoletju do normiranja enotne knjižne norme sredi 19. stoletja. Pridige tako niso imele le versko-vzgojne vloge, temveč so bile tudi središče oblikovanja in utrjevanja knjižne norme. V tem kontekstu imajo Slomškove pridige izjemno pomembno vlogo. V njih se namreč kaže njegova odgovorna drža do slovenskega jezika, saj je upošteval tako jezikovna spoznanja kot normativna dognanja takratnega časa. V pridigah je uresničeval jezikovno normo, ki je bila najprimernejša ne le zgodovinsko in etimološko ter glede na sočasni jezikovni razvoj, temveč tudi z daljnosežnega vidika obstoja slovenščine v prihodnosti – poenotena za ves slovenski prostor. Zdravorazumsko je znal prepoznati nevarnosti takratnih partikularističnih jezikovnih stranpoti. Čeprav trdno zasidran v svojem štajerskem pokrajinskem jezikovnem prostoru in obenem v tesnem stiku z narečnimi govori (zlasti koroškimi, štajerskimi in panonskimi) svojih poslušalcev, je to znal preseči v sprejemanju in uresničevanju širše sprejemljivih jezikovnih pojavov. Zelo jasno in odločno je zagovarjal vse tisto, kar je prepoznaval kot najprimernejše za ves slovenski prostor tako narodnostno kot jezikovno (to je razumel kot neločljivo povezano). Z vidika norme tudi ni ustvarjal kakšnega svojega, individualističnega jezikovnega pogleda, ampak je v besedi in dejanju sledil temu, na kar so opozarjali že nekateri njegovi predhodniki (Kopitar, Primic) – iskanju in uresničevanju možnosti jezikovnega poenotenja za ves slovenski prostor. V tem izkazuje sicer še nekaj neenotnosti in mešanja jezikovnih oblik zlasti med osrednje- in vzhodno-slovenskimi različicami, kar pa je splošen odraz jezikovnega stanja v 19. stoletju, ki velja za normativno omahljivo.

Slomšku je bila pridiga – cerkveni govor učinkovito sredstvo kultiviranja slovenskega naroda in jezika, z njo je vzgajal svoje poslušalce v najširšem pomenu. Dvigoval je njihovo narodno in jezikovno zavest ter jim kazal, kako slovenska beseda lepo zveni, kako je lahko slovenski jezik sposoben vseh funkcijskih zvrsti, tudi uradnih, javnih govornih položajev – torej ni samo za domačo rabo. Slomšek je bil na tem področju edinstven – po njem namreč pridiga preide v svoje bolj osnovne oznanjevalne okvire. Vsak govorni položaj je izkoristil za kultiviranje slovenskega jezika. Pa ne le s pridigo, temveč s svojim vsestranskim prizadevanjem se je trudil različne generacije Slovencev jezikovno ozaveščati in jih z dobrimi knjigami učil slovensko razmišljati.

Z upoštevanjem stopnje jezikovnega razvoja tedanje dobe in glede na upovedalne dosežke takratnih ustvarjalcev je Slomšek kot pridigar nepresežen tako normativno kot tudi slogovno¹⁸ in trdno vgrajen v razvoj slovenskega knjižnega jezika, seveda pa je s tem izvirno zaznamoval cerkveno govorništvo 19. stoletja. Tako Slomšek ni bil le velika cerkvena osebnost, dober poznavalec človeka in časa, kulturno-zgodovinskih in družbeno-političnih razmer, temveč tudi velik mojster jezika in besede, Vse to je uresničeval v različnih zvrsteh, tako leposlovnih (priposednih in pesniških), nabožno-slovstvenih, publicističnih, strokovno-izobraževalnih kot tudi bogoslužno oznanjevalnih – v pridigi. Prav z njim se je pri problematiki literarnozvrstne opredelitve pridige potrdilo, da pridiga ni opis dogodka, temveč navdihnjeno oznanjevalno dejanje – po besedah Martine Orožen (2010č, 274) gre za »posebno, namembnostno versko oznanjevalno jezikovno zvrst, ki se ob soočanju evangeljske resnice z življenjsko danostjo trajno na novo govorno uresničuje in skozi vso našo jezikovno zgodovino sooblikuje kulturo govora v vsakem družbenem okolju. S tega vidika so Slomškove zasluge za našo kulturno zgodovino še posebej neprecenljive.«

Jezikovno in slogovno dovršene Slomškove pridige so imele torej namen dosegati takratno slovensko ljudstvo najširšega sloja. Zato ni dvoma, da so ga ne le versko vzgajale, temveč tudi jezikovno-kulturno ozaveščale in oblikovale, predvsem pa so mu bile zgled kultivirane podobe maternega jezika.

Zaključimo lahko, da bi v slovenskem prostoru težko prišlo do jezikovnega poenotenja in morda bi slovenski jezik še danes ostal nepoenoten, na ravni pokrajinskih različic, če ne bi bilo razvoja pridižnega jezika. S tem lahko končno potrdimo tudi, da je v obravnavanem zgodovinskem razvojnem loku ključno vlogo imela Cerkev – ob oblikovanju najrazličnejših nabožnih besedil, med njimi zlasti pridig, je vodila razvoj jezika pri nas in skrbela za njegovo ohranjanje,¹⁹ z nedeljskimi šolami pa poskrbela za osnovno izobrazbo, ki jo je potreboval človek na slovenski zemlji.

Kratici

UKM – Univerzitetna knjižnica Maribor.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.

¹⁸ Slomškov pridižni opus čaka še temeljita raziskava s slogovnega vidika. Nekaj drobcev nakazujeta raziskavi Rezar 2012 in 2015, ki potrjujeta slogovno dovršenost Slomškovih pridig in njihovo oblikovanost po zahtevnih literarnoestetskih merilih. Ena izmed obravnavanih pridig je Slomškova pridiga ob novi maši Jakoba Stepišnika (glej tudi Škafar 2010, 36–37), ki potrjuje Slomškove ubeseditvene kakovosti, s katerimi se je znal primerno približati različnim naslovnikom, predvsem pa je izvirno prispeval h kulturi umetniškega izražanja in pridigo povzdignil na raven literarne zvrsti. Tega slovenska literarna zgodovina še ni ovrednotila, Martina Orožen pa poudarja: kar je dal visoki umetnostni poziciji Prešeren, je dal Slomšek drugim zvrstem, zlasti pridigi (Orožen 1996, 105).

¹⁹ To velja ne le za slovensko preteklost, temveč tudi za sodobnost, zlasti na področju slovenskih manjšin. Glej npr. raziskavo Munda Hirnök, Medvešek 2017 o vlogi Cerkve pri ohranjanju slovenščine v Porabju.

Reference

Viri

- Slomšek, Anton Martin.** 1821 [?]. *Inbegriff der slowenischen Sprache für Ingeborene*. Rokopis. UKM, signatura Ms 167. Prepis, UKM, signatura Ms 318.
- . 1821. *Napeljavni govor k Slovenskimu zboru 1821*. Rokopis. UKM, signatura Ms 11.
- . 1825. *K' keršhanfkimu govorjenju nagovor*. Rokopis. NŠAM, signatura IV-A-14.
- . 1828. *Na VII. nedelo po Binkujhtih. Od sakr. f. Sakona*. Rokopis. NŠAM, signatura IV-A-42.
- . 1829a. *Na I. nedelo p. Jf. 3 kraljih. Od dolshnoft otrok ino mladenzhov*. Rokopis. NŠAM, signatura IV-B-122.
- . 1829b. *Jesik zhlovejtki dvojna shila Dobriga ino hudiga napravila*. Rokopis. NŠAM, signatura IV-B-130.
- . 1836; 1840; 1846. *Moli ino Delaj! Pridiga sa kmete*. Rokopis. NŠAM, signatura VI-14.
- . 1838. *Pridiga per novi novi mafshi zheftivredniga, vijokouzheniga gojspoda Jakoba Stepijhnika. V' Zeli 19ga velikiga Jerpana 1838. Mafhnik angel boshji ino namefntnik Kriftufov*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-1.
- . 1840a. *Pofjedno nedelo po bink. Od otrok flabe reje*. Rokopis. NŠAM, signatura IX-15.
- . 1840b. *Tretjo nedelo po binkujhtih. Podoba Jesufoviga ferza*. Rokopis. NŠAM, signatura XVIII-C-18.
- . 1844. *Pridiga sa flogarje. II. Nedelo po fs. 3 kraljah*. Naŕhe shivljenje popotvanje. Rokopis. NŠAM, signatura IX-30.
- . 1847a. *Keršanska Beseda o posvečenju Celskiga opata Vodušek Matijeta*. Rokopis. NŠAM, signatura XIII-D-3.
- . 1847b. *Pozdrava noviga Pastirja*. Rokopis. NŠAM, signatura XIII-D-3.
- . 1849 [1838]. *Dolžnost svoj jezik spoštovati. Drobtnice 4:3–11*. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-AMQTVK7M> (prijeto 7. 9. 2018).
- . 1851. *Ponkve častit spomin cerkve posvečenja in novih zvonov blagoslovenja*. Rokopis. Župnijski urad na Ponikvi.
- . 1852. *Keršanska Beseda o pozdravljenju častitih bratov misjonarjev pri sv. Jožefu v Celji*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-51.
- . 1859. *Nagovor o povzdigi častitnega korarja Glazer Marka*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-50.
- . 1860. *Keršanska Beseda o ponovljenju farne cerkve Marije Matere usmiljenja pri Slovenski*

- predmestni fari v Marburzi. Maria mati usmiljenja*. Rokopis. NŠAM, signatura XIII-D-5.
- . 1861a. *Perva postna pridga. Jezus vinska Terta svoji cerkvi*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-25.
- . 1861b. *Druga postna pridga. Od vinogradnikov*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-26.
- . 1861c. *Tretja postna pridga. Za družino*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-27.
- . 1861č. *Četerta postna pridga. Za stariše in gospodarjev*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-28.
- . 1861d. *Peta postna pridga. Za sine in hčere*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-29.
- . 1861e. *Šesta postna pridga. Kako se h Kristusu poverniti*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-30.
- . 1861f. *Sedma postna pridga. Kako z Kristusom veliko noč obhajati*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-31.
- . 1861g. *Kratko vodilo za malo in veliko ,berilo'. Blagim učiteljem dober svet. Drobtnice 15:275–287*.
- . 1862a. *Vaje cerkvene zgovornosti. Drobtnice 16:3–46*.
- . 1862b. *Poduk za berače. Drobtnice 16:47–55*.
- . 1862 [?]. *Poduk za berače. Keršanski nauk za Berače*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-48.
- . 2007. *Tri pridige o jeziku*. Elektronska znanstvenokritična izdaja. Ljubljana: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU. <http://nl.ijs.si/e-zrc/slomsek/html/slomsek.html#TOC> (prijeto 28. julija 2018).
- . [s.a.]. *Zakaj sim stvarjen*. Rokopis. NŠAM, signatura XVI-42.

Druge reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2010. *Stepišnikov teološki študij. Bogoslovni vestnik 70, št. 1:25–35*.
- Jesenšek, Marko.** 2003. *Slomškov jezikovni nazor in slog*. V: Ada Vidovič Muha, ur. *Slovenski knjižni jezik – aktualna vprašanja in zgodovinske izkušnje: ob 450-letnici izida prve slovenske knjige*, 669–682. Obdobja 20. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete.
- . 2011. *Osrednje in vzhodnoslovenski knjižni jezik – med alpsko in panonsko slovenščino*. V: Marko Jesenšek, ur. *Globinska moč besede: red. prof. dr. Martini Orožen ob 80-letnici*, 234–250. Zora 80. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta.

- Kosar, Fr.[anc].** 2012. *Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kovačič, Franc.** 1934–1935. *Služabnik božji Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. 2 zv. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Munda Hirnök, Katalin, in Mojca Medvešek.** 2017. Vloga Katoliške cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju v preteklosti in danes. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:717–728.
- Orožen, Martina.** 1996. Teoretični in praktični jezikovni nazori Slomška. V: *Oblikovanje enotnega slovenskega knjižnega jezika v 19. stoletju*, 103–119. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- . 2010a. *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika*. Zora 74. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete.
- . 2010b. Marko Pohlin – oblikovalec oznanjevalnih besedil v obdobju razsvetljenstva. V: Orožen 2010a, 166–195.
- . 2010c. Baragova vzgoja duhovnosti ob življenju svetnikov. V: Orožen 2010a, 220–239.
- . 2010č. Govorne prvine v jeziku Slomškove pridige kot besedilna novost nabožnega slovtva purističnega obdobja. V: Orožen 2010a, 257–274.
- . 2010d. *Pridige v knjižni prekmurščini*. V: Orožen 2010a, 459–469.
- Rajh, Bernard.** 1991. Slomšek in slovenska abecedna vojna v prvi polovici 19. stoletja. V: Avguštin Lah, ur. *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija*, 383–386. Maribor: Škofijski ordinariat; Celje: Mohorjeva družba.
- Rezar, Cvetka.** 2012. Slogovne značilnosti dveh Slomškovih pridig: Poduk za berače in Keršanska beseda per novi maši častivrednega gospoda Stepišnika Jakoba. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 83, št. 4:84–101.
- . 2014. Zаметki jezikovne politike pri Antonu Martinu Slomšku. V: Marko Jesenšek, ur. *Slovenski jezik na stičišču več kultur*, 45–69. Zora 102. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti.
- . 2015. Jezikovno-stilne značilnosti Slomškove pridige Od keršanske zloge ino edinosti u veri. *Edinost in dialog* 70, št. 1/2:123–134.
- . 2019. Normativne in slogovne značilnosti Slomškovih pridig. Doktorska disertacija. Maribor: Filozofska fakulteta.
- Stanonik, Marija.** 2011. Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:553–566.
- Škafer, Vinko.** 2010. Slomšek in Stepišnik. *Bogoslovni vestnik* 70, št. 1:35–44.
- Visočnik, Julijana.** 2018. Kvintilijanova Šola govorništvа in pridiganje škofa Tomaža Hrena. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:841–853.
- Zorko, Zinka.** 2010. Dialektizmi v delu Antona Martina Slomška (Tri pridige o jeziku). *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 10, št. 2/3:609–622.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu z zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanjost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanjosti«. Tretji del ponuja »Podarjene sadove«, ki so jih ob jubileju poklonili nekateri pomembni teologi iz tujine, ki so povezani z našo fakulteto (zaslužni papež Benedikt XVI., Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Bruno Forte, Marino Qualizza in Marko I. Rupnik).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 476 str. ISBN 978-961-6844-81-9, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 551—564

Besedilo prejeto/Received:02/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 27-36

DOI: 10.34291/BV2020/03/Brugarolas

© 2020 Brugarolas, CC BY 4.0

Miguel Brugarolas

God's Sanctity, Human Frailty and the Shape of Christian Vocation

Božja svetost, človeška krhkost in oblika krščanske poklicanosti

Abstract: The lives of the saints are a true ‚hagiophany‘. Through them »God vividly manifests His presence and His face to men« (LG 50). This paper deals with the relation between God and the human being as it is manifested in the notion of sanctity. It first stresses divine filiation as the right frame (by contrast with anthropocentric perspectives) to understand this relation and then reflects on the Christological character of holiness and martyrdom. From this perspective, the relation of the human being with God comes out with interesting nuances and reveals the close unity of *ethos*, worship and history that it involves. The saint bears in his ontological constitution the *forma Christi*.

Keywords: God, sanctity, holiness, divine filiation, vocation, martyrdom

Povzetek: Življenje svetnikov so resnična hagiofanija. Po svetnikih »Bog ljudem na živ način razodeva svojo navzočnost in svoje obličje« (LG, tč. 50). Članek je posvečen razmerju med Bogom in človekom, kakor se kaže skozi pojmovanje svetništva. V prvi vrsti poudarja Božje sinovstvo kot ustrezen okvir (za razliko od antropocentričnih pogledov), ki omogoča razumevanje omenjenega razmerja, nato pa ponuja razmislek o kristološkem značaju svetosti in mučeništva. V skladu s takšnim pogledom se človekov odnos do Boga kaže kot poln zanimivih odtenkov in razkriva neločljivo povezanost med etosom, čaščenjem in zgodovino, ki jo vključuje. Svetnik v svojem ontološkem temelju prinaša ‚Kristusov značaj ali obliko‘ (*forma Christi*).

Ključne besede: Bog, svetništvo, svetost, božje sinovstvo, poklicanost, mučeništvo

1. Introduction

The lives of the saints are a true *hagiophany*. In them, as it is stated by the Second Vatican Council, »God vividly manifests His presence and His face to men« (LG

50). It is the Holy Spirit the One who gives rise to the radiance of holiness and who elicits the glory of God reflected in their lives. In the words of Pope Francis, »each saint is a mission, planned by the Father to reflect and embody, at a specific moment in history, a certain aspect of the Gospel« (GE 19; Buch 2013, 433–437). This paper deals with the relation between God and the human being as it is manifested in holiness. It begins with an approach to the idea of God that stresses the concatenation of both the downward and the upward movement from God to creature and from creature to God by the gift of divine filiation. Then it reflects on the primary notion of sanctity and martyrdom in its Christological core. From this perspective, the relation of the human being with God comes out with interesting nuances and reveals the close unity of *ethos*, worship, and history that it involves.¹

2. God's sanctity and the reframing of human's frailty

2.1 God of hope and fear of God

In August 1978, at a conference titled 'God's Sanctity, End and Shape of Christian Life', the German theologian Leo Scheffczyk rhetorically asked whether – given the suppression of the value of all that is holy in the contemporary world and the widespread lack of knowledge and disinterest in the transcendent – it wouldn't be better to abandon the idea of the Holy God, God of sanctity, and simply stay with the God of trust, the God of hope. This idea of God would be enough to offer to the human person a strength that would be clear and helpful to him in the unfolding of his life. Why then continue to strive to reach that very high summit of sanctity, which is so hidden and inaccessible and which seems to mean very little for a personal relation with God? God's sanctity, *mysterium tremendum*, which infinitely surpasses the human and it is revealed fearful and dangerous if one approaches Him as profane, could be set aside. It would be enough to present to the human person just practical and convenient truths that remind him of the permanent truth of God's good will for humankind (Scheffczyk 1979, 1022–1026). The God whom Isaiah claims as the Thrice-Holy One (Is 6:3), transcendent and full of majesty, and before whom human's fragile heart trembles and feels fear, would no longer be necessary. After all, are not God's compassion and mercy enough to be sustained in this life? Demanding human beings to rise to the most transcendent perfection, is not something that, deep down, goes beyond what God could reasonably ask for?

The idea of God, thus, is fragmented by a mutually exclusive quandary: either He is a compassionate God in whom the human can trust, or He is a majestic and infinitely holy being, who demands glorification and whom the human person, fraught with weaknesses, can only approach »with fear and trembling« (Phil 2:12).

¹ This article has been prepared in the framework of the Erasmus+ Teaching Staff Mobility (STA) programme attended by the author at the Faculty of Theology of the University of Ljubljana in November 2019.

However, the root of this dilemma is not to be found in the biblical revelation of God. God reveals Himself at once as *mysterium tremendum* and *fascinans*: a God who makes the human fearful of his unworthiness and, at the same time, makes him feel astonishment, allures him and saves him.

Behind these alternatives lies not the biblical image of God, but the anti-Christian idea of modernity that sees God as a limit for the human being, as a competitor of human freedom and autonomy. God and the human are confronted with each other in a kind of opposition where only two paths are possible: affirming God and denying the human, or, conversely, denying God and affirming the human. Both carry the seed of atheism within them. Modern atheism explicitly resolves this antithesis between the human and God: »Man is getting rid of God – in the words of H. de Lubac – in order to regain possession of the human greatness that, it seems to him, is being unwarrantably withheld by another. In God, he is overthrowing an obstacle in order to gain his freedom.« (De Lubac 1995, 24–25) Anthropocentrism also does this, albeit more subtly, by advocating a God tailored to humanity. An ancient case for this anthropocentrism can be found in Porphyry. He sought to discredit Christian theology by demonstrating its incompatibility with Greek philosophy, that was constituted as the only parameter of rationality (*Against the Christians*, fr. 73, 6–8). He, as Methodius of Olympus stated, equates God with the measure of his own way of thinking (*Against the Christians*, fr. 83, 2–3). In its modern shape, anthropocentrism resolves the antithesis between God and the human by presenting God as an intrinsic condition of the human. This implies a Copernican turn in the theological discourse, which is reversed so that the human is no longer the image of God, but the measure of God. »God is the mirror of man«, is the well-known expression of L. Feuerbach in his *The Essence of Christianity*.

Even if anthropocentrism is not taken so far that it ends up falling into its logical atheistic consequence, the idea of a God in the measure of the human entails the loss of the faith's peak and transcendence. Faith itself becomes totally falsified. On the one hand, by not considering seriously God's transcendence and total sanctity, the human person is neglected in his highest capacity and possibility; and, on the other hand, the relation between God and the world is misperceived hindering the comprehension of creation and, ultimately, of redemption. Anthropocentric theology rightly asserts that God in creating wills the good of humanity, but another essential aspect of the creative act is obscured: God creates the world and the human being to be glorified in it, because he seeks the adoration of His sanctity (Scheffczyk 1979, 1024). That God creates to be glorified means that he creates to make the world participate in his fullness, to make it holy. God does not create the world or the human being because he seeks in them his own fullness. God would then be a beggar of the human. Rather, God, having his fullness in the love of himself, in the Trinitarian love, wills to involve the human in that love, and therefore he creates him.

2.2 The new frame: Divine filiation

The anthropocentric idea of modernity does not fully understand that the human, more than a being facing God, is a being towards God. Creation entails God's communication *ad extra* to the creature, for which humans are 'other' before the Creator; but it also means – and this is truly important – that God is freely calling the human to participate in his divine life. Therefore, God's creative act as a divine operation *ad extra*, could also be considered an operation *ad intra*, in the sense that the creature is made by God a partaker of his inner divine life. By being created, the human is called *ad intra* by God, namely, he is called to participate in His divine life. And this is what the mystery of salvation attains: God gives human beings the gift of being sons and daughters involving them in the Trinitarian communion as children of the Father, through the Son, in the Holy Spirit (Ocáriz 2000, 69–95). Salvation is therefore much more than a simple liberation from guilt, an amnesty from crime through which the human person can live calmly in the midst of his fragility.

Creation and salvation lead the human eye to God as the peak of its own existence. The primitive Church confessed this with total conviction. Human life and glorification of God was understood as something inseparable. »For the glory of God is a living man; and the life of man consists in beholding God«, is the famous expression by Irenaeus (*Adversus Haereses* IV, 20.7; Orbe 1996, 299). Moreover, the doctrine of the marvellous exchange, as the summary of Christian redemption, points out that the divine filiation is not a simple unfolding of the person's being, but instead requires a newness in being that only God can give. The Son of God through the incarnation assumed humanity in his own filiation, giving birth to many brethren in himself for the Father. A new relation is established through the Son: a new filiation, the living in the Son, the living in Christ, which is widespread in the writings of Paul (Dunn 2006, 390–412; Ocáriz 2000, 69–95). This new being – *esse* – and this new relation – *ad Patrem* – defines the life of the Christian in all its dimensions. It is a gift from God that takes the human to the summit of his existence and, therefore, constitutes a value that should never be forsaken or replaced with another. This is the witness of the martyrs. Since the beginning of the Church, they bore witness to the sanctity of God – that God is always more, always greater – and to the essence of Christian life: the human person has been made capable of responding to God's sanctity through of love.

3. The shape of Christian vocation

There is no dilemma in this approach: the compassionate and merciful God is the one who clothes the fragile and unworthy human being in Jesus Christ and, by doing so, clothes him in His holiness, is pleased with him and makes him capable not only of following in Christ's footsteps, but of taking part in his same kinship with the Father. Martyrs thus show that total self-giving to God is the basic category of Christian existence. The Christian destiny is to live God's life and all dimen-

sions of his human existence are subordinated to this new life. Christians do not place martyrdom as a culmination, as the end of the path, but as the starting line of a new disposition towards the world and towards themselves, a new way of acting and living in which the participation in the divine life is recognized as the good above all other goods.

3.1 A new existence in Christ

The heightened consciousness of the Christian vocation held by the primitive Church appears with great clarity and simplicity in Paul's language. In his letters he frequently refers to the church members as the 'saints', *οἱ ἅγιοι* (Procksch and Kuhn 1974, 88–115). For example, in Romans he designates Christians as the 'saints', the sons of God who are guided by the Spirit and for whom Christ intercedes according to God (Rom 8:25). In the opening of the First Letter to the Corinthians, he addresses the faithful of Corinth, calling them »those sanctified in Christ Jesus, called to be saints« (1 Cor 1:2). He also starts and concludes other letters with similar expressions (Rom 1:7; 2 Cor 1:1; Col 1:2; Phil 4:21-22). In the same letter to the Corinthians, he exhorts them to resolve the conflicts arising between Christians »before the saints«, that is, within the Christian community without turning to pagan courts (1 Cor 6:1); and in Colossians speaks of »the collection for the saints« (Col 16:1). Those who join the Church through the blood of Christ are reconciled with God, since through Christ Jews and Gentiles have access to the Father in a single Spirit, and are constituted – reads the Letter to the Ephesians – »fellow citizens of the saints and members of the household of God« (Eph 2:19). Paul considers himself »the least of all the saints« (Eph 3:8). This same title appears in the Acts of the Apostles in Ananias's response to the vision of the Lord, who commands him to lay his hands on Saul of Tarsus: »Lord, I have heard many speak about this man and all the harm he has done to your holy people in Jerusalem.« (Acts 9:13)

Sanctity is not defined primarily by social involvement in the community of the Church, but by the union with Christ that arises in the Christian through the Church, that is, by the incorporation into the mystery of Christ that begets in the Christian a new existence as a member of Christ's body. What prevails is not the horizontal dimension of the relation with the community, but the vertical awareness of belonging to Christ, of being a new creature, a son of God. This is clear if we look at the root of the notion sanctity. In the Old Testament, the term ἅγιος already indicated primarily a relation with God, »the Saint of Israel« (Is 43:14), and its use extended to those who were close to or in contact with God (Psalms 16:3; 34:10). The angels are saints and the sanctuary of the temple is sacred (Ex 29:30; Heb 8:2; 13:11). Biblical sanctity is not something that humans can acquire or achieve, or anything that belongs to them by nature, but instead is a gift granted by God. Paul uses this term to refer to those who were baptised, who due to joining Christ were 'put apart', separated from the world, those whom God saved and »had called to a holy life« (2 Tim 1:9). Christians are saints due to a calling from God; the privilege of being members of the community of saints is due to

the calling of the divine grace of Christ (Phil 1:1; Alonso 2009, 73–76). In Revelation, the saints are those who will be on the side of God in the final battle (Rev 13:7; 14:12; Louth 2011, 3).

As Romano Guardini points out, these saints were simply the Christians: people who lived in Corinth, Thessalonica, Ephesus and other places, who believed and hoped, who were tormented by their fragility and who lived in the midst of pagan surroundings, which entailed all sorts of hardships. However, they were also those who – knowing what it meant to be Jewish or pagan – discovered the divine glory of the Gospel, that is, they had perceived the »love of Christ, which exceeds all knowledge« and had a new existence governed by the Sanctity of God (Guardini 1956; Mariani 2018, 123). This new existence is crucial to grasp theologically what sanctity is. Peter Brown in his very well-known article „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“ delved into holiness as it appears historically as a claim to power and explores its social significance (Brown 1971, 80–101), but the deep theological meaning of sanctity remained unexplained. Precisely is this theological notion that allows a proper understanding of the saint’s self-perception and of his social function.

3.2 Witness of Christ: a new end of life

The key figure for the comprehension of the theological notion of sanctity is the martyr. Μάρτυς, as commonly accepted, means witness, he who bears testimony to something he knows or has seen (Strathmann 1981, 474–514). The use of this term to refer to those who suffer, ultimately to death, due to their faith is certainly a novelty. However, it could not be understood without looking at the martyrial figure that emerges from the Old Testament. Part of the old development of this notion is the death and suffering to which the prophets were subjected (Jer 26:8-11; 20-23; 2 Chron 24:17-22; 1 Kings 19:10-12 and Neh 9:26) and the witness of the death of the Maccabees, that upheld the strength in faith and aroused the hope in the Lord’s intervention (2 Mac 6-7; Dan 11-12). In the New Testament there are two fundamental events that contribute to this development. On the one hand, the meaning that Christ himself gave to his suffering and to his death; a fate of which he was fully aware and to which he granted an undeniable redemptory meaning; and, on the other hand, the teachings on the mission and destiny of his disciples. In fact, the martyrial catechesis of the primitive Church was founded on the words of the Lord that Matthew situates after the selection of the Twelve and when they were sent forth to preach:

»Behold, I send you out as sheep in the midst of wolves /.../ they will deliver you up to councils, and flog you in their synagogues, and you will be dragged before governors and kings for my sake, to bear testimony before them and the Gentiles.« (Mt 10:16-18)

»You will be hated by all for my name’s sake. But he who endures to the end will be saved.« (Mt 10:22)

»A disciple is not above his teacher, nor a servant above his master /.../ If they have called the master of the house Beelzebub, how much more will they malign those of his household.« (Mt 10:24-25)

»He who finds his life will lose it, and he who loses his life for my sake will find it.« (Mt 10:39)

Since the very beginning, the existence of the primitive Church had a martyrial sense. The Acts of the Apostles gives a clear idea of this atmosphere of martyrdom when speaking of the apostles rejoicing in suffering offenses in the name of Christ (Acts 5:41).

While the term martyr in the New Testament is not directly related to the laying down of one's life, but rather refers to the one who bears witness to the faith and truth of the Gospel, it could be said that the μάρτυς fulfils the purpose of the ἄγιος which is implicit in the baptismal confession: those who confess Christ can be expected to have that confession tested in the context of persecution (Lk 21:13-15; 1 Pet 4:12-14; Rom 5:3-5; Louth 2011, 4). It merits stressing that witnesses of Christ are not only those who have seen the events of Christ's life, but also those who announce Him and bear testimonies on Him to others. This aspect of the notion of μάρτυς, which points to the work of evangelisation, towards a mission, is clearly revealed in the figure of Paul, who is a witness for Christ in so far as he was sent to proclaim the Good News (Acts 22:14-15; Strathmann 1981, 489). An example of this is Stephen, who is not called 'martyr' because he dies, but he dies because he is a witness of Christ, and he is rightfully so because of his evangelising activity. With his death, Stephen offers the greatest proof of the seriousness of his testimony. Hence, Paul, when referring to the outcome as »the blood of your witness Stephen« (Acts 22:20), joins both realities: testimony and blood. The same association appears in a similar way in the Book of Revelation where the testimony is related to the blood of the lamb and the giving of life unto death: »And they have conquered him by the blood of the Lamb and by the word of their testimony, for they loved not their lives even unto death.« (Rev 12:11)

The term 'martyr' is used to designate the cruel death because of one's faith in the mid-second century Asia Minor. It appears in *Martyrium Polycarpi* XIX, 1, written shortly after the death of Polycarp in 155 AD. In the third century Origen of Alexandria explained the qualification of martyr in these words:

»All who bear witness to the truth, either through their words or deeds or working in some way in favour of them, can call himself a 'witness' (martyr). But the name of 'witness' (martyr), in the proper sense, is due to the community of brothers that, impressed by the strength of spirit of those fighting to the death for truth and for virtue, established the custom of applying it to those who bore witness on the mystery of the true religion by spilling their blood.« (Origen, *In Iohannem* II, 210 [Blanc 1966, 350])

The most widespread explanation of the origin of this meaning is that Christian martyrdom primarily took place in a legal setting in which Christians gave testimony of their faith before the judge, often under torture. It does however seem clear that behind this usage there was a deep theology of martyrdom. The primitive community learned this martyrial theology from the Gospel and it had an essentially eschatological nature. In the martyr the true saint is contemplated, the one who bears witness to Christ before death (Louth 2011, 4), the saint who has reached his goal. The martyr was the Christian, the one among the saints, who had been victorious at the life's end. The primitive Christian community lived with great eschatological awareness. We could say that Stephen's vision when dying of an open heaven, when he »looked up to heaven and saw the glory of God and Jesus standing at the right hand of God« (Acts 7:55), was more real for the first Christians than the earthly life with its persecutions and sufferings. This heaven was their living hope. Primitive texts make this clear depicting the Christians' joy – and even their desire for – when facing martyrdom (e.g. Ignatius of Antioch, *Ad Romanos*; Tertullian, *Apologeticum* 50, 15; Janssens 1985, 424). Christians were fully aware of martyrs' dwelling in the presence of God.

4. Christological nature of martyrdom: key of Christian vocation

If for the primitive community the saints were those who joined Christ through baptism, received the life of grace from the Holy Spirit and were made new man, the martyrs were those who were united to the sacrifice of Christ with their own lives. Martyrdom is an *imitatio Christi* (Pellegrino 1958, 38–54). This is how Luke recounts the end of Stephen's life, establishing an explicit connection between the deaths of Christ and Stephen. This was how martyrdom was understood and experienced in Antiquity. It is an imitation and following of Christ, an authentic union with Him. For example, the *Acts of the Martyrs* reveal this by putting on the lips of Felicitas shortly before she was martyred the following words: »I suffer what I am suffering now, but then there will be another in me who will suffer for me, because I will suffer for Him.« (Ruiz-Bueno 2012, 419–440) Martyrs experience an identification with Christ, so that it is Christ who suffers in them and who conquers death through them. There is a true participation in Christ's life and sacrifice (Ferguson 2014, 269–279).

The Christological nature of martyrdom is also expressed in cultic way. The death of the martyr is a sacrifice described in a liturgical tone that reflects the new worship started by Christ. This does also appear, albeit veiled, in the narration of the martyrdom of Stephen. The Acts of the Apostles present the last words of Stephen as a new interpretation of Moses and the Law in the light of Christ (Acts 7:1–56). The Jews accused Stephen of speaking against Moses and against God, but what he was actually doing was a rereading of the Old Testament in the light of the death and resurrection of Jesus. It was a Christological interpretation,

and this is the reason why the Jews rejected it, claiming his words were blasphemy. That is the reason of his condemnation. Stephen explained that the Cross is at the centre of the history of salvation, showing that Jesus is the final accomplishment of the entire history. Above all, Stephen clarified that the cult of the Temple had ended, »the Most High does not dwell in houses built by human hands« (Acts 7:48), he said, alluding to the Prophet Isaiah (Is 66:1-2). The contact between human frailty and divine mercy is no longer the Temple, but Christ. Christ's cross is the supreme act of divine love converted into human love, that put an end to the ancient worship with animal sacrifices in the Jerusalem Temple; the Risen One is the new and true Temple.

Paul took up this Christological interpretation and developed it in Romans 3:24-26. He described the death of Jesus in cultic categories and identified Christ with the propitiatory of the Temple: »Whom God has set forth to be a propitiation in his blood through faith.« (Rom 3:25) Paul saw a radical transformation of the reality of worship in the cross of Christ. The cross is the realisation of true worship and union with God of which the Old Testament sacrifices were image. This is particularly important because Paul could not have interpreted Christ's death in this way if Jesus himself had not imbued his death with a meaning of love and redemption (Ratzinger 2005, 99–100). At the Last Supper, Jesus had already accepted and beforehand consummated his death as the sacrifice of himself to the Father out of love.

This transformation of worship did not mean that the material worship of ancient law had become a spiritualist worship, in the sense of a simple ethical and moral worship. The transformation actually consisted in the fact that the worship of the Old Testament, carried out by means of symbols, has been revealed as an image and prophecy of the authentic worship, which is the cross of Christ: the true divine-human love replaced the rites of worship that were based in the blood of sacrificed animals. The animal blood put symbolically before God's mercy the sins of the people. Christ's blood is not a symbol, but a real laying down his own life which restores out of love the relation between God and the human person (Sabourin 1961, 302). There is no spiritualisation of worship, but conversely a real and definitive union between adoring God and a life of dedication (Krajnc 2018, 797–811). The sacrifice on the Calvary takes on what is symbolic and ritual in the Old Testament and instituted the new and true worship: the Eucharist is carried out in a dedicated existence. Worship under the Law of Moses with sacrificed animals is not replaced by moralism (it is not about humankind doing everything alone based merely on moral endeavours), but by Christ' sacrifice on the cross (Sesboüé 1988, 286). Christians ought to take part in this supreme act of worshipping God undertaken by Christ on Calvary. This is precisely the spiritual worship (Rom 12:1), the cult according to the Logos of which Paul speaks. It involves the Christian becoming »one in Jesus Christ« (Gal 3:28) and it is in this union – and only in this union – where Christians can be in him and with him a ,living sacrifice' and can offer to God the ,true worship'. Sacrificed animals were a substitution of man. In his surrender to the Father, Jesus Christ does not replace us, but rather

takes us into him, truly re-presenting us (truly making us present). In his union with Christ, the human, despite his weakness, becomes a living sacrifice, a true act of worship (Ratzinger 2005, 120).

For this reason, the theology of the cross, the theology of martyrdom – of the own's life surrendering – and the theology of the Eucharist are inseparable for Paul (Ratzinger 2005, 103–104). Thus, it is not uncommon for him to refer to the act of dying for Christ with liturgical images: »For I am already on the point of being sacrificed; the time of my departure has come« (2 Tm 4:6), and »Even if I am to be poured as a libation upon the sacrificial offering of your faith, I am glad and rejoice with you all« (Phil 2:17). He thus interpreted martyrdom as part of Christ's sacrifice. Indeed, the Christian's life, which is the »holy temple of God« (1 Cor 3:17; Eph 2:21) acquires its full meaning in Christ's sacrifice to the Father.

This teaching of Paul had great repercussions in the primitive Church. Perhaps the most eloquent example of this would be the *Martyrdom of Polycarp*, which is described liturgically, as a participation in Christ's Passover and a full communion in the Eucharist. Polycarp is taken like a lamb towards God, as an acceptable and holy offering to God. On the pyre, he pronounced a long doxology, a long liturgical prayer and, as he was publicly burned at the stake, the fire looked like a candle and his burning body like baked bread, emitting a smell »like incense« (*Martyrium Polycarpi* XIV). The pleasant aroma and the making of bread meant that the martyr had become like Christ; his life had become an offering (Ratzinger 2005, 117–118).

5. Continuing martyrdom: *ethos*, worship and history

The primitive Christian community's experience of martyrdom was progressively forged into a theology of martyrdom that was already quite well-established in the third century, with prominent figures such as Clement and Origen of Alexandria in the East and Cyprian in the West (Clement of Alexandria, *Stromata* IV, 15.3–5; Origen, *Exhortatio ad martyrium* II; Cyprian, *Ad Fortunatum. Exhortatione Martyrii*). In the fourth century when persecution ended, it experienced large-scale development. The sudden change the Church experienced with the Edict of Milan in 313 AD, which moved from persecution to being favoured and adopted as the imperial religion, led to an identity crisis for the Church: the Church would have to show its face to the world under conditions that were very different to those it had known before that time. In the midst of this crisis, the Church's determination to remain the Church of the martyrs stands out unchangeable (Louth 2011, 6). After all, it is about being faithful to the totality that God claims: to love the Lord with all your heart, and with all your soul, and with all your mind, and with all your strength (Mk 12:28; Dt 6:5; Guardini 1956; Mariani 2018, 129–130). The martyrial meaning of Christian life took on other characteristics besides persecution, although its foundations remained identical. Martyrdom is then described as the following of Christ throughout the whole life; and thus, being a martyr

involves resisting the attacks of the enemy and giving oneself completely to God. As it was for Paul, for the martyr to live is Christ and to die is a gain (Ph 1:21).

It was also at this time that the Church built up a widespread cult of martyrs. This cult is theologically based in Christ death and resurrection and differs from the pagan cult of heroes (García Sánchez 2019, 597). The preaching of the Fathers of the Church expresses the magnitude of the devotion to the martyrs in this period. Sermons on Saint Stephen and on the martyrs of each place proliferate and new figures of martyrial asceticism arise. The monk is a living and peculiar example (although it's not the only one) of martyrial asceticism, as depicted by Athanasius in his *Life of Saint Anthony* (Alviar 2018, 394–395). Also, in a distinctive connexion between the figure of the apostle and the martyr, the defence of orthodoxy is described in a martyrial language by those bishops who suffered persecution and penalties at the hands of the authorities owing to his preaching and confession of the faith.

Beyond the singular figures of the monk, the bishop or other characters, the deep meaning that martyrdom has for the Christian life appears clearly in the way the Fathers of the Church exposed the core of salvation as the union of *ethos*, worship and history. They believed that –through the Incarnation – God was no longer a God for himself, but instead a God with us, a living God who came to save us. The Old Testament's concept of holiness, especially the adjective *qādōš* (saint, divine), already points to this union between worship, morality and history in mankind's relationship with God. And this is precisely due to the understanding of God as a personal being and due to the historic dimension of man's relationship with God (Procksch and Kuhn 1974, 91; 114). Through Christ, human freedom had a new beginning: the human person could live his life as true act of spiritual worship to God. In other words, the life on Earth, the free decisions and operations that the human person carries out during his life reach God. This is the essence of Christological faith: Jesus, in giving himself totally faithfully to the fulfilment of the Father's will, reorients humanity back to God. Christ restores humanity to the glory of the Father, since in him and through him the human being receives the God's gift that makes him able to respond to divine love with the loving surrender of his own existence. Christ revealed that the end of life is not a mere chronological end (πέρας). Life is not a simple series of events, a matter of time. Rather it is directed towards a goal, a consummation. Life is history, because beyond a simple end, there is a goal (τέλος) that must be achieved, an aim that must be conquered and that gives to everything a meaning. This goal grants consistency to time, converts it into history. Thus, the fulfilment of history no longer consists solely in its conclusion, but in its completion and perfection. The Christian, like the martyr, is the one who live his human existence as a history in which he worships God and God sanctifies him.

The union of *ethos*, worship and history is written with particular clarity by Origen and, especially, Gregory of Nyssa, who described Christian life as the imitation of Christ (Brugarolas 2017, 319–322). They understood that the ideal of human life is the imitation of divine nature. They may have recalled Plato when speaking

of this (*Theaetetus* 176b–177a; *Republica* 613b), although what is sure is that they had before their eyes Christ's exhortation of being perfect like the Father (Mt 5:48; Gregory of Nyssa, *De professione* 15–28). They developed the theme of the imitation of divine nature joining it to the imitation of Christ (Völker 1955, 253; Mateo-Seco 2010, 502). As Gregory of Nyssa explained, given divine impassibility and human nature inherent passions, human imitation of the divine nature would be impossible without the Incarnation: God himself is the One who taught us how to imitate him through Christ (*De Beatitudinibus* I, 4; *De perfectione* 48–51; *Oratio catechetica* 5; Drobner and Viciano 2000, 26; Meredith 2000, 98). Incarnation completely changes the pattern of life's ideal. That which philosophy proposed as the path towards divinization (imitating God) is – paradoxically – specified by a path of humility and suffering, a tenet very distant from the Hellenic ideal. For Gregory, the imitation of Christ and the imitation of the divine are equivalent, since imitating the life of Christ means following and becoming one with the Logos (Špelič and Bogataj 2017, 79–95).

This comprehension of Christian life, borne witness to by the martyrs, has an essentially eschatological nature. It orients human's life towards the final consummation and perfection, and confers great value to the realities (both, sensible and intelligible) of human life (Rordorf 1975, 445–461). The imitation of God is not a spiritualistic path of denying matter. Rather, it is about the union with Christ, a bond of unity granted by the mysteries of Christ's earthly life and whose final consummation involves the incorruptibility of the human body and the supreme good of the soul. In this way, Christianity takes Jewish expectations to its accomplishment, since the hope and promise of salvation are already fulfilled in the present (Christians are already living in the end of salvation, which is Christ; Celarc 2019, 441–456) and also overcomes the Hellenic dualism between matter and spirit: salvation concerns the human person not only in his upper dimensions, but in the totality of his existence, it is a true *salus carnis*.

6. Conclusion

At the beginning of this pages a rhetorical question about the God of mercy and the God of sanctity was posed. The dilemma between these two ways of contemplating the divine arose out of an anthropocentric perspective that is not in accord with the biblical revelation of God. The right frame to understand God and human's relation is that of divine filiation, which is a kind of relation that entails both God's gift and human response. It is a divine gift that takes the human person to the summit of his existence and constitutes a value that should never be forsaken or replaced with another. According to this, the logic of sanctity is that of martyrdom, which is not at the end or culmination of Christian existence but constitutes the starting point of a new disposition towards all things. This primordial comprehension of holiness and martyrdom emphasizes the Christological nature of Christian life, which is latter described (we alluded to Origen and Gre-

gory of Nyssa) in terms of *mimesis* and participation in Christ. In this sense it is possible to affirm that the saint truly manifests the shape of Christ. The saint – and the Church itself – bears in his ontological constitution the *forma Christi*.

Abbreviations

GE – Francis 2018 [Gaudete et exultate].

LG – Second Vatican Ecumenical Council 1964 [Lumen Gentium].

References

- Alonso, Juan.** 2009. Conversión y hombre nuevo: Teología de la conversión en San Pablo. *Scripta Theologica* 41, no. 1:47–84.
- Alviar, J. José.** 2018. Christian Vocation and World in Origen and the Desert Fathers and Mothers. *Scripta Theologica* 50, no. 2:379–406.
- Blanc, Cécile.** 1966. *Origène: Commentaire sur Saint Jean*. Vol. 1. Paris: Cerf.
- Brown, Peter.** 1971. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roma Studies* 61:80–101.
- Brugarolas, Miguel.** 2017. Christ's Mediation in Gregory of Nyssa. *Scripta Theologica* 49, no. 2:301–326.
- Buch, Lucas.** 2013. *El papel del Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios*. Rome: Edusc.
- Celarc, Matjaž.** 2019. Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:441–456.
- de Lubac, Henri.** 1995. *The Drama of the Atheist Humanism*. San Francisco: Ignatius Press.
- Drobner, Hubertus, and Alberto Viciano.** 2000. *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*. Leiden: Brill.
- Dunn, James D. G.** 2006. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ferguson, Everett.** 2014. Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience. In: Everett Ferguson, ed. *The Early Church at Work and Worship*. Vol. 2, *Catechesis, Baptism, Eschatology, and Martyrdom*, 269–279. Cambridge: James Clarke.
- Francis.** 2018. Gaudete et exultate. Apostolic Exhortation on the Call to Holiness in Today's World. Holy See. http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html
- García Sánchez, Rafael.** 2019. »Incerta omnia, sola mors certa«: Death, Grave and Temple. *Scripta Theologica* 51, no. 3:573–612.
- Guardini, Romano.** 1956. *Der Heilige in unserer Welt*. Würzburg: Werkbund.
- Janssens, Jos.** 1985. Il cristiano di fronte al martirio imminente: Testimonianze e Dottrina nella Chiesa Antica. *Gregorianum* 66, no. 3:405–427.
- Krajnc, Slavko.** 2018. Spirituality Based on the Liturgy and on the 'Liturgy' through Liturgy. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:797–811.
- Louth, Andrew.** 2011. Holiness and Sanctity in the Early Church. *Studies in Church History* 47:1–18.
- Mariani, Milena.** 2018. *Opere di Romano Guardini: I santi e san Francesco*. Brescia: Morcelliana.
- Mateo-Seco, Lucas F.** 2010. Imitation. In: Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, eds. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 502–505. Leiden: Brill.
- Meredith, Anthony.** 2000. Gregory of Nyssa, De Beatitudinibus, Oratio I: »Blessed are the Poor in Spirit, for theirs is the Kingdom of Heaven« (Mt 5:3). In: Drobner and Viciano 2000, 93–109.
- Ocáriz, Fernando.** 2000. *Naturaleza, gracia y gloria*. Pamplona: Eunsa.
- Orbe, Antonio.** 1996. *Teología de San Ireneo*. Vol. 4 *Traducción y Comentario del Libro IV del Adversus haereses*. Madrid: Bac.
- Pellegrino, Michele.** 1958. L'imitation du Christ dans les Actes des Martyrs. *La vie spirituelle* 98:38–54.
- Procksch, Otto, and Karl G. Kuhn.** 1974. Hágios. In: Gerhard Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 1, 88–115. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ratzinger, Joseph.** 2005. *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*. San Francisco: Ignatius Press.

- Rordorf, Willy.** 1975. L'espérance des martyrs chrétiens. In: *Forma futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, 445–461. Turin: Bottega d'Erasmus.
- Sabourin, Leopold.** 1961. *Rédemption sacrificielle: Une enquête exégétique*. Paris: Desclée.
- Scheffczyk, Leo.** 1979. La santidad de Dios, fin y forma de la vida cristiana. *Scripta Theologica* 11, no. 3:1021–1035.
- Second Vatican Ecumenical Council.** 1964. Lumen Gentium. Dogmatic Constitution on the Church. Holy See. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html
- Sesboué, Bernard.** 1988. *Jésus-Christ, l'unique médiateur: Essai sur la rédemption et le salut*. Vol. 1, *Problématique et relecture doctrinale*. Paris: Desclée.
- Strathmann, Hermann.** 1981. Mártys. In: Gerhard Kittel, ur. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, 474–514. Grand Rapids: Eerdmans.
- Špelič, Miran, and Jan Dominik Bogataj.** 2017. Development of the term ,θέωσις' from Gregory of Nazianzus to Maximus the Confessor. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 1:79–95.
- Völker, Walther.** 1955. *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden: F. Steiner.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 565—574

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:09/2019

UDK/UDC: 27-583

DOI: 10.34291/BV2020/03/Godawa

© 2020 Godawa, CC BY 4.0

Marcin Godawa

Imaginative Contemplation based on The Starlight Night by Gerard Manley Hopkins

Domišljajska kontemplacija na podlagi Zvezdnate noči Gerarda Manleya Hopkinsa

Abstract: The question of poetry as related to religious contemplation reveals the double-sided problem of image. On the one hand, there is the poetical image which consists in the metaphorical character of speech supported by the whole range of artistic means. On the other hand, the use of images becomes yet more interesting when connected with religious contemplation which is defined in terms of looking at the truth. Hence, the poetical image may be the way for a contemplating beholder. In this field, the question arises how a poetical vision could act in contemplation following its special requirements. In order to emphasize its substantial significance, imagination, including fairy associations, will be the special object of this research. This purpose will be achieved through the analysis of *The Starlight Night* by Gerard Manley Hopkins (1844–1889), interpreted in the context of Christian understanding of contemplation. The order of presentation implies the exposition of literary ability of the poem, a consideration of its relation to the essence of contemplation and, finally, a terminological proposition for this kind of prayer. The usefulness of a poetical image in a religious field will then be proved and described.

Keywords: poetical image, contemplation, imagination, a gaze on the truth, loving knowledge

Povzetek: Vprašanje pesništva v razmerju do verske kontemplacije razkriva dvojni problem podobe. Na eni strani stoji pesniška podoba, ki jo tvori metaforični značaj govora s širokim naborom umetniških pomenov; na drugi strani pa raba podob postane še zanimivejša ob njihovi navezavi na versko kontemplacijo, ki jo opredeljuje zrenje resnice. Na tak način je lahko pesniška podoba sredstvo nosilca kontemplacije. Tu se pojavlja vprašanje, na kakšen način lahko pesniški pogled deluje v okviru kontemplacije, ki ima svoje lastne zahteve. Da bi poudarili ključni pomen pesniške podobe, vključno z njenimi pravljimi asociacijami, v tej raziskavi posebno pozornost namenjamo prav omenjenemu vidiku. To dosežemo z analizo pesmi *Zvezdnata noč* Gerarda Manleya Hopkinsa (1844–

1889), ki jo interpretiramo v kontekstu krščanskega razumevanja kontemplacije. Vrstni red predstavitve tematike vključuje pojasnitev literarnega naboja pesmi, njeno razmerje do bistva kontemplacije in predlog terminološke označbe takšne oblike molitve. Ob tem utemeljujemo in prikazujemo tudi uporabnost pesniške podobe na verskem področju.

Ključne besede: pesniška podoba, kontemplacija, domišljija, zrenje resnice, ljubeče znanje

1. Introduction

Poetry and spirituality appear as two different, although interconnected areas of human activity. A preferred instrument of expression in both is an image. A poetical image consists not only in dealing with colorful epithets, but in the transforming of a speech mainly through tropes (metaphors) to give a new figurative look at reality (Chrzastowska 1897, 310). In making metaphors visual, impressions and satisfaction play a privileged role (Cicero 1983, 166). Also, in the theology of the Christian inner life, meditation and contemplation are genres dealing with an image, though it needs further explanation. Both kinds of the beholding act can be united in religious poetry wherein human artistic passion carries the greatness of spiritual experience or poetry meets some criterion of a meditating or contemplating prayer. In his study, Krašovec demonstrates how strictly metaphor pertains to the essence of life. It poses part of a knowing structure: »we actually perceive and act in accordance with the metaphors« (Krašovec 2016, 578) because »rationality is imaginative by its very nature« (582). It expresses the wholeness of human experience, both rational and emotional, inner and outer (580–581).¹

The examination of such a liaison seems to be an interesting project which here will be carried out by the analysis of one sonnet by Gerard Manley Hopkins (Hopkins 1992, 56; Thornton and Varenne 2003, 21–22) for its eminently artistic and religious values. The aim is to show how the capacity of artistic work relates to the stream of religious life which next poses the question of what kind of contemplation such a poem could be. The issue will be treated in the following sequence: poetical capacity – theological dimension – a problem of a genre. Thus, *pro tem* contemplation is comprehended very generally as a gaze on God or His works. The Greek term *theōria*, standing for Latin *contemplatio*, comes from *theá*, that means ‚seeing‘ (Špidlik et al. 2004, 138–139). A religious poem is a place where some »momentary glimpse of the abyss of light which has its original wellspring in God« (John Paul II 1999, 6) is taken and written down. Let this kind of contemplation by virtue of its artistic substance be called ‚aesthetic contemplation‘ (John Paul II 1999, 6). However, the term ‚imagination‘, used here and in similar kinds

¹ The imaginative exploration of the universe ought to be combined with other ways, like a scientific insight (Vranješ 2019, 33–37) to present various aspects of its dynamics and depth. It also ought to be noticed how strictly poetic power pertains to the question of transcendence (Staudigl 2017, 527–529).

of art, means human capacity to produce images, the capacity which in itself embraces not only direct religious forms, like in Ignatian contemplation (Platovnjak 2018), but also free ‚autonomic‘ expressions, especially of fairy character. This is notable due to how fictional imagination, traditionally put away from a religious field (2018, 1037), could serve this contemplation.

This consideration may also provide a good argument to the question of religious poetry which finds diverse, sometimes diminishing, definitions (Gardner 1971, 121–142). Undoubtedly, an accurate analysis and interpretation of the text concentrated on deriving senses according to the *isotopy of sensus operis* (Eco 1996, 45–65) constitute a way no less useful than some critical disquisitions in this field. It also poses the way both of fruitful and living activation of tradition, where some values must be ‚passed on‘ to further generations (Pevc Rozman 2012, 624–625). It would be interesting to consider the role of such ‚aesthetic contemplation‘ in the frame of the secular age (Žalec 2019).

The Starlight Night

*»Look at the stars! look, look up at the skies!
O look at all the fire-folk sitting in the air!
The bright boroughs, the circle-citadels there!
Down in dim woods the diamond delves! the elves'-eyes!
The grey lawns cold where gold, were quickgold lies!
Wind-beat whitebeam! airy abeles set on a flare!
Flake-doves sent floating forth at a farmyard scare! –
Ah well! it is all a purchase, all is a prize.*

*Buy then! bid then!—What?—Prayer, patience, alms, vows.
Look, look: a May-mess, like on orchard boughs!
Look! March-bloom, like on mealed-with-yellow shallows!
These are indeed the barn; withindoors house
The shocks. This piece-bright paling shuts the spouse
Christ home, Christ and his mother and all his hallows.«*

2. Poetical Capacity of the Object

Just the first formula which opens the poem suggests the reality of contemplation. The appeal »Look« has been repeated four times in lines 1 and 2 making a clear opening, and then again three times in lines 10 and 11 in order to strengthen this effect. The invitation of artistic ‚looking at‘ can be understood as the invitation to this prayer of ‚looking at‘—which is motivated by the religious tenor of the poem. The analogy goes further when allowing for the fact that the reader is called to ‚look at the stars‘ or to ‚look at the skies‘ which semantically and traditionally belong to a religious area. This can be illustrated by the line: »When I see

/.../ the moon and stars that you set in place« (Ps 8:4)² or by lifting Jesus' eyes up to heaven to see the Father (The Sunday Missal 1984, 41). Then a physical glance is accompanied by a spiritual attitude.

At the poetical level, the act of 'looking at' results in a series of images being imaginative interpretations of the stars sensually perceived. Hopkins' brilliant expressions clearly prove his poetical imagination. It is enough to point out a few of them. The real stars are like »the fire-folk sitting in the air«, »the bright boroughs« or »the circle-citadels« (2,3). The speaker releases his poetical potency which bursts out in a series of metaphors in the joyful act of naming the stars by unexpected, but well-justified word formulas as well as by other poetical means.

Based on an iambic pentameter, Hopkins uses his own version of rhythm called 'sprung rhythm' which combines the regularity of accents with the irregularity of syllables in one verse and perfectly serves the expression of inner experience, like admiration (Barańczak 1992, 18–19; Leithauser 2003, xxvii). It can be seen for example in lines 6, 7, 9, 14. The impression of density or complexity is even stronger due to alliteration and sound-instrumentation as follows: »the bright boroughs«, »the circle-citadels«, »dime in dim woods the diamond delves« and »the elves-eyes«. Each of these metaphors is constructed upon one dominating syllable, respectively – b-c-d-e – that follows alphabetical order. Also, the expression »Wind-beat whitebeam« has the similar structure of two parts connected by their phonic likeness. As a result, these pictures are coherent units striking in their sound effect. But after all Hopkins' inventions make room for the reader's 'looking at' along with admiration and other feelings.

Thereinafter, the final sense of the poem can be presented. From the position of triple-repeated 'Look' in lines 10 and 11, the inner division of the sonnet is seen. The first part contains the tropes of a 'fairy' character which are followed by the group of 'botanical figures' (»grey lawns«, »wind-beat whitebeam«, »airy abeles«, »a May-mess«, »March-bloom«, »orchard boughs«, »mealed-with-yellow sallows«) these – especially through »a farmyard scare« – prepares the beholder to face the second part, the final conclusion in the form of 'rural' metaphors:

*»These are indeed³ the barn; withindoors house
The shocks. This piece-bright paling shuts the spouse
Christ home, Christ and his mother and his all his hallows.«*

The stars are displayed as a big barn-like building where the shocks are laid down; though more correctly, this is the starlight 'sky' which should be called the barn, whereas the shocks mean the 'stars' by virtue of similarity of color and relation between size. Enjoying the poetical freedom, but being still within the limits of style, Hopkins continues with the image of »the piece-bright paling«, which refers to the row of the stars, and pays attention to the house. Here it is worth

² Biblical quotes according to <http://www.usccb.org/bible>.

³ *Nota bene* that 'indeed' paradoxically strengthens this metaphor.

seeing that in both pictures ,the stars' constitute the smaller element against the bigger one, which are put in pairs: »the shocks« – »the barn«; »the piece-bright paling« – »the home« though the reader's attention is led from the bigger to the smaller one (»the barn« – »the shocks«) and then from the smaller to the bigger element (»the paling – »the home«). This order allows one to look at the stars, but later to terminate in the image of the home just like a paling indicates a house for a visitor. In this way, the last picture is clearly shown, and the home turns out to belong to »Christ and his mother and all his hallows«. The starlight night is a space inhabited by God with His saints besides the figure of Christ is distinguished by the double-use of His name as well as the enjambment, which through the suspension of reading, joins Christ with His very important title that is – ,the spouse'. In this manner the idea of bride's love uniting God with people – rooted in Song of Songs – evidently appears to acknowledge that the night experience of ,gazing on' is fulfilled by love. One of the connotations of love, namely ,warmth', links the love with the house and country life resulting in the coherence of the poetical images. This vision is based on the Revelation, explicite on the Creation. Applying the rural motives enlightens Christ's love with a new light and produces a refreshing effect on the human mind even more if it is equipped with somebody's personal experience of a village. According to the tradition, the sky appears as God's home, but now it is seen anew, by the connotation of warmth with both the light-play and admiration. This kind of poetical work expresses the depth of harmony between God's immanence and transcendence with any distortion of that order, which characterizes feminist theology when reducing God's personal transcendence (Furlan Štante 2017). Hopkins-like real experience of beauty, love and closeness to God, along with genuine Christian mysticism, remains a key-argument in contemporary discourse about theology. (Roszak and Huzarek 2019; Platovnjak and Svetelj 2019)

3. Contemplative Status of the Work

However, the connection of the poetry and contemplation requires wider explanation. The question is how such ease of imagination refers to the truth or whether poetical vision, drawing on fantasy, is a kind of contemplation, essentially connected with truth.

Although this poetical visualization seems to move away from the truth, in fact, it bears a religious imprint for several reasons. Firstly, the action aims to express the beauty of the real things. Secondly, the speaker closes the first part of his poem with the religious metaphor of purchase (8,9) saying that man can buy this fairy richness by »prayer, patience, alms, vows«, that is by a pious and ascetic life.⁴

⁴ Knowing God and His works can be perceived as the transcendence of a self, which is conditioned by proper ethical involvement. It protects ,aesthetic contemplation' against pure subjectivity and opens it for contemplation. The same concept of ethical transcendence matters for contemporary philosophy and religious thought. (Dirscherl 2019, 328–331)

In conclusion, these four words refer to the stars along with their artistic reflections. This means that the poetical harvest of fairy imagination belongs to the order of sanctification. The third reason is the fact that the stars, as real objects equipped with metaphors, are ascribed to Christ as well as His mother and saints (13,14). In turn, the real, non-fictional status of Christ can be proved in the following way: 1) This point is possible and noncontradictory; 2) It is supported by the context of Hopkins' life (see below) and the rich tradition of religious lyrical poetry. For example, the metaphor of 'the barn' and 'home' evokes the well-known apprehension of the universe as God's house (Ps 104:2-3) of which *The Starlight Night* is a brilliant variation; 3) It is justified by the words: »prayer, patience, alms, vows« which in reality, as actual activities, aim to real Christ. The fairy vision – being the consequence of ascetics (to buy the view of stars for prayer etc.) – remains within this religious, real direction towards God, who then must be comprehended as the real one. In fact, poetical imagination somehow intercedes between spiritual exercises and Christ and is rooted in reality.

This question matters in Hopkins' personal life. When searching for the essence of his vocation, for some time he rejected using imagination and considered it an obstacle on the spiritual path. But later, being more familiar with John Duns Scotus' philosophy, Gerard Manley let himself be a poet free of any fear of the creative power of the mind. His own idea of 'inscape' which –following Scotus' *haecceitas* – means the inner form (the proprieties) of thing (Barańczak 1992, 9–11) implies the invention and employment of exceptional and individual associations inasmuch that they confirm a poet's way of perceiving. It was in this spirit, Hopkins wrote (1877) his sonnets along with *The Starlight Night*.⁵ In contradiction to W. H. Gardner's statement that he was allowed to use his imagination not as a Jesuit but as a Christian poet (Barańczak 1992, 10), it can be said that Loyola's rule of *tantum-quantum* in fact opens room for such use of imagination that serves to give praise to the Lord. St. Ignatius words: »from this it follows that man is to use them [created things] as much as they help him on to his end, and ought to rid himself of them so far as they hinder him as to it« (Ignatius of Loyola 1914, 23) –which were surely on Hopkins' mind – sufficiently justify his poetical work. Since the *tantum-quantum* rule concern using all goods different from God it includes artistic means too. Therefore, Hopkins' metaphors, having captured the 'inscape' of the stars, confirm God's infinite creative power and presence, however through a fictional rather than an actual vision. The fairy character of connotations could even play a more important role if G. K. Chesterton's consideration was adduced. In Orthodoxy he noticed that it is imagination and the spirit of fables that enable people to avoid a rational trap and to keep a mind fresh enough for the full experience of reality (Chesterton 1999, 59–90). Also B. Leithauser clearly expounds that in Hopkins' deed »every earthly act served a higher cause« (Leithauser 2003, xxiii) that also embraces poetry (xvii) of which Christ is »the only just literary critic« (xxvi). The Jesuit poet combined »fidelity to the object

⁵ About Hopkins' specific understanding of a sonnet see Fenton 2004, 79–80, and Hopkins 2003, 96–97.

under his eye« (,inscape') with »loyalty to a divinely sanctioned task« (xxvii). Thus, imagination is theologically allowed.

It is time to pose the question how such 'aesthetic contemplation' can be classified in terms of theology. Firstly, it is clear that it is not mystical prayer in its final sense. St. Thomas defines it as »the simple act of gazing on the truth« (*Summa Theologiae* II–II, q. 180, a. 3) stressing that 'simple' signifies one perfect act⁶ through which man rests upon the truth. Whereas, Hopkins' vision consists of a multitude of particular acts and could be perceived only as a preparation for a full contemplative gaze, belonging to a process, but not the final point of this state. In this sense Thomas claims that contemplation »has many acts whereby it arrives at this final act« (II–II, q. 180, a. 3). Then, the answer must be found somewhere within the passage between meditation and mystical contemplation. It seems to be clear that the poem does not meet any strict criterion of neither acquired contemplation, for lack of the same feature of simplicity,⁷ nor a prayer of simplicity analogically consisting in the simplification of spiritual activity to one act of gazing on the truth, though not yet at a mystical level (Słomkowski 2000, 225).

Several following places will help to specify the status of this 'aesthetic contemplation'. St. Thomas, speaking about 'cogitation' which proceeds contemplation, incorporates to it »the imaginations« (*Summa Theologiae* II–II, q. 180, a. 3). Thus, Hopkins' work can be named 'cogitation' or 'imaginative cogitation'. Furthermore, St. Ignatius draws on the term contemplation instead of meditation in his *Spiritual Exercises* (e.g. »a visible contemplation or meditation«; Loyola 1914, First Exercise) ascribing to it the function of imagination⁸. But here some interesting difference appears. Loyola's postulation of the composition of the place (*compositio loci*) tends to make a realistic presentation of the topic, whilst Hopkin's imagination produces fantastic associations. For this reason, his verse is not the pure composition of the place, although being very near. The poem could be apprehended as a variant of visible contemplation with a special role of artistic imagination. Its explanation lies in another Loyola's rule:

For, if the person who is making the Contemplation, takes the true groundwork of the narrative, and, discussing and considering for himself, finds something which makes the events a little clearer or brings them a little more home to him – whether this comes through his own reasoning, or because his intellect is enlightened by the Divine power – he will get more spiritual relish and fruit, than if he who is giving the Exercises had much explained and amplified the meaning of the events. For it is not knowing much, but realising and relishing things interiorly, that contents and satisfies the soul (Ignatius of Loyola 1914, Second Annotation).

⁶ C.f. »/.../ if there are several operations of the contemplative life, there will be, not one, but several contemplative lives« (*Summa Theologiae*, II–II, q. 180, a. 3)

⁷ The acquired contemplation is »a 'simple' and loving knowledge of God and of His works, which is the fruit of our personal activity aided by grace« (Garrigou-Lagrange 2011, 3:31).

⁸ The term contemplation is here preferred for the trait of looking at an object.

These properties of contemplation can be finally found in Hopkins' poem (or something of the same kind). Although the message of the poem does not come from any systematic reflection, it is indeed an effect of previously acquired theological awareness. More importantly, the poetical images bring the event – here the created thing – ,a little more home' to man. Through them the object is being ,tasted', ,relishing interiorly' so that the speaker shares and enjoys the ,in scape' of the thing. Hopkins' contemplation⁹ follows what the Psalmist experiences when admiring the beauty of heaven exactly by virtue of metaphors:

*»You spread out the heavens like a tent;
setting the beams of your chambers upon the waters.
You make the clouds your chariot;
traveling on the wings of the wind.
You make the winds your messengers;
flaming fire, your ministers.« (Ps 104: 2-4)*

Consequently, the English poet's work is the same as a Biblical kind of contemplation built on the artistic imagination, which brings man closer to God in accordance with the *tantum-quantum* principle. By virtue of metaphors the observation is comprehended; it is deeply rooted in the subject's personal life and thereby the bond between man and God is made stronger. Imagination means one's reawakening and egression (*excessus*) towards transcendence. Also, Hopkins's extraordinary creativity and even fantasy produce this kind of effect.

The contemplative character of the poem is justified by the concentration on one object (the stars) which culminates in Christ. The first collection of tropes is followed and outstripped by the ,rural' metaphors¹⁰ which finally point to Jesus. Symbolically, ,a mess' of fantasy is directed (the verb ,shuts') to one destination. Indeed, it shows that poetical, even fantastic imagination is shaped by a poet's artistic discipline (the structure of his poem) and spiritual maturity. And though it does not become simple in a strict theological sense of the word, at the same time, it demonstrates that simplicity is present here as a tendency. For this reason, *The Starlight Night* may be called contemplation ,being born' – in *statu nascendi*, just like the cogitation mentioned above. In the end, for this kind of poetry the name ,aesthetic' or ,imaginative contemplation' seems to be correct. For the substance of the act of ,looking at' it is called contemplation, for the differentiating role of imagination it is called aesthetic / imaginative.

Additionally, one can see that the contemplative character of the poem is yet more evident. The work has two important traits of contemplation apprehended as »loving knowledge of God and of His works« (Garrigou-Lagrange 2011, 3:31). There, the reader finds in Christ either true (the real status of Christ) or love (,the spouse') along with the impression of warm beauty.

⁹ C.f. Leithauser's description of Hopkins' poetical look as »contemplating« (Leithauser 2003, xxviii).

¹⁰ Notice that the rural metaphors are betokened by the words: »a farmyard scare« or »orchard boughs« etc. In general Hopkins' presentation goes from the fairy forms through the area of plants to the last household pictures.

The functions of the stars turn out to be some element of the theological contemplation. Placed between man and God, on the one hand, they bring human mind – through the artistic inspiration – closer to God according to the role of God’s creatures as the objects of a prayer (2014, 3:31). But on the other hand, they – as compared to ,the paling’ which ,shuts’ the heavenly home – suggest the mystery approached and shared by man, however not yet completely. By contrast to the saints, living all in Christ’s home, the contact of temporal and eternal dimensions is marked to evoke human destination (Roszak Huzarek 2019, 747–748; Malmenvall 2018, 390–392). The final metaphor of Christ, his mother and saints’ rural home, conveys the prospect of rest and peace, named *otium* (Merton 2005, 51) – the essential fruit of Christian contemplation. This role of poetical means brings about an increase in the loving knowledge of God and His works. The experience of the object, that is created beauty, lifts man towards Christ; and poetical capacity is the capacity of worship. By virtue of the ,imaginative contemplation’, spiritual reality of grace may be shared.

4. Conclusion

The analysis above has shown how consequent use of poetical means may pose some kind of religious contemplation. Hopkins’ brilliant poem provides a very good example of this prayer. Through poetical images on a spiritual path, the reader experiences the creation which brings him to the real God. Such traits of contemplation like the loving knowledge of God and his works and a gaze on the truth are successfully carried out, whilst the others like simplicity are not fully imposed. This allows us to call this work and similar artefacts contemplation in process – *in statu nascendi*. Consequently, for the exceptional substantial role of imagination—against the background of Christian tradition—the term aesthetic or imaginative contemplation could be properly proposed. Thus, an important manner of Christian prayer, built on artistic talents, is recalled and underlined which will help to make use of this possibility in the contemporary experience and proclamation of loving faith.

References

- Barańczak, Stanisław.** 1992. *Nieśmiertelny dia-ment*. In: Hopkins 1992, 7–22.
- Bible.** 2019. <http://www.usccb.org/bible> (accessed 17. 04. 2019).
- Chesterton, Gilbert Keith.** 1999. *Orthodoxy*. London: Hodder&Stoughton.
- Chrzęstowska, Bożena, and Seweryna Wyślouch.** 1987. *Poetyka stosowana*. Warsaw: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Cicero, Marcus Tullius.** 1983. *O mówcy [De oratore]*. In: *Rzymska krytyka i teoria literatury: Wybór*, 152–197. Wrocław: Ossolineum.
- Dirscherl, Erwin.** 2019. The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as ‚Inspired Subject’: Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:323–333.
- Eco, Umberto.** 1996. *Nadinterpretowanie tekstów*. In: Umberto Eco, Richard Rorty and Jonathan Culler. *Interpretacja i nadinterpretacja*, 45–65. Cracow: Wydawnictwo Znak.
- Fenton, James.** 2004. *An introduction to English poetry*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Furlan Štante, Nadja.** 2017. Transcendence in Christian (eco)feminist hermeneutics. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:589–599.
- Gardner, Helen.** 1971. *Religious Poetry: A Definition*. In: *Religion and Literature*, 121–142. London: Faber and Faber.
- Garrigou-Lagrange, Reginald.** 2014. *The three ages of the interior life*. <http://www.christian-perfection.info/tta80.php#bk2> (accessed 2. 12. 2014).
- Hopkins, Gerard Manley.** 1992. *33 wiersze*. Trans. S. Barańczak. Cracow: Wydawnictwo Arka.
- — —. 2003. *A Letter to R. W. Dixon*. In: Thornton and Varenne 2003, 96–101.
- John Paul II.** 1999. Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists. <https://sanctamissa.org/en/music/books-and-articles-on-sacred-music/letter-of-john-paul-ii-to-artists.pdf> (accessed 5. 4. 2019).
- Krašovec, Jože.** 2016. Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 3/4:571–584.
- Leithauser, Brad.** 2003. *Preface*. In: Thornton and Varenne 2003, xi–xlvi.
- Loyola, Ignatius.** 1914. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*. Trans. E. Mullan. New York: Kennedy and Sons. <http://www.ccel.org/ccel/ignatius/exercises.titlepage.html> (accessed 16. 4. 2019).
- Malmenvall, Simon.** 2018. Salvation History in Fides et Ratio: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:387–400.
- Merton, Tomasz.** 2005. *O świętym Bernardzie*. Trans. Ewa Dąbrowska. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2012. Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture. *Bogoslovni vestnik* 72, no. 4:619–626.
- Platovnjak, Ivan.** 2018. The Importance of Imagination in Ignatian Spirituality. *Bogolovska smotra* 88, no. 4:1035–1055.
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ’s Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:669–682.
- Roszak, Piotr, Tomasz Huzarek.** 2019. Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:739–749.
- Stomkowski, Antoni.** 2000. *Teologia życia duchowego*. Żabki: Apostolicum.
- Staudigl, Michael.** 2017. Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion. In: *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:517–531.
- Špidlik, Tomáš, and Innocenzo Gargano.** 2004. Duchowość Ojców greckich i wschodnich. In: Tomáš Špidlik, Innocenzo Gargano and Vittorio Grossi. *Historia duchowości*. Vol. 3, *A. Duchowość Ojców Kościoła*, 7–178. Cracow: Homo Dei.
- The Sunday Missal: A New Edition.** 1984. London: Harper Collins Religious.
- Thomas Aquinas.** 1947. *Summa Theologica*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. <https://isidore.co/aquinas/summa/SS.html> (accessed 3. 4. 2019).
- Thornton, John F., and Susan. B. Varenne, eds.** 2003. *Mortal beauty, God’s grace: major poems and spiritual writings of Gerard Manley Hopkins*. New York: Vintage Books.
- Vranješ, Nikola.** 2019. On the Theological-Practical Importance of the Relation between a Scientific Paradigm of Understanding of Man, the World and the Universe and the Paradigm of Faith. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:33–45.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor’s Account. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:411–423.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 575—584

Besedilo prejeto/Received:01/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 17.026.4

DOI: 10.34291/BV2020/03/Mursic

© 2020 Muršič Klenar, CC BY 4.0

Matjaž Muršič Klenar

Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi

Abstract Possibilities of Dialogue in the Modern Secular Society

Povzetek: Sodobna sekularna družba ni kulturno, idejno in miselno enovita. Sestavljajo jo različni religijski in svetovnonazorski pogledi, ki imajo različne globlje utemeljitve in so si včasih med seboj tudi nasprotni. Dejstvo nujnosti sobivanja vseh teh pogledov odpira vprašanja o načinu sobivanja in o možnostih za dialog med temi različnimi pogledi. Iskanje temelja za dialog v sodobni sekularni družbi je zagotovo velik izziv, pred katerega smo postavljeni. V raziskavi bomo osvetlili nekatere značilnosti sodobne sekularne družbe in na podlagi ugotovitev poskušali najti temelj, na katerem je možno graditi razumevanje in dialog med zgoraj omenjenimi različnimi pogledi. Ta temelj lahko najdemo v spoštovanju in zaščiti dostojanstva človeške osebe. Iz tega sledi tudi spoštovanje njenega prepričanja in mišljenja, ki edino vodi k razumevanju, dialogu in kot posledica tega tudi k medsebojni obogatitvi in skupni rasti.

Ključne besede: dialog, sekularna družba, individualizem, človekovo dostojanstvo, spoštovanje drugega, svoboda vesti

Abstract: The modern secular society is not culturally and conceptually uniform and not uniform in thought. It is composed of different religious views and worldviews which are of different in-depth rationales and are sometimes opposite to each other too. The fact of the necessity of cohabitation of all these views opens the question on the way of cohabitation and the possibilities of a dialogue between these different views. Seeking the foundation for the dialogue in a modern secular society is surely a great challenge we face. In the research, we will enlighten some of the characteristics of the modern society and, on the basis of the ascertainments, try to find the foundation on which it is possible to build understanding and the dialogue between abovementioned different views. We can find this foundation in the respect and protection of the dignity of a human person. The above implies the respect of his belief and mindset, which is the only thing which leads to the understanding, dialogue, and, consequentially, the mutual enrichment and common growth.

Key words: dialogue, secular society, individualism, human dignity, respect for the other, freedom of conscience

1. Uvod

Vprašanje dialoga v sodobni družbi je aktualno, saj se ob njem takoj odpre vprašanje temelja, na katerem dialog gradimo. Današnja zahodna družba ni homogena na področju stališč in vrednot, zato je na prvi pogled težko najti skupni temelj, na katerem bi lahko gradili dialog. Pluralnost na področju religijskih in svetovnonazorskih pogledov prinese tudi nove razsežnosti na področju filozofije religije, ki se na tem mestu srečuje z novimi razsežnostmi, celo z zavestjo o problemih verskega pluralizma (Jamnik 2017, 282). Svoboda, ki je eden najzlahtnejših dosežkov zahodne civilizacije, v sebi nosi tudi možnost ‚biti proti‘ in ‚ne sodelovati‘, zato je iskanje skupnega temelja, ki bi odpiral vrata dialogu, težko.

Teza, ki jo bomo zagovarjali v članku, je, da kljub religijski in svetovnonazorski različnosti obstaja pot sobivanja in dialoga, ki se gradi na spoštovanju dostojanstva vsake osebe in temeljne odprtosti za njegove poglede in prepričanje. V zasledovanju zagovora postavljene teze bomo na začetku pogledali nekatere značilnosti sodobne sekularne družbe. Poznati in razumeti značilnosti sodobne sekularne družbe, to je ključnega pomena za iskanje nadaljnjih možnosti dialoga, saj lahko samo prek teh značilnosti iščemo ustrezne načine in temelje graditve dialoga. V drugem delu članka se bomo osredotočili na možne temelje dialoga v sodobni sekularni družbi in na načine dialoškosti. Za vsak človeški dialog je najprej potrebno, da udeleženci govorijo isti jezik, to pomeni: razumejo in medsebojno sprejemajo se do te mere, da dialog steče. Tako bomo poskušali osvetliti nekatere možne poti za dialog med posamezniki in skupinami, ki imajo včasih zelo različne poglede, vrednote in način življenja.

2. Značilnosti sodobne zahodne sekularne družbe

Za sodobno zahodno družbo velja, da je sekularna (Taylor 2006, 1). Pojem sekularnega je širok in obsega široka področja, od posameznika in njegovega odnosa do sveta in življenja do družbenega življenja in njegove notranje dinamike in zakonitosti. Sodobna zahodna sekularna družba ni religiozno in svetovnonazorsko enovita. V njej najdemo veliko različnih religioznih in svetovnonazorskih pogledov. Vsak posameznik ima možnost in neodtujljivo pravico, da se za katerega od življenjskih pogledov odloči. Posameznik je torej temelj odločitve, kako bo živel, kaj bo verjel in ali bo sploh verjel. Na njem je breme odločitve in odgovornosti za njegovo lastno življenje. Današnji človek je torej dedič različnih procesov in premikov, ki so se zgodili na ravni posameznika kot individuuma in družbe kot celote. Eden od pomembnih procesov, ki je vplival na razvoj posameznika in družbe skozi zgodovino in se ga bomo tudi dotaknili, je proces individualizma.

2.1 Individualizem

Sodobni individualizem ima temelje v 18. stoletju, v misli angleškega razsvetljenca in zagotovo največjega britanskega filozofa 18. stoletja, Davida Huma. Hume raz-

vije misel Johna Locka, »po kateri je pomen vsake ideje izpeljan iz izkustva, ki spremlja njen nastanek« (Stres 1998, 81). »Ko človek zazna vtis s čuti, o tem zazna toploto ali mrzlo, žejo ali lakoto, udobje ali bolečino, ali kaj podobnega. Od tega vtisa se prenese kopija v razum, ki ostane tudi ko občutek mine. Temu rečemo ideja.« (*The treatise on human nature* 1.1.2) To pomeni, da človek kot individuum daje pomen vsemu, kar s svojimi čuti zazna. Naša podoba in razumevanje sveta okoli nas torej nista določena z zunanji vplivi in s svetom, ki nas obdaja, ampak sta določena z našimi notranji psihološkimi določili našega duha. Svet, ki nas obdaja, po njegovem, v realnosti ni nujno takšen, kakor ga mi zaznavamo in dojemamo. Realnost, ki jo mi zaznavamo je torej odvisna od naših osebnih dojemanj. To tem takem je posameznik tisti, ki določa pomene svojih zaznav. Nikjer ni nobene gotovosti, da so naše zaznave takšne, kakor jih dojemamo tudi v realnosti. Tako tudi nimamo gotovosti, kaj je res, kaj je resnično v obče veljavnem smislu in bi veljalo za vse. Hume trdi, da so naša notranja čustva, strasti in nagnjenja tista, ki določajo pomen stvarim, ki jih zaznavamo. Kakor sam pravi: »Razum je in mora biti samo suženj teženj in ne more biti v kaki drugi vlogi, kakor da jim je pokoren.« (2.3.3)

S Humom se zgodi tudi prelom z aristotelsko tradicijo. Aristotel je trdil: v moči razuma je, da obvladuje in tudi vzgaja strasti. V nasprotju s tem prepričanjem trdi Hume, da je človek le suženj svojih strasti in da jih je razumsko nemogoče obvladovati. Notranje strasti in vzgibi so torej tisti, ki vodijo in določajo posameznika. (Pevc Rozman 2009, 22) Ta preobrat ima zemetke v misli Thomasa Hobbsa, ki naredi ločnico med moralo in znanostjo (Rožič 2013, 24), končno obliko pa mu da David Hume (Jamnik 1998, 27) in ima velike posledice za moralo. Do tedaj je veljalo, da je moralnost, torej: kaj je prav in kaj narobe v ravnanju človeka, predmet racionalne razprave. Človek lahko razumsko pride do spoznanja, kaj je prav in kaj ni prav. Ko pride do tega spoznanja, potem lahko glede na to uravnava svoje življenje – po tem razumskem spoznanju. Tako lahko človek kroti svoje strasti, ki ga morda kdaj nagibajo k ravnanju, nasprotujočemu razumskemu moralnemu spoznanju o tem, kaj je dobro in kaj je slabo. Razumska utemeljitev tega, kaj je prav in kaj je narobe, prinese nekakšen širši konsenz oziroma širše upoštevanje nekaterih moralnih pravil, saj so argumenti postavljeni na neki temelj, temelj razumske utemeljitve, ki nosi v sebi urejenost, dostopno človeku kot razumnemu bitju, zakaj je neko določeno delovanje dobro in drugo slabo. Na točki, ko pa prenesemo temelj moralne presoje na človekovo notranjo poljubno izbiro, izgubimo širšo utemeljenost, ki bi veljala in bila dostopna tudi drugim. Tako pademo v moralni subjektivizem, v katerem morala ni več predmet racionalne razprave, ampak postane temelj za moralno delovanje posameznika njegova občutja in poljubna izbira.

2.2 Načeli sekularne družbe

Prek tega prenosa temelja moralne presoje na posameznika se tudi odpre širši spekter prenosa drugih odločitev in presoj na posameznika. Tako se človek neko izpne iz družbenega horizonta, ki bi imel pretežni vpliv na njegove odločitve. Posameznik postane bolj odprt za drugačne nazorske, pa tudi religijske poglede. Vsi religijski in svetovnonazorski pogledi znotraj sodobne sekularne družbe so to-

rej enakopravni. Vsak posameznik ima neodtujljivo pravico, da se odloči za religiozni ali svetovno nazorski pogled, ki ga želi. Vsak posameznik ima svobodno izbiro, ki mu je ne sme nihče odvzeti ali omejevati. To lahko najbolje opišemo skozi dve načeli sodobne sekularne družbe: enakopravno spoštovanje in svoboda vesti.

2.2.1 Enakopravno spoštovanje

Znotraj družbe, v kateri ima vsak posameznik svobodno izbiro načina življenja in prepričanja, je načelo enakopravnega spoštovanja zelo pomembno. Med različnimi religioznimi in svetovnonazorskimi pogledi se lahko hitro razvijejo nestrinjanja in konflikti. Za mirno sobivanje morajo pripadniki različnih pogledov in prepričanj upoštevati temeljne principe, ki to sobivanje omogočajo. Za sodobno sekularno družbo so značilni principi: dostojanstvo vsakega človeka, spoštovanje človekovih pravic in družbena suverenost. (Maclure 2011, 10) Te temeljne principe morajo sprejeti vsi ljudje in skupine z različnimi religijskimi in svetovnonazorskimi pogledi, naj bodo ti pogledi metafizični ali sekularni. Našteti principi morajo biti splošno sprejeti, kako pa si kateri od različnih pogledov utemelji te temeljne principe, pa je stvar pogleda osebne poti. Različni pogledi imajo torej različne globlje utemeljitve temeljnih principov, na primer: dostojanstvo človeka za kristjana izhaja iz človekove bogopodobnosti, za zagovornika Kantove filozofske šole iz moralnega imperativa. Različni pogledi utemeljijo bistvene principe sodobne sekularne družbe, vsak na svoj način. Do skupnih utemeljitev teh principov ne moremo priti in so torej stvar pogleda osebne poti, pomembno pa je, da vsak od pogledov, ki sobivajo v sodobni sekularni družbi, do teh principov pride in si jih utemelji. Ta princip ščiti tudi pravni red sodobne demokratične države, ki ne daje ekskluzivne avtoritete samo enemu religijskemu ali svetovnonazorskemu pogledu. S pozitivnimi pravnimi dejanji ohranja enakopravnost med različnimi členi družbe. (Norman 2002, 35) Pri tem država kot regulator in zaščitnik načela enakopravnega spoštovanja ne sme pozabiti ali preslišati tistih posameznikov, ki zastopajo manjšino. V skrajnosti postane manjšina tista, ki je večina sistematično ne sliši. (Taylor 2011, 93) To zagotovo ni v skladu s temeljnim načelom enakopravnega spoštovanja znotraj sodobne sekularne družbe. Zato je pomembno, da država s prej omenjenimi pozitivnimi pravnimi dejanji ščiti enakopravno spoštovanje vsakega posameznika in skupine, ne glede na njeno moč in številčnost.

Prek različnih religijskih in svetovnonazorskih pogledov torej vsak posameznik uravnava svoje življenje in s tem tudi daje pomen in smisel svojemu življenju. Te utemeljitve bi lahko imenovali tudi vrednote za posameznika, saj sta na njih zgrajeni posameznikova eksistenca in njegova življenjska usmeritev. (Maclure 2011, 13) Prek teh vrednot tudi sprejema svoje temeljne življenjske odločitve, zato so zanj izjemnega pomena. S priznavanjem enakopravnega spoštovanja vsem ljudem, kljub njihovim različnim utemeljitvam in razumevanju dobrega, se vsakemu posamezniku priznata enaka moralna vrednost in enako dostojanstvo.

2.2.2 Svoboda vesti

Svoboda vesti, ki je v zahodni demokraciji tudi pravno priznana pravica, in sklicevanje na vest sta značilnost današnjega zahodnega človeka. Ta človek želi biti sa-

mostojen, želi se odločati in tudi prevzemati odgovornost. Sodobni človek ne želi biti pasiven, ampak želi aktivno sodelovati. Želi sam spoznati resničnost stvari in se ne zadovolji le s golim poslušanjem avtoritet. Želi pridobiti dokaze, ki kako stvar potrjujejo. Drugi razlog pa lahko vidimo v strukturi okolja, v katerem živi. Danes človek ne živi več v ustaljenih tirnicah in tako predvidljivo kakor nekoč. Večkrat se sreča s situacijami, ki od njega zahtevajo angažiranost, iznajdljivost in odločitve. (Šuštar 1991, 10–1) V tem zavedanju sodobnega človeka lahko opazimo sledi individualizma, ki je prenesel temelj presoje na človeka. Človek je tisti, ki v svoji vesti presoja kot aktiven člen in ne kot pasiven poslušalec, kaj je prav in kaj ne.

Ob vprašanju o pomenu in vlogi svobode vesti posameznika v sodobni sekularni družbi se bomo oprli na misel Alojzija Šuštarja, ki se s to temo ukvarja v svojih znanstvenih delih. Njegova misel nam bo v pomoč pri razumevanju delovanja sodobnega človeka, ki svoje življenje uravnava in vodi po svoji vesti. Značilnosti vesti in pogoje za njeno delovanje Šuštar dobro opiše in predstavi, zato je referenca, ki nam pomaga predstaviti ta pomembni vidik današnjega človeka.

Svoboda je nujni pogoj, da lahko človek deluje po vesti. Vsaka prisila ali omejevanje svobode ima za posledico, da človek ne more slediti svoji vesti, saj je v odločitve prisiljen ali mu je možnosti odločitev omejene. To je tudi prva prvina svobodne vesti, da ni prisiljena, ampak da ima v svobodi prostor odločanja. (21) Druga prvina svobode vesti je pravica, živeti po svoji vesti. Če nimamo svobode udejanjati tisto, kar sprejmemo in za kar se odločimo po vesti, potem ne bi imelo smisla, da se odločamo. Vsak človek ima torej pravico udejanjati tisto, kar sprejme kot odločitev v svoji vesti. (24) Zadnja prvina svobode vesti je pravica do individualnega uresničevanja dobrega. (26) Odločitve in dejanja, storjena po vesti, naredijo vsakega človeka enkratnega in neponovljivega in hkrati poudarjajo njegovo dostojanstvo. Vsak človek ima torej pravico, uresničevati dobro na zase značilen način. Prek tega vsak človek izbere in uresničuje zanj značilno življenjsko pot. Dolžnost drugega je, da način življenja drugega spoštuje kot zanj značilno odločitev po vesti.

Enakopravnost vseh članov družbe in spoštovanje svobode vesti vsakega posameznika lahko strnemo v tri temeljne principe, ki so nekako del družbe in na katerih naša družba stoji. To so: pravice in svoboščine vsakega posameznika, enakopravnost med njimi in dejstvo, da je pravilo ali norma utemeljena na soglasju med posamezniki. (Taylor 2011, 46–47) Vendar se tukaj postavi vprašanje, kako lahko med različnimi religijskimi in svetovnonazorskimi pogledi najdemo soglasje glede norm, ki so lahko v njihovih nazorskih pogledih diametralno razumljene in interpretirane. Zato bomo sedaj pogledali, kakšne so možnosti dialoga in konsenza med posamezniki in skupinami v sodobni sekularni družbi, kljub temu da niso miselno in nazorsko homogene.

3. Dialog v sodobni sekularni družbi

Pogledali smo nekatere značilnosti posameznika in družbe v sodobnem sekularnem času. Za sodobno sekularno družbo je značilno, da je sestavljena iz posameznikov in skupin, ki imajo različna religiozna in svetovnonazorska prepričanja, tako metafizična kakor sekularna. Ta prepričanja imajo različne vrednote, različne življenjske sloge in različne utemeljitve dobrega in načina življenja. Skupnega temelja, ki bi družil vsa navzoča prepričanja, ni. Vendar ljudje z različnimi prepričanju, slogi življenja in vrednotami bivajo znotraj družbe. Kakšne so torej možnosti dialoga med njimi in na čem naj ta dialog temelji?

3.1 Dostojanstvo osebe

Ko govorimo o dialogu znotraj sodobne sekularne družbe, za katero je značilno, da imajo posamezniki različna religijska in svetovnonazorska prepričanja, med katerimi ni nujne povezave na področju ciljev, vrednot in življenjske poti, je najbolj pomembno upoštevati temelj dostojanstva vsake osebe. Vsak človek ima dostojanstvo, ki se ga mora drugi zavedati. Človeka ne moremo postaviti na raven nobene druge reči na svetu, saj je vsak človek vreden več kakor katerakoli druga reč na svetu. Reči na svetu imajo svojo ceno, človek pa nima cene, ampak ima dostojanstvo. Na razliko med ceno in dostojanstvom je opozoril že Immanuel Kant. Kar ima ceno, je možno zamenjati s enakovredno stvarjo. Po drugi strani pa obstaja tudi nekaj, česar ni mogoče zamenjati z enakovredno stvarjo. V redu stvarstva je to človeška oseba, ki nima cene, ampak ima dostojanstvo. (Štuhec 2009, 289) Priznavanje dostojanstva vsaki osebi je torej ključnega pomena za sobivanje v sodobnem svetu. Na tem temelju nista mogoči nobeno izključevanje in nobeno žrtvovanje osebe zaradi religijskih ali ideoloških ciljev, ki so v ne tako daljni zgodovini zahtevali človeške žrtve v imenu nekaterih ideologij, ki so pozabile na dostojanstvo vsake osebe.

Človeška oseba torej ni na isti ravni s preostalimi rečmi na svetu. Na fenomenološki ravni je človek na drugačnem nivoju kakor druge reči. Na to razliko opozori Martin Buber, ki izhaja iz fenomenološke filozofske šole: človek, ki ga moja zavest zazna, je drugačen od drugih fenomenov, ki jih zaznam. Obstajata dve temeljni relaciji: jaz – ti in jaz – ono (Buber 1999, 7). Odnos jaz – ti vzpostavlja odnos, jaz – ono pa pripada izkustvu sveta. To pomeni, da je odnos med ljudmi v samem bistvu na drugačni ravni kakor odnos s katerikoli drugim bitjem ali stvarjo. Če se pri drugem ustavimo le na fenomenološki ravni spoznavanja, zgrešimo bistvo. Sočloveka ne moremo razumeti kot predmet, ki bi ga lahko razumeli na tehnični ravni. Potrebna je zavest, da sočlovek ni le predmet, ki ga upravljamo, ampak je to oseba s svojim dostojanstvom, ki je neprecenljivo. Edino človek pa je bitje, ki je neprecenljivo. To pomeni, da ima dostojanstvo, ki ga ne moremo zamenjati z nečim enakovrednim, saj za posameznika ni zamenjave. Prav tako ne moremo postaviti človeka kot zgolj sredstvo za doseg cilja, kakor bi to zagovarjal instrumentalistični pogled na človeka. (Žalec 2011, 29) Dostojanstvo človeka postavi na posebno mesto v svetu, iz katerega ga nobena ideologija ali nazor ne sme izriniti.

Zdi se, da je dostojanstvo vsake človeške osebe tisti temeljni aksiom, brez katerega ni mogoče graditi nikakršnega dialog med ljudmi oziramo brez katerega sploh ni mogoče sobivanje ljudi in skupin z različnimi religijskimi in svetovnonazorskimi pogledi. Če ta aksiom pade, dialog ni mogoč, prav tako ni mogoče sobivanje.

3.2 Odprtost za drugačno/Dругega

Z drugačnim se človek v sodobni družbi veliko večkrat srečuje, kakor se je tudi srečeval v kateremkoli času zgodovine. Zaradi globalizacije, selitvenih tokov in pretoka informacij se človek sreča z drugačno barvo kože, z drugačnim jezikom in z drugačno kulturo. Ob tem srečanju je pomembno, kakšno stališče zavzame posameznik do te drugačnosti: ali v njej vidi bogastvo, širino in možnost za rast ali pa v njej vidi grožnjo, nelagodnost in strah.

Soočanje z drugačnostjo, z drugače mislečimi, z drugače govorečimi in njihovo vključevanje in/ali izključevanje nas ob pogledu na našo bližnjo preteklost spomni na veliko bridkost totalitarizmov 20. stoletja, ki so temeljili na izključevanju in preganjanju drugačnosti. Ti totalitarizmi »so posledica novoveške monološke države, ki se je začela z izključevanjem drugačnosti in transcendence, izročila in narave« (Petkovšek 2010, 88). V tem vidimo negativno svobodo, ki odpravlja vsako drugačnost v imenu enakosti. V tem egalitaristični duh vidi svobodo, da ne dovoli drugačnosti, ne dovoli tistega, kar presega ideološko mejo ideje sveta, ki je postavljena. Tako na tem nivoju ne odpravlja možne diskriminacije z dialogom, prek katerega se drugačnost spozna in se z njo sooči ter pripravi prostor za sobivanje, ampak diskriminacijo prepreči z zunanjim zagotavljanjem enakosti. V takšnem egalitarističnem pojmovanju svobode in soočanja z drugačnostjo zagotovo ni zaslediti dialoške odprtosti za drugačnost. Prav tako zelo hitro pade prvi pogoj dialoga, o katerem smo govorili zgoraj, to je: aksiom spoštovanja človekovega dostojanstva. O tem nam priča grenka izkušnja totalitarizmov 20. stoletja.

Vendar sta različnost in razlika znotraj sveta dejstvo, ki ga ne moremo zanikati in ne moremo izkoreniniti. Z njim se je treba soočiti. V biblični tradiciji je razlika postavljena na začetek sveta. Ta razlika, ki je absolutna, izhaja že iz stvarjenja. Stvarjenje iz nič pomeni, da je med Stvarnikom in stvarjo razlika, ki je ni mogoče povezani v enotnost. A ta razlika v tem kontekstu ne pomeni nekaj negativnega. V bistvu ta razlika omogoča resnični odnos. Levinas pravi, da je ta razlika nujna, če želimo ohraniti neodvisnost in svobodo v odnosu (Klun 2012, 58). Različnost je torej tista, ki omogoča svobodo. V svobodi je mogoče vstopati v odnos in pri tem ostati tudi tisto, kar si. Dialog ni samo v tem, da prek pogovora, besede (logosa) pridemo do nekega konsenza, strinjanja in sklepa, ampak ima dialog veliko globlji pomen. Dialog vzpostavlja odnos med dvema, ne glede na to, kakšnega religijskega ali svetovnonazorskega pogleda sta, kakšen jezik uporabljata ali kakšne barve kože sta. Beseda torej v prvi vrsti ni zgolj sredstvo, ki prenaša neko določeno sporočilo, ampak je v prvi vrsti sredstvo, ki vzpostavi odnos. To človeka odpre in ga naredi pozornega za drugega. Ta pozornost zagotovo prebudi neki določen čut za sočloveka. Vsak nagovor kliče po odgovoru, ki je nekaj velikega in v tem smislu

nekaj veliko širšega in veliko globljega – to je moja odgovornost do drugega (Levinas 1998, 58). K odgovornosti za drugega mora vsak posameznik zagotovo težiti, saj v odgovornosti ni prostora za odrinjenost, sovraštvo in nasilje, ker zmeraj izhajajo iz ideoloških predpostavk, ki spregledajo človeka.

3.3 Dialog ‚give and take‘

V današnjem svetu je pretok informacij in ljudi zelo hiter in veliko bolj preprost kakor v preteklosti. Srečevanje različni religijskih in svetovnonazorskih pogledov in njihovo sobivanje je nekaj vsakdanjega. S stališča enakopravnega spoštovanja kot načela sodobne sekularne družbe je treba spoštovati drugega človeka in skupine, kljub njihovem drugačnemu prepričanju, vrednotam in načinu življenja. V tem smislu je sodobni človek vedno v napetosti, koliko biti odprt za drugega in koliko varovati svojo lastno identiteto, da se njegov lastni pogled, njegove lastne vrednote in njegov lastni način življenja ne potopi in ne zlije z drugimi – skratka, da vsak posameznik in skupina, povezana na temelju svojega religijskega ali svetovnonazorskega pogleda, ohrani svojo lastno identiteto. V tem smislu je princip dialoga ‚daj in vzemi‘ (*give and take*) zelo primeren za temelj sobivanja različnih nazorov in pogledov v današnjem svetu.

Vsak nazor prinaša v družbo neko določeno sporočilo. To sporočilo nastopa v smislu nauka, dogme, prepričanja, prakse ... Če pogledamo z vidika religije, ima vsaka religija neki določen nauk, ki vodi in usmerja pripadnike. Ta nauk je utemeljen na tako imenovanem gnalnem momentu, ki je nekaj presežnega (Küng 1987, xvi). To presežno je temelj, na katerem se gradijo nauk, usmeritve in praksa. Tako je presežno tudi garant resničnosti. Resnica znotraj religije je utemeljena na presežnem. Življenje skupnosti po nauku je tisto, kar je bistveno za religijo. Znotraj te perspektive življenja posameznika in skupnosti, ki usmerja svoje mišljenje in svoje ravnanje po nekem določenem nauku, katerega resnica je utemeljena na presežnem, lahko poskušamo najti način, kako naj posameznik vstopi v dialog in v mirno sobivanje z nekom, ki tudi uravnava svoje mišljenje in ravnanje po nekem določenem nauku, vendar ne enakem ali celo včasih po nasprotnem. V tem srečanju obstajata dve skrajnosti. Prvič, da se nazor v imenu obrambe svoje identitete zapre in zavzame držo ekskluzivnosti in superiornosti, pomeni, da je samo njihov nazor tisti, ki nosi pravo resnico in je ta resnica postavljena kot absolutna. Ta drža onemogoča dialog, saj ni tiste temeljne odprtosti za drugega in tudi ne sprejemanja njegovega pogleda, prepričanja in načina življenja. Po drugi strani pa se lahko pokaže indiferentna drža. To pomeni, da govorimo o površnem sprejemanju resnice drugega, ki lahko vodi v izgubo naše lastne resnice in naše lastne identitete. (xviii)

Potrebna je torej neka srednja pot, v kateri obe strani prispevata svoj delež h gradnji sožitja in dialoga. Vsaka stran da tisto, kar je iz njene perspektive pomembno in vredno in pomeni prispevek k širši skupnosti. Hkrati pa je vsaka stran pripravljena biti odprta, prepoznati in sprejeti pozitivni prispevek druge strani. Takšna drža prinaša zavest skupne odgovornosti in zavedanje, da noben religijski in svetovnonazorski pogled nima v lasti absolutne resnice, ampak vsak prispeva svoj

kamenček v mozaik odkrivanja resnice. V tem je torej bistvo principa »daj in vzemi« dialoga: odprtost in ponižnost, poslušati in poskušati razumeti drugega. Ta način tudi vse nazore in poglede bogati. Ko se dogajajo izmenjave mnenj in pogledov, vsak udeleženec vlaga svoj delež in tako prispeva h gradnji skupnega dobrega. Pri gradnji skupnega dobrega odpade zgolj sebični interes posameznika in njegovega religijskega ali svetovnonazorskega pogleda in v ospredje stopi pozitivni pripevek različnih posameznikov in skupin. (Jamnik 2013, 430)

4. Sklep

Za sodobno zahodno sekularno družbo je torej značilno, da ni religijsko, svetovnonazorsko, vrednostno in idejno homogena, ampak jo sestavljajo posamezniki in skupine z različnimi nazori in pogledi. Zato so možni konflikti, razhajanja in nestrinjanja. Iz tega dejstva sledi, da je treba upoštevati nekatere principe, da lahko posamezniki in skupine, kljub vsem razlikam, sobivajo. Pomembna temelja tega sobivanja sta zagotovo enakopravno spoštovanje vseh religijskih in svetovnonazorskih pogledov in spoštovanje svobode vesti vsakega posameznika. Ta dva temelja omogočata svobodno delovanje skupin in posameznikov.

Seveda svobodno delovanje ne sme posegati na področje človekovega dostojanstva. Spoštovanje človekovega dostojanstva in njegovo varovanje sta največji dosežek sodobne družbe. Človek je kot oseba nedotakljiv, njegova vrednost ni v ceni, ampak v dostojanstvu. To je zagotovo temelj, brez katerega ni mogoče graditi dialoga. Teptanje dostojanstva na podlagi religijskih ali svetovnonazorskih pogledov je nedopustno. Zato je bistvenega pomena, da vsi člani družbe spoštujejo to temeljno civilizacijsko normo, ki je priznana z vsemi najvišjimi pravnimi akti v današnjih demokratičnih družbah in tudi na meddržavni ravni. Kljub temu da je nekdo drugačen, ima enako dostojanstvo. Drugačnost v današnji družbi ne sme biti ovira, ampak mora biti bogatstvo.

Treba je, da v dialog z drugim vstopiš najprej v odprtosti za drugega in s svojim lastnim trdnim stališčem, kateremu si lojalen. Odprtost za drugega mora biti pripravljena sprejeti tudi konstruktivno kritiko mojega lastnega. Prek tega procesa se lahko dogaja neka kolektivna in posameznikova rast ali transformacija. (Kung 1992, 102) V drži odprtosti mora biti tudi želja po moji lastni obogatitvi, ki ne pomeni zavračanja mojega lastnega prepričanja, navad in vrednot, ampak željo po moji lastni obogatitvi z nečim novim. Moje ne bo uničeno, ampak bo obogateno z novim. To je »pot kreativne transformacije« (Cobb 1982). K tej poti kreativne transformacije prispevata vsak posameznik in skupina tako religijskih kakor svetovnonazorskih pogledov. Svojo tradicijo in svoje vrednote neguje in jih živi. S tem ko je nekdo vključen v družbo, bogati druge, hkrati pa drugi bogatijo njega. To je proces, ki mora v današnji družbi teči, da lahko posamezniki z različnimi pogledi in vrednotami sobivajo.

V današnjem času je dialog gotovo nekaj nujnega, saj se na določenem prostoru srečujemo z različnimi načini življenja, vrednotami in nazori prinese tudi priznanje in zavedanje, da na njih tudi vplivamo (Strahovnik 2017, 277). Medsebojne

razlike, ki jih je v sodobni sekularni družbi med njenimi pripadniki veliko, je treba presegati v odprtosti za drugačnost, a pri tem ne pozabiti na svojo lastno identiteto in na svoje lastne vrednote. Človek je bitje odnosa, ki se prek dialoga z drugim oblikuje. Zato je pomembno in potrebno, da je sodobni človek odprt za drugačnost, ki ga bo oblikovala in zagotovo tudi obogatila.

Reference

- Buber, Martin.** 1999. *Dialoški princip*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Cobb, John.** 1982. *Beyond dialog: toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Forsters Press.
- Hume, David.** 1986. *A treatise of human nature: a critical edition*. Ur. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- Jamnik, Anton.** 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.
- . 2013. Komunitarna etika kot odgovor na človekovo osamljenost in izgubljenost, ki sta posledica liberalizma. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:423–432.
- . 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.
- Klun, Branko.** 2012. Dialog med iskanjem enosti in spoštovanjem razlike: Odmevi zahodne miselne dediščine. V: Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur. *Izhodišča za dialog v sodobnem svetu*, 53–69. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Küng, Hans.** 1987. *Toward Dialogue. V: Christianity and the world religions: paths of dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. London: Fount Paperbacks.
- . 1992. *Global responsibility: in search of a new world ethic*. London: SCM Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno; Čas in drug*. Ljubljana: Družina.
- Maclure, Jocelyn, in Charles Taylor.** 2011 *Secularism and freedom of conscience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Norman, Edward.** 2002. *Secularisation*. London, New York: Continuum.
- Petkovšek, Robert.** 2010. Svetovnonazorske ovire na poti k diakogu. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Na poti k dialoški človeškosti*, 79–91. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pavec Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Rožič, Peter.** 2013. The illiberal founding of modern political science and its implications for the contemporary study of politics. *Theoria* 56, št. 2:23–36.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- Stres, Anton.** 1998. *Zgodovina novoveške filozofije*. Ljubljana: Družina.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2009. Človekovo dostojanstvo. V: Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike*. Elektronska izdaja. Celje: Mohorjeva družba.
- Šuštar, Alojzij.** 1991. *Vest*. Ljubljana: Nadškofijski referat za versko izobraževanje odraslih.
- Taylor, Charles.** 2006. *A secular age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2011a. Why we need a radical redefinition of secularism. V: Eduardo Mendieta in Jonathan Vanantwerpen, ur. *The power of religion in the public sphere*, 34–59. New York: Columbia University Press.
- . 2011b. Nationalism and modernity. V: *Dilemmas and connections*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Žalec, Bojan.** 2011. Personalism, truth and human rights. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Humanity after selfish Prometheus: chances of dialogue and ethics in a technicized world*. Münster: Lit.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 585—594

Besedilo prejeto/Received:01/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 141.33

DOI: 10.34291/BV2020/03/Wintersteiger

© 2020 Wintersteiger, CC BY 4.0

Mario Wintersteiger

Enlightenment from the Orient: The ‚Philosophical Esotericism‘ of the Falasifa

Razsvetljenje z Vzhoda: ‚filozofska ezoterika‘ falasife

Abstract: This article deals with the political philosophy of the *falasifa*, particularly with the specific esotericism of Ibn Rushd (also known as Averroes). One aim of this article is to point out that this tradition was a pre-modern, cautious form of Enlightenment that influenced Western thought via its unorthodox reception by the Latin Averroists. The ‚double truth‘ theory of the latter makes us turn our attention to a writing technique also used by the adherents of *falasifa* themselves. Accordingly, the second aim of this article is related to the Platonic style of esoteric political communication. A close reading and interpretation of Ibn Rushd’s *Decisive Treatise* uncovers his position in the conflict between Greek philosophy and Islamic revelation. By referring to passages from the *falasifa*’s works and to insights from Straussian hermeneutics, it is shown that this tradition considered philosophical truth to be politically dangerous, therefore promoting its form of Enlightenment only in an esoteric aspect accessible for the few who were initiated.

Keywords: averroism, enlightenment, esotericism, Ibn Rushd, Leo Strauss, political philosophy, truth

Povzetek: Članek je posvečen politični filozofiji *falasife*, zlasti specifični ezoteriki Ibn Rušda (znanega tudi kot Averoes). Prvi cilj članka je poudariti, da je bilo to izročilo predmoderna, zadržana oblika razsvetljenstva, ki je vplivala na zahodno misel skozi nepravoverno recepcijo latinskih averoistov. Teorija o ‚dvojni resnici‘, ki so jo zagovarjali slednji, nas vodi k načinu pisanja, h kateremu so se zatekali že privrženci *falasife*. Od tod je drugi cilj članka povezan s Platonovim načinom ezoterične politične komunikacije. Pozorno branje in interpretacija Ibn Rušdove *Odločilne razprave* razkriva njegov položaj v sporu med grško filozofijo in islamskim razodetjem. S sklicevanjem na odlomke iz spisov *falasife* in na uvide hermenevtike Lea Straussa, je pokazano, da je omenjeno izročilo filozofsko resnico imelo za politično nevarno, kar pomeni, da je spodbujalo lastno obliko razsvetljenstva zgolj v ezoteričnem vidiku, dostopnem maloštevilnim posameznikom, ki so bili vanj uvedeni.

Ključne besede: averoizem, razsvetljenje, ezoterika, Ibn Rušd, Leo Strauss, politična filozofija, resnica

1. Introduction

Our reflections pursue two aims. The first one is rather obvious and openly declared in the main title of our article. We are giving an account of some sort of Enlightenment that seems to have come from the Orient. One case to be made here is this one: a specific form of esotericism (with roots in the medieval Arab world) contributed to the emergence of modern Western thought. We approach this topic mainly by examining some key features in the works of medieval philosophers like Alfarabi and, especially, Ibn Rushd (or Averroes) – both of them coming from the realm of Islam, although one might plausibly argue that they were not so much »the product of Arab culture, but rather Greek culture« (Reilly 2015, 125). Specifically, we focus on the esotericism of their so-called *falsafa* tradition and its impact on Western »philosophical esotericism« (Melzer 2014, 1).

In order to avoid confusion about the multifaceted term ‚esoteric‘, we have to point out how it is to be understood on the pages of this article. Following Arthur M. Melzer, we define the traditions of ‚esotericism‘ as being marked by the following features: first, by the hidden existence of inner („esoteric“) teachings that are reserved for specifically informed elites; second, by the will to hide those teachings from the masses; third, by the complementary existence of outer („exoteric“) teachings for the multitude. ‚Esoteric‘ (in this sense of the word) is therefore not defined by the character of the content of the secret teaching in question but by its formal structure and the ‚secretive mode of communication‘ involved. (Melzer 2014, 1–2) When thus being defined as a practice, the term ‚esotericism‘ is no longer exclusively reserved to the realm of mysticism and occultism that is usually associated with it but may also contain forms of rationalist philosophy that are communicated secretly or at least indirectly (Melzer 2014, 2–3). This should make clear why we can also use the term for describing specific features of the *falsafa* tradition without linking it too closely with the world of the occult.

What we call *falsafa* is a branch of philosophy in the Islamic world of the medieval era, its main characteristic being the heavy reliance of its protagonists (the *falsafas*) on ancient Greek texts (Kurtoğlu 2007). It is important to note that the meaning of the term *falsafa* is different from the meaning of *hikma*, another term used to describe a form of philosophy in the Islamic world. What is called *hikma* is more ‚indigenous‘ and ‚more explicitly Islamic‘; *falsafa*, in contrast, is more ‚classical‘ and heavily indebted to Greek philosophers like Plato and Aristotle. (Groff and Leaman 2007, 162–164) It is a product of an early renaissance within the world of Islam (Molnar 1985, 17), so to say. In an attempt to fulfil the aim of interpreting these currents of thought, our text is an exercise in the intercultural history of ideas and in the hermeneutics of the exoteric and the esoteric in me-

dieval political philosophy, the terms related to esotericism being used in the broad and formal sense of the definition just given above.

Apart from this there is a second aim, which may not be so obvious at first sight but is at least as important in terms of philosophy and even more important in terms of politics. The guiding theme underlying our short study is one specific feature of the complex relationship between politics and truth. The traditional, Socratic definition of philosophy says that the term signifies the ‚quest for truth‘ (Strauss 1988c, 11). Therefore, anybody interested in the political dimension of knowledge and truth must seriously study the basic »problem of the relation between philosophy and politics« (1988b, 5). But why do we approach the topic of politics and truth in such an unusual way? Why do we write an overview of medieval precursors of the Enlightenment and their esotericism if the common thread of this account is the problem of truth in the context of politics? The reason is that the features we want to highlight here are indeed much easier to discover in these materials, due to some characteristics of the Muslim environment of the main authors we cover. As Strauss (1988b, 18–21) shows, in contrast to the realm of Christianity (where philosophers were integrated but supervised by the Church), the situation of the *falasifa* in the Islamic world was somewhat more liberal yet more precarious (even before their eventual decline!).¹ Therefore, the main problems of the relation between politics and (philosophical or religious) truths are more easily demonstrated by referring to examples from the Islamic world; besides that, another advantage of interpreting the tradition stemming from Alfarabi is the fact that it seems to be closer to authentic Platonism than most of Plato’s modern interpreters (Kraemer 2009, 141–142); this is not the least advantage when we consider that Plato is a key influence on the hermeneutic tools that we will have to deal with later (Strauss 1988b).

This article, therefore, is a contribution to two separate yet somehow interdependent discourses; accordingly we argue in support of two hypotheses: First, we are going to show that Enlightenment had pre-modern, medieval forerunners with roots in Islamic culture (or more precisely, in the ancient Greek heritage that was preserved there); second, also we are going to provide an interpretation of key passages of this tradition of political philosophy, thereby proving that Ibn Rushd considered the truth of philosophy to be superior to Islamic revelation. In order to do so, we will proceed as follows: Section 2 deals with the school of Latin Averroism and its famous concept of ‚double truth‘, thus opening up our perspective on Ibn Rushd and his followers; Sections 3 and 4 both focus on the *falasifa*’s posi-

¹ The widespread notion that Islamic culture witnessed a »collapse of philosophic inquiry« (Strauss 1988b, 19) has been met with criticism that pointed out examples of important philosophers even after the so-called »golden age« of Islam (Griffel 2018, 38–47). Therefore, it is necessary to give a more nuanced picture, again distinguishing between the types of philosophy we have already mentioned. While *falasifa* (that is, philosophy in the Greek sense of the word) declined (at least in the realm of Sunni Islam), the more religious tradition of *hikma* maintained its importance (Groff and Leaman 2007, 162–164). This helps explaining why the modernist West came to see this »postclassical« transformation of philosophy in the Islamic world as a decline of philosophy itself (Griffel 2018, 45–47). Strauss (1988b, 9–10), in turn, seems to have been referring to the *falasifa* only when talking about the philosophers’ fate.

tion that (philosophical) truth might be (politically) dangerous and their conclusion that it might be preferable to communicate this truth only esoterically; Section 5 provides an interpretation of Ibn Rushd's *Decisive Treatise*, using Straussian hermeneutics to uncover his concealed position on the truths of philosophy and religion; Section 6 concludes with reflections on truths and lies in the context of politics and Enlightenment.

2. The 'double truth' theory as a medieval form of Enlightenment

First, we have to vindicate our claim that enlightened thought has a medieval (or even older) pedigree. We follow the German philosopher Kurt Flasch (1989) in this regard who provided evidence for the existence of some sort of esoteric Enlightenment movement in the Western Late Middle Ages. One indication of the existence and importance of that school of thought is a famous document which was signed in Paris in the year 1277; the Bishop of the city, Étienne Tempier, published a list of 219 theses that were discussed at the arts faculty of the university at that time, condemning them under threat of excommunication of teachers and students alike. When reading the Bishop's text, a passage from his prologue attracts our special attention; not only did he criticise the teachers of the liberal arts for promoting heresies with the help of books written by so-called pagan authors (that is ancient Greeks and Islamic authors). (Tempier 2007, 180) He also writes the following about the condemned philosophers: »So as not to appear to be asserting what they thus insinuate, however, they conceal their answers in such a way that, while wishing to avoid Scylla, they fall into Charybdis.« (180)

What the Bishop is criticising here is a technique of writing called 'defensive esotericism' (Melzer 2014, 127) – a practice used by philosophers since ancient times and described in great detail by scholars like Leo Strauss and Arthur M. Melzer: In order to avoid persecution in a precarious environment, sages from all (especially pre-modern) ages were hiding the esoteric core of their arguments under an exoteric surface. This means that they were – in a way – paying lip-service to those in power while presenting their viable but unorthodox philosophical insights 'between the lines'. (Strauss 1988b, 22–37; Melzer 2014, 127–159)

At the time when Bishop Tempier's condemnation was published, religious authorities in Europe seem to have been deeply moved by the fear that certain scholars might teach a 'double truth' theory (Griffel 2010, 110–111) that could threaten the monopoly of their monotheist orthodoxy. We quote from the Bishop's document again: »For they say that these things are true according to philosophy but not according to the Catholic faith, as if there were two contrary truths and as if the truth of Sacred Scripture were contradicted by the truth in the sayings of the accursed pagans /.../.« (Tempier 2007, 180). Everybody familiar with medieval (political) philosophy will correctly link this position to a school of thought called Latin Averroism – a group of radical Aristotelians influenced by the writings of Ibn

Rushd (Bianchi 1997, 70–75; Griffel 2010, 110–111) who is considered the last of the *falasifa* and the most famous commentator of Aristotle.²

Let us explain why Ibn Rushd is a key figure when it comes to studying the links between modern Western thought and the Orient. Averroism's ‚double truth‘ theory, which could be seen as a kind of medieval precursor of modern Enlightenment's ‚political esotericism‘ (Melzer 2014, 235), seems to have been inspired by the esotericism and exotericism of Ibn Rushd (Griffel 2010, 111) – we will discuss his positions later. Before that we have to briefly mention that the modified version of an esoteric element of the *falsafa* tradition, namely Latin Averroism, influenced the school of Padua (including Marsilius) and the rationalism of Italian Renaissance (Molnar 1987, 61–63; Butterworth 1994, passim), possibly including thinkers like Niccolò Machiavelli (Butterworth 1994, 241–245; Strauss 1969, 202–203), one of the founding fathers of modern political thought. Those (or similar) connections have been stated by a couple of scholars,³ thus substantiating the view that Enlightenment was influenced by the Orient.

3. Protecting people from the truth – the esotericism of the *falasifa*

Let us now turn to the roots, the esoteric aspects of this school of thought that – following Joel L. Kraemer (2009) – we would like to call the ‚Medieval Arabic Enlightenment‘ of the *falsafa* tradition. We have to leave aside the question why the *falasifa* have – in the long run – been much more successful in the Christian West than in the Islamic East.⁴ Instead, we want to turn our attention to those features of the Arabic *falsafa* tradition that were important for the European reception of esoteric ideas that created a specific form of Enlightenment. As Leo Strauss (1977, passim; 1988b, 14–18) shows in his work on *Farabi's Plato* and also in his methodological handbook *Persecution and the Art of Writing*, the *falasifa* used certain writing techniques to support their aim of creating a political »alliance between philosophers and enlightened princes« (1977, 412). Following the Straussian hermeneutics of esotericism, one can say that there had been (at least) two main reasons for their »distinction between the exoteric and the esoteric teaching« (1988b, 17). One of their interests was, of course, self-protection out

² For a short contextualisation of Ibn Rushd and his status as a philosopher of religion, see Wintersteiger 2018, 95–96, and the sources mentioned there. In the Islamic world at the end of the twelfth century, the *falasifa* were ‚more or less overtaken by theology‘, although this does not mean the end of Islamic philosophy as such, which was developed further, especially in the realm of Shia Islam (Groff and Leaman 2007, 163–164).

³ For example, one could follow a ‚neopagan‘ line of thought starting with Arab esotericism, entering the West via the Averroism of Padua and deepening its influence via the philosophy of the Renaissance, thus entering the modern world and eventually weakening the Christian worldview which was unable to solve the problem of the relationship between faith and reason (Molnar 1987, 61–79).

⁴ On the impact of Averroism on Western thought, as opposed to the East (which was following the footsteps of Avicenna), see Corbin (1993, 249–251).

of fear of persecution by authorities, but the second interest was protection of the uninitiated from truths that were considered to be politically dangerous. (1988b, 24–26; 34–36) The latter interest, by the way, is the main feature that distinguished them from the mainstream of their modern European counterparts (Kraemer 2009, 149–150; Strauss 1997, 88–89). As Melzer (2014, 161–203; 235–284) shows in his *Philosophy between the Lines*, there is an important difference between old-school ‚protective esotericism‘ (aiming at protecting people from the ‚dangerous truths‘ of esoteric teaching) and modern ‚political esotericism‘ (which aims at actively and deliberately subverting traditional systems).⁵

4. The parable of the ‚drunken mystic‘ and the ‚dangerous truth‘

We now want to highlight the esoteric method of presenting the truth by discussing some exemplary features from the works of the *falasifa*. Of course, we have to start with the first of the *falasifa* and the »‚second teacher‘ after Aristotle« (Mahdi 1987, 207), Alfarabi. We should start with a passage that was described by Butterworth and Pangle (2001, x) as »his most charming passage, the parable of the drunken mystic«. It is taken from Alfarabi’s introduction to *Plato’s Laws* and it shall be quoted in full length here:

»/.../ a certain abstemious ascetic was known for his probity, propriety, asceticism and worship, and having become famous for this, he feared the tyrannical sovereign and decided to run away from his city. The sovereign’s command went out to search for and arrest him wherever he was found. He could not leave from any of the city’s gates and was apprehensive lest he fall into the hands of the sovereign’s men. So he went and found clothing worn by vagabonds, put it on, carried a cymbal in his hand and, pretending to be drunk, came early at night out to the gate of the city singing to the accompaniment of that cymbal of his. The gatekeeper said to him, ›Who are you?‹ ›I am so and so, the ascetic!‹ he said jokingly. The gatekeeper supposed he was poking fun at him and did not interfere with him. So he saved himself without having lied in what he said.« (Alfarabi 2011, 73)

This passage has – especially in writings of the Straussian school – been interpreted as an open hint at the art of the Platonic esoteric communication of truth. In this case, the ‚dangerous truth‘ appears in clothes different its own, dressed up in a deceiving way. (Strauss 1988a, 135–137) We will not go into the details of Alfarabi’s account of Plato’s political philosophy, but we shift the focus back to Ibn Rushd. It is pointed out that he writes orthodox religious statements, but it is debatable how sincere he was in doing so (1997, 74–75).

⁵ In a way, ‚political esotericism‘ is therefore the opposite of all the other forms (Melzer 2014, 236). The same aspect is also highlighted by Strauss (1997, 88–89) when he makes clear that modern Enlightenment is not esoteric in the way the medieval writers had been.

5. A truth for political philosophers – the *Decisive Treatise* of Ibn Rushd

The *Faṣl al-maqāl*, the *Decisive Treatise* of Ibn Rushd, was written around 1179. Basically, it is a defence of the Aristotelian philosophy of the *falasifa* (like Alfarabi) against attacks by orthodox religious thinkers, especially against criticism by Al-Ghazali. (Wintersteiger 2018, 95–96) While not condemning philosophy as such, the latter claimed that the works of the *falasifa* contained several metaphysical positions that – from the perspective of theology – had to be considered ‚faithless‘ (Rudolph 2004, 60). This shows that Ibn Rushd was writing in an increasingly precarious intellectual climate – since a process of ‚Dehellenziation of Islam‘ (Reilly 2015, 119) was already under way that turned out to be harmful for his form of philosophy.⁶

We will now present some core arguments of the *Decisive Treatise* of Ibn Rushd which could be interpreted as a key document of esoteric Arabic Enlightenment.⁷ If we look at the text, at first sight we will see Ibn Rushd in his role as a seemingly orthodox Islamic jurist who tries to find out whether philosophy and logics are »permitted, prohibited, or commanded« by the *sharia* (Averroes 2011, 124–125). He quotes several passages from the Quran – like Sura 59,2 (»Consider, you who have sight«) – in order to support his claim that philosophy is obligatory (125). He also claims that a philosophical inquiry has the same goal as Islamic revelation (127). We quote from his *Decisive Treatise*:

»And [it has become evident] that whoever forbids reflection upon them by anyone suited to reflect upon them /.../ surely bars people from the door through which the Law calls them to cognizance of God – namely, the door of reflection leading to true cognizance of Him. That is extreme ignorance and estrangement from God /.../.« (127)

In passing, Ibn Rushd calls philosophy the ‚milk sister‘ of Islamic Law (140) – which is an important detail! According to the custom of milk kinship, milk sisters have a strong connection (resulting in certain privileges), although they are not immediate kin (in biological terms) (Griffel 2010, 207).

So far, we are still on the exoteric surface of the text; it shows all the features needed for ‚defensive esotericism‘ in the sense of Melzer (2014, 127–159): Ibn

⁶ On the fate of the *falasifa* and of the philosophy of Ibn Rushd, see Wintersteiger (2018, 95–96; 99–101) and the sources cited there. According to Reilly (2015), this decline of Hellenic philosophy marks the beginning of what he, referring to Sunni Islam, calls the ‚Closing of the Muslim Mind‘. This position is a recent variation of the mentioned Western view of the transformation of ‚postclassical‘ Islamic culture, a narrative rooted in modernist values and a specific concept of philosophic thought (Griffel 2018, 35–47). In order not to exceed the framework of this article, we will not repeat what has been said about this discourse in footnote 1. But we should add that a proper understanding of other civilizations presupposes the awareness that the linear philosophy of history that has come to dominate the West does not necessarily apply to the rest of the world (Leskova 2019, 1057).

⁷ For some other details of this philosophy of religion, see Wintersteiger (2018). As we will see, this form of Enlightenment, being esoteric in character, is rather complex and nuanced. In its relation towards myth, it does not have a »shallow and superficial form« (Hagedorn 2017, 606).

Rushd is demonstrating the compatibility of philosophy and religion, citing from the Quran. Symbolically speaking, he is wearing the clothes of an orthodox jurist – but in the same way Alfarabi's 'drunken mystic' (Butterworth and Pangle 2001, x) was wearing the (exoteric) clothes of a vagabond (Alfarabi 2011, 73). If one reads more deeply into the *Decisive Treatise* – in search of its esoteric core argument – one will see that Ibn Rushd is going further than just claiming that philosophy is the 'milk sister' of religion. We quote him:

»Since the Law has urged cognizance of God /.../ and of all the things existing through Him by means of demonstration; and it is preferable – or even necessary – that anyone who wants to know God /.../ and all of the existing things by means of demonstration set out first to know the kinds of demonstrations, their conditions, and in what [way] demonstrative syllogistic reasoning differs from dialectical, rhetorical, and sophistical syllogistic reasoning.« (Averroes 2011, 125–126)

At first sight this sounds harmless, maybe even a little bit 'boring' due to the 'many technical terms' – something quite common with the writing technique in question (Strauss 1988b, 24). But what does all this mean for somebody who is reading closely (like a Straussian Platonist) and who is familiar with the aforementioned terms and their meaning in Aristotelian philosophy? Ibn Rushd is referring to Aristotle's categories of logics, in whose works demonstrative reasoning is considered to be superior to dialectical reasoning. So, the passage we have quoted is just a very complicated and obscured way of saying that orthodox theology is a comparatively inferior kind of science because its premises cannot be demonstrated. (Griffel 2010, 163)

Ibn Rushd even goes as far as to creating a social hierarchy related to these categories; for this, another quote:

»/.../ people's natures vary in excellence with respect to assent. Thus, some assent by means of demonstration; some assent by means of dialectical statements in the same way the one adhering to demonstration assents by means of demonstration, there being nothing greater in their natures; and some assent by means of rhetorical statements, just as the one adhering to demonstration assents by means of demonstrative statements.« (Averroes 2011, 128)

If you put this into the framework of Aristotelian logics again, then it means (esoterically) that the teachers of law (or the – we may say – theologians) come only second in the epistemological hierarchy (Wintersteiger 2018, 97–98); therefore, they rank below the pagan philosophers who side with Athens.⁸

Now one might ask: Are we allowed to interpret Ibn Rushd in this way? Should we read him esoterically at all? We are convinced that it is legitimate to do so,

⁸ Here, the city of Athens has to be understood as a metaphor for Greek philosophy; its counterpart is Jerusalem, the city of the faith of the Bible. On the eternal conflict between those two, see Strauss 1986.

since the author himself mentions a distinction between exoteric and esoteric – a common indicator according to deep hermeneutics (Weber and Beckstein 2014, 108–111); in formal accordance with a tradition in Islam to distinguish between the exoteric (*zahir*) surface of revelation and the hidden or esoteric (*batin*) meanings below this surface, Ibn Rushd develops his own version of philosophical esotericism (Corbin 1993, 245–246). We quote him once again: »This is the reason for the Law being divided into an apparent sense and an inner sense. For the apparent sense is those likenesses coined for those meanings, and the inner sense is those meanings that reveal themselves only to those adept in demonstration.« (Averroes 2011, 133) Interpreted in the light of what we have said earlier, this means that only philosophers but not jurists or theologians are able to uncover the esoteric content of the Law (Wintersteiger 2018, 98). The passages we have mentioned may be supposed to do for now. It may be supposed to have become clear that Ibn Rushd, as the last of the *falasifa*, was an esoteric exponent of what is called, Medieval Arabic Enlightenment' (Kraemer 2009). When it comes to the tension between Athens and Jerusalem (or in this case, we might better say Athens and Mecca) (Brague 1998), he sides with Athens while stating exoterically that there is no conflict between Athens and Mecca at all (although there is one according to the Platonic philosophical tradition) (Strauss 1986)!

6. Conclusions – ,unpleasant truths' and ,noble lies'

The pattern thus reconstructed should now be discussed in the light of its impact on Western thought. We must not overlook the difference. The *falasifa* did not intend to give away their secrets about the Law to the masses – Ibn Rushd even stated that this was forbidden (Averroes 2011, 137). Therefore, this medieval form of Enlightenment is not radical, it is moderate, but it is rationalist nonetheless, and insofar it is a precursor of the modern Enlightenment movement (Strauss 1997, 9–11; 88–89; Kraemer 2009, 148–150). There is continuity in content. But, as Strauss (1997, 89) pointed out, the moderns teach exoterically what the elders taught esoterically. Therefore, the moderns' stance toward truth is entirely different. That does not mean that there is no philosophical esotericism left among the protagonists of modern Enlightenment – just think of the Encyclopedists (Melzer 2014, 249–251). But theirs is just – to some degree – a kind of ,defensive esotericism' (fooling the censors), for the most part ,political esotericism' but no ,protective esotericism' any longer (139; 278–279). The Enlightenment of the *falasifa*, on the other hand, was not for the many, it was for the few; therefore it was politically conservative and made use of ,noble lies' in order not to harm the masses with ,unpleasant truths' (Strauss 1988b, 35–36). But it was a kind of Enlightenment and it came from the Orient – where ,philosophical esotericism' was conserved at a time when it was still lost in the West.

References

- Alfarabi.** 2011. Plato's Laws. In: Joshua Parens and Joseph C. Macfarland, eds. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 72–73. Ithaca: Cornell University Press.
- Averroes.** 2011. The Decisive Treatise. In: Joshua Parens and Joseph C. Macfarland, eds. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 123–140. Ithaca: Cornell University Press.
- Bianchi, Luca.** 1997. Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277. In: Kurt Flasch and Udo Reinhold Jeck, eds. *Das Licht der Vernunft: Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, 70–83. Munich: C. H. Beck.
- Brague, Rémi.** 1998. Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy. *Poetics Today* 19, no. 2:235–259.
- Butterworth, Charles E.** 1994. What is Political Averroism? In: Friedrich Niewöhner and Loris Sturlese, eds. *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, 239–250. Zurich: Spur.
- Butterworth, Charles E., and Thomas L. Pangle.** 2001. Foreword. In: Alfarabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, vii–xx. Ithaca: Cornell University Press.
- Corbin, Henry.** 1993. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International.
- Flasch, Kurt.** 1989. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz: Dietrich.
- Griffel, Frank.** 2010. Kommentar. In: Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusḥd, *Maßgebliche Abhandlung: Faṣl al-maḳāl*, 59–212. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- . 2018. *Den Islam denken: Versuch, eine Religion zu verstehen*. Ditzingen: Reclam.
- Groff, Peter S., and Oliver Leaman, eds.** 2007. *Islamic Philosophy A–Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hagedorn, Ludger.** 2017. Specters of Secularism: Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:601–613.
- Kraemer, Joel L.** 2009. The Medieval Arabic Enlightenment. In: Steven B. Smith, ed. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, 137–170. New York: Cambridge University Press.
- Kurtoğlu, Zerrin.** 2007. Eine Kritik der orientalistischen Auffassung der falsafa-Tradition. *Polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, no. 17:39–48.
- Leskova, Irina V.** 2019. Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:1053–1061.
- Mahdi, Muhsin.** 1987. Alfarabi: circa 870–950. In: Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*, 206–227. Chicago: The University of Chicago Press.
- Melzer, Arthur M.** 2014. *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Molnar, Thomas.** 1985. Islam on the Move. *The Intercollegiate Review* 21, no. 1:17–22.
- . 1987. *The Pagan Temptation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Reilly, Robert R.** 2015. *The Closing of the Muslim Mind: How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*. Wilmington: ISI Books.
- Rudolph, Ulrich.** 2004. *Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Munich: C. H. Beck.
- Strauss, Leo.** 1969. *Thoughts on Machiavelli*. Seattle and London: University of Washington Press.
- . 1977. Farabi's Plato. In: Arthur Hyman, ed. *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy: Studies from the Publications of the American Academy for Jewish Research*, 391–427. New York: Ktav Publishing House.
- . 1986. Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections. In: Leo Strauss. *Studies in Platonic Political Philosophy*, 147–173. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1988a. How Fārābī Read Plato's Laws. In: Leo Strauss. *What Is Political Philosophy and Other Studies*, 134–154. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1988b. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . 1988c. What Is Political Philosophy? In: Leo Strauss. *What is Political Philosophy and Other Studies*, 9–55. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . 1997. Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. In: Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, 3–123. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Tempier, Étienne.** 2007. Selections from the Condemnation of 1277. In: Guyla Klima, ed. *Medieval Philosophy: Essential Readings with Commentary*, 180–189. Carlton: Blackwell Publishing.
- Weber, Ralph, and Martin Beckstein.** 2014. *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wintersteiger, Mario C.** 2018. Averroes (1179), Maßgebliche Abhandlung. In: Michael Kühnlein, ed. *Religionsphilosophie und Religionskritik: Ein Handbuch*, 95–102. Berlin: Suhrkamp.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 595—608

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 348:272-74

DOI: 10.34291/BV2020/03/Slatinek

© 2020 Slatinek, CC BY 4.0

Stanislav Slatinek

Izbira upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti v Cerkvi: dileme in kritične ugotovitve¹

Choice of Administrative Penal Trial to Restore Justice in The Church: Dilemmas and Critical Findings

Povzetek: V posameznih primerih, kadar sporne zadeve med prijaviteljem in obdolžencem v Cerkvi ni mogoče rešiti ali po mirni poti ali z bratskimi svarili ali z grajo ali z drugimi načini pastoralnega prizadevanja, lahko ordinarij (npr. krajevni škof) potem, ko dobi vsaj verjetno sporočilo o kaznivem dejanju, začne sodni ali upravni kazenski postopek. Preden izbere sodni ali upravni kazenski postopek, se ordinarij lahko posvetuje z izvedenci kanonskega prava. Tudi v primeru, ko je obtoženi osumljen hudega kaznivega dejanja spolne zlorabe mladoletne osebe (*delicta graviora*), ordinarij iz upravičenih razlogov (npr. za ustrezno zagotovitev cerkvene discipline) lahko uvede upravni kazenski postopek in ga zaključi z izvensodno odločbo, s katero storilcu kaznivega dejanja naloži kazen. Če je očitno ugotovljeno, da obdolženec kaznivega dejanja ni izvršil, ga ordinarij z izvensodno odločbo krivde oprosti. V razpravi smo opozorili na prednosti in slabosti upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti v Cerkvi.

Ključne besede: upravni kazenski postopek, izvensodna odločba, ordinarij, kaznivo dejanje, kazen

Abstract: In individual cases where a disputed matter in the Church between the applicant and the accused cannot be resolved by peaceful means or fraternal correction or rebuke or other means of pastoral solicitude, the ordinary (eg. diocesan bishop) may, after has knowledge, which at least seems true, of delict, initiate judicial or administrative penal trial. Before choosing a judicial or administrative penal trial, the ordinary shall consult with experts of the canon law. Even if the accused is suspected of a serious crime of sexual abuse of a

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

minor (*delicta graviora*), the ordinary may, for justified reasons (eg. to provide more suitable for ecclesiastical discipline), institute administrative penal trial and end it with an extrajudicial decree ordering the penalty to the perpetrator of a delict. However, if it is clearly established that the accused one did not commit the delict, the ordinary will absolve him by an extrajudicial decree. In this article, we highlighted the pros and cons of the administrative penal trial to restore justice in the Church.

Keywords: administrative penal trial, extrajudicial decree, ordinary, delict, penalty

1. Uvod

Zakonik cerkvenega prava (ZCP) vlogo ordinarija² posebej izpostavlja v kazenskih postopkih (kan. 1717–1731). Njegova vloga je nepogrešljiva od začetka postopka in potem ves čas do sklepne faze, ko se storilcu kaznivega dejanja naloži kazen ali pa se nedolžnega oprostijo. Vt in pravna stroka krajevnega škofa³ kot ordinarija pogosto opisuje v vlogi sodnika in razsodnika (C 26–27; Saje 2018, 175; Arroba Conde 1993, 169), kadar podrejenim daje zakone oziroma jih sodi. Sodniška vloga krajevnega škofa se kaže zlasti pri vodenju upravnega kazenskega postopka (UKP).

Kadar se v Cerkvi pojavi sum kaznivega dejanja, se ordinarij⁴ najprej seznanijo, da obstaja zoper domnevnega storilca kazniva obtožba (*notitia criminis*). Ordinarij je dolžan zadevo skrbno preiskati, da zavaruje dobro ime vseh vpletenih – še posebej obdolženca. Gre za predhodno preiskavo (*indagine praevia*), ki naj bi sum kaznivega dejanja ali potrdila ali ovrgla (Astigueta 2014, 82–85). Kadar je sum potrjen, se ordinarij odloči za obliko kazenskega postopka. Izbira med sodnim (*iudicialis processus*) ali upravnim postopkom, ki se zaključi z izvensodno odločbo (*per decretum extra iudicium*) (ZCP, kan. 1718, § 1, tč. 3). ZCP daje prednost sodnemu postopku, ki v kanonskem pravu uživa večje zaupanje. Gre za postopek, ki ga izvede cerkveno sodišče (sporna zadeva se zaupa v obravnavo trem sodnikom) in se zaključi s sodbo. Kanonski pravniki so prepričani, da sodni postopek v vseh fazah zagotavlja najbolj »pravično sodno odločitev« (Slatinek 2019, 734; Renken 2015, 408). Obstajajo pa upravičeni razlogi, da se lahko namesto sodnega izbere UKP (Suchecky 2003, 223). Temu postopku je v zadnjem času naklonjena tudi Cerkev. Zadnji papeži (Janez Pavel II., Benedikt XVI., Frančišek)⁵ tako krajevnim škofom omogočajo, da lahko pri hudih kaznivih dejanjih klerikov v svojih škofijah uvedejo

² Ordinarij, ki vodi kazenski postopek in ga omenja kan. 134, je lahko krajevni škof, generalni ali škofov vikar, osebni ordinarij in višji redovni predstojnik – tako generalni kakor provincialni. Prav tako so ordinariji vsi, ki so po pravu (kan. 368) enaki krajevni škofu, npr. prelati osebnih prelatur itd. Podrobneje gl. Mosconi 2012, 288–293; Frančišek 2014, 8.

³ CDF je v Okrožnici škofovskim konferencam posebej poudarila, da je »zaščita otrok in mladine« pomembna odgovornost »škofa ordinarija« (2011, 143).

⁴ V razpravi se pod pojmom »ordinarij« razume predvsem krajevnega škofa.

⁵ Podrobneje gl. Valentan 2019a, 1076–1084.

tudi UKP. Ker med kanonskimi pravniki glede UKP obstajajo različni pomisleki, želimo v tej razpravi opozoriti na najbolj pereče dileme, težave in prednosti UKP ter na nevarnosti, ki krajevnim škofom (ordinarijem) pretijo, kadar v svojih škofijah vodijo UKP.

2. Kratka predstavitev upravnega kazenskega postopka

UKP ima en sam namen: da se dokaže resnica in da se zaščiti dobro ime vseh vpletenih (kan. 220). Vsem mora biti omogočeno, da svoje pravice zakonito uveljavljajo in branijo (kan. 221, § 1). Nihče v postopku ne sme biti privilegirani. Zato je pomembno, da krajevni škof kot ordinarij UKP vodi nepristransko, si prizadeva za pravičen postopek in za zmago resnice.

UKP je izvensodni postopek, ki ga v moči izvršne (ne sodne)⁶ oblasti lahko vodi krajevni škof. Kljub temu ima krajevni škof možnost, da UKP vodi tudi po drugem – to pomeni, da vodenje zaupa sodnemu vikarju in s tem cerkvenemu sodišču (*coram tribunali Ecclesiastico*) ali pa za vodenje UKP izbere drugega primerne duhovnika.

UKP se uvede, kadar obtožbe in dokazi zoper obdolženca niso težke narave. Preden se uvede UKP, mora ordinarij sum kaznivega dejanja previdno preiskati (kan. 1717). Ko je sum potrjen, se kazenski postopek lahko začne: uvedba UKP pomeni, da je ordinarij za začetek kazenskega postopka zbral dovolj dejstev in dokazov. Kljub temu ZCP svetuje, da se ordinarij pred uvedbo UKP, če meni, da je to preudarno (*si prudenter censeat*), posvetuje še z dvema sodnikoma ali vpraša za svet druge pravne izvedence (Vajani 2012, 329). Pogosto se zgodi, da se prav v fazi posvetovanja ugotovi, da uvedba UKP ni smiselna (npr. da je tožba zoper domnevnega storilca že zastarala) ali celo ni mogoča. V takih primerih se uvedba UKP opusti ali pa se za mnenje vpraša Apostolski sedež – zlasti če gre za huda kazniva dejanja, ki so pridržana Apostolskemu sedežu. Pristojni uradi rimske kurije v takih primerih ordinariju sporočijo, kako je treba ravnati.⁷

Če ordinarij za uvedbo UKP odloči, s tem takoj seznanijo obtoženca, ki je lahko klerik (diakon, duhovnik), laik (kan. 107) ali redovnik; ordinarij obtoženca na primeren način seznanijo, da zoper njega obstajajo obtožbe, in ga povabi na razgovor. Obtožbe se ne pošiljajo po pošti (Calabrese 2006, 155), ampak se ob prihodu izročijo v branje – na prvem soočenju krajevni škof obtožencu tako pokaže vse zbrane obtožbe in dokaze. Obtoženec si lahko vsa besedila prebere in na kratko zabeleži v svoj dnevnik. Na prvem srečanju se mu tudi določi datum zaslišanja. Med vabljenji mora biti dovolj časa, da se obtoženi lahko ustrezno pripravi na obrambo – da pripravi svoj zagovor, da si poišče odvetnika in primerne priče. Obtožencu je treba omogočiti, da se na zaslišanje pripravi, premisli, kako

⁶ Izbira in vodenje UKP je dejanje izvršne, in ne sodne oblasti, ker lahko ordinarij za vodenje UKP pooblasti drugo sposobno osebo. Podrobneje gl. Renken 2015, 410–418.

⁷ Podrobneje Velesio De Paolis 2003, 222.

se bo branil (kan. 1720, tč. 1) in dokazoval svojo nedolžnost. Če bi mu bila ta pravica okrnjena, bi bila izvensodna odločba, s katero bi se mu izrekla kazen, nična (kan. 1620, tč. 7). Ko nastopi datum zaslišanja, pravi Vajani, da: »zasliševalec naj ne bo škof (on bo sodnik), ampak duhovnik, ki je preudaren, razsoden in izveden v pravnih zadevah. Priporoča se, da je sodnik cerkvenega sodišča. Tudi notar je duhovnik in je imenovan za beleženje vseh dejstev v postopku, za zbiranje dokumentov in zlasti za njihovo podpisovanje.« (2012, 336)

Če obdolženi na zaslišanje ne pride zaradi upravičenih razlogov (npr. starost, bolezen, službena odsotnost itd.), se vabilo ponovi. Obtožbe in dokazi se mu ob prihodu ponovno pokažejo ali preberejo – ne pa izročijo, če obstaja sum, da bi se zaradi izročitve dokumentov ogrozilo dobro ime tožilca (kan. 55). Če pa gre za korist javnega blagra, lahko krajevni škof ali sodnik, ki v njegovem imenu UKP vodi, kakšen spis obtožencu tudi prikrije (kan. 1598, § 1). Posebej takrat, ko je sum kaznivega dejanja povezan z dostojanstvom zakramenta sprave, ima prijavitelj celo pravico zahtevati, da se obtožencu njegovega imena ne razkrije (NGD 2010b, 7, čl. 24, § 1; SŠK 2014, tč. 8). Kadar so zbrani zelo tehtni dokazi, da gre za kaznivo dejanje, ki je povezano z zakramentom svete spovedi, se obtožencu možnost, da bi se branil, lahko odreče.

Obtoženec kaznivega dejanja, ki se mu očita, ni dolžan priznati niti mu ni mogoče naložiti prisege (kan. 1728, § 2)⁸. Ima pa pravico, da lahko ves čas UKP zavrača krivdo in poudarja svojo nedolžnost. Preden se UKP zaključi, ima obtoženec še enkrat pravico, da vpogleda v vse spise, še posebej tiste, ki jih ne pozna. Tisti, ki UKP vodi (škof sam ali pooblaščen duhovnik v vlogi preiskovalnega sodnika), ima dolžnost, da pod kaznijo ničnosti (*sub poena nullitatis*) obtožencu vpogled v zbrane spise omogoči.

Glede pravice obtoženca do odvetnika so med kanonskimi pravniki menja različna. Gentile pravico do odvetnika zagovarja in meni, da je to lahko duhovnik, ki je izveden v kazenskem pravu (2018, 159). Calabrese medtem v začetni fazi zasliševanja odvetnika izključuje in ga dopušča samo v zaključni fazi, ko gre za pritožbo na izvensodno odločbo (2006, 155). Velasio De Paolis pa glede tega pravi:

»UKP v ZCP ne omenja odvetnika. Morda je res nekoristen, kadar so obtožbe zelo jasne in jih obtoženi tudi priznava. To pa ne pomeni, da obtoženi ne bi imel pravice do odvetnika, če ga želi, da bo uspešneje pripravil svojo obrambo. Tudi takrat, ko obtoženi izrecno ne pove, da si želi odvetnika, mu ga ordinarij lahko svetuje ali pa mu ga celo določi, še posebej takrat, ko je razvidno, da bo njegova navzočnost okrepila obrambo.« (2003, 220)

Iz tega lahko sklepamo, da navzočnost odvetnika v UKP ni nujna, se pa lahko dopusti. Biti pa mora katoličan in doktor cerkvenega prava ali drugače resnično izveden in hkrati potrjen od krajevnega škofa (kan. 1483). Iz tehtnega razloga se

⁸ V kazenskem pravu velja rek »*Nemo tenetur seipsum prodere*« (Nihče ni dolžan izdati samega sebe). Obdolženi ni dolžan izpovedovati zoper sebe oziroma ni dolžan navajati okoliščin, ki bi ga obremenjevale. Rek srečamo tudi v obliki »*Nemo tenetur seipsum accusare*« (Nihče se ni dolžan obtoževati). Podrobneje Pighin 2008, 549.

lahko navzočnost odvetnika tudi zavrne (kan. 1487). Preiskovalni sodnik sicer lahko vedno zahteva, da stranke v postopku na zaslišanje pridejo osebno. Da bi UKP nudil vsem vpletenim kar največje pravno varstvo, CCEO omenja celo možnost, da bi bil pri UKP navzoč pravniki (CCEO, kan. 1469, § 3). Njegova navzočnost naj bi bila pomembna predvsem v začetni fazi, ko se obdolženi zaslišuje (CCEO, kan. 1486, § 1, tč. 2) – bdel naj bi nad tem, da je zavarovano splošno dobro.

3. Upravičeni razlogi za uvedbo UKP in možne nevarnosti

Kanonski pravniki za uvedbo UKP pogosto omenjajo tri upravičene razloge (Pighin 2008, 237; Renken 2015, 412; D'Auria 2018, 46). Izpostavljajo 1. pravno naravo UKP; 2. težave krajevnih Cerkev, ker za izvedbo SKP pogosto nimajo dovolj izobraženih ljudi in morajo zato izbrati UKP; 3. dejstvo, da pogosto pravičnosti ni mogoče doseči drugače kot s hitro uvedbo UKP.

Pravna stroka skoraj soglasno meni, da je UKP po svoji pravni naravi izredno hiter, gibčen, klen in ugoden. Prav tako je zelo praktičen, jasen, učinkovit in prožen – še posebej, kadar je njegova naloga, da se popravi kakšna nepravilnost ali da se odpravi pohujšanje, ki se je zgodilo (D'Auria 2014, 135). V primerjavi s SKP je UKP hitrejši, enostavnejši in v skladu z načelom pravičnosti na razpolago vsem, ki so zaradi suma kaznivega dejanja prizadeti. UKP zagotavlja vsem vpletenim več zasebnosti kot SKP, ker nudi manj možnosti, da bi se zaupne informacije o samem postopku kakor koli razširile med ljudi in povzročile več škode.

Prav tako je po mnenju nekaterih kanonskih pravnikov UKP primeren zlasti za tiste ordinarije, ki v svojih krajevnih Cerkvah nimajo lastnega cerkvenega sodišča ali pa niso v stanju, da bi izvedli SKP. Claudio Gentile v eni od svojih razprav omenja škofije, ki »nimajo niti zadosti strokovnega osebja (npr. zasliševalci, notarji, pomočniki, sodniki, zagovorniki, osebe, ki bi vodile predhodno preiskovanje, itd.) niti duhovnikov z doktoratom ali vsaj z magisterijem iz cerkvenega prava, ki bi bili izvedeni v kazenskih zadevah za izvedbo SKP« (2018, 147; 150).

Dejstvo je: kadar ni mogoče izvesti SKP, je UKP edina pot, po kateri lahko ordinarij vzpostavi pravičnost (kan. 1752). Z UKP se lahko hitro razreši spor ali prepreči pohujšanje med verniki (Lüdicke 1993, tč. 2). Izbira UKP je upravičena, če so dokazi o krivdi ali nedolžnosti obtoženca jasni in ne zahtevajo podrobnega raziskovanja. Jürgen Olschewski celo meni, da bi se UKP smel uvesti samo takrat, kadar obstajajo upravičeni razlogi (*iustae causae*), ki dokazujejo obstoj kaznivega dejanja, ali pa v primerih, ko gre za obtožbe (kan. 1342, § 1), ki niso tehten razlog (*gravis causa*) in bi bilo nesmiselno tratiti čas za SKP (1995, 243).

Ali je uvedba UKP upravičena, je v veliki meri odvisno od presoje ordinarija, da škoda, ki je nastala ob sumu kaznivega dejanja (kan. 1717, § 1), ni mogoče popraviti z bratskim svarilom, opomini, grajo in drugimi načini pastoralnega prizadevanja (kan. 1341). V takih primerih je za zadoščenje pravici uvedba UKP nujna. V primerih te vrste izbiro UKP odobrava tudi pravna stroka – ker se na ta način lah-

ko hitro in brez zavlačevanja prepreči pohujšanje med ljudmi, zavaruje svoboda vseh vpletenih in zagotovi pravičnost. Prednost UKP pa ni samo v njegovi prožnosti, ampak tudi v tem, da se v primerih, ko je kaznivo dejanje dokazano, storilca lahko učinkovito kaznuje tudi s pokoro, pokorili ali drugimi zadostilnimi kaznimi (kan. 1336–1338).

Obstajajo pa tudi nevarnosti, ki lahko UKP ogrozijo. Kanonski pravniki opozarjajo zlasti, da je pri UKP vloga ordinarija preveč izpostavljena in da so duhovniki, ki jih krajevni škofje izberejo za vodenje UKP, pogosto premalo strokovno usposobljeni.

Cerkev želi, da bi tako v velikih kot v majhnih škofijah krajevni škof kazenske postopke vodil sam – predvsem zato, ker je v svoji Cerkvi škof postavljen za pastirja in glavo in ker je nad zaupanimi mu verniki prvi sodnik (Frančišek 2016, 11, tč. 3). V kazenskih postopkih celo ZCP naroča, da naj ordinarij prehodno preiskavo vodi sam, uvede UKP in jo sklene z izvensodno odločbo. A prav ta koncentracija sodne oblasti v osebi ordinarija predstavlja za pošteno vodenje UKP tudi nezanemarljivo nevarnost. Velasio De Paolis meni, da je ordinarij v resni nevarnosti, da bo pri vodenju UKP preveč popustljiv ali pa do strank v postopku prezahteven (2003, 218). Ker je narava UKP taka, da je v popolni pristojnosti ordinarija, pravna stroka opozarja, da ordinariji pri svojih odločitvah lahko tudi niso dovolj objektivni, realni in osredotočeni na dobro vseh strank v postopku. Nevarnost se poveča zlasti takrat, ko ordinarij do oseb v kazenskem postopku čuti bodisi simpatijo bodisi odpor (Gentile 2018, 158). Ker ZCP ordinariju omogoča odločanje v vseh fazah UKP, obstaja nevarnost, da njegova izvensodna odločba ne bi bila v ‚blagor duš‘ (kan. 1752). Lahko se zgodi, da je ordinarij pri vodenju UKP preveč zaupljiv ali naklonjen eni ali drugi stranki in zaradi tega v svoji sodbi pristranski. Zato se od ordinarija pričakuje, da bo UKP vodil razsodno (kan. 378, § 1 tč. 1), nepristransko in da je v moči svoje pastoralne službe v povezavi s Petrovim sedežem »najzanesljivejši porok katoliške edinosti v zadevah vere in discipline« (Frančišek 2016, 11, tč. 4).

Tudi takrat kadar ordinarij vodenje UKP zaupa drugemu duhovniku, se kazenski postopek ne otrese vseh nevarnosti. Čeprav Navodilo DC svetuje, naj krajevni škof sodne oblasti ne izvršuje vedno sam osebno, ampak tudi po drugih (DC, čl. 22, § 1–2), nastopi resna težava, če krajevni škof za UKP nima dovolj izobraženih ljudi. Krajevni škof ima vedno možnost, da vodenje UKP zaupa primernemu duhovniku. Težava, ki jo omenjajo kanonski pravniki, je nestrokovnost vodij UKP. Čeprav ima duhovnik v UKP le vlogo preiskovalnega sodnika (zbiranje dokazov, zaslišanje strank in zaključek postopka s podajo mnenja, votum), se marsikateri duhovnik v tej vlogi ne znajde. Izbrani duhovnik je lahko tudi preveč pod vplivom krajevnega škofa, ki mu je nalogo zaupal – zaradi tega pri svojem delu ni popolnoma svoboden. ‚*Votum*‘ preiskovalnega sodnika po mnenju pravne stroke zato ni vedno zagotovilo pravičnosti. Kanonski pravniki menijo, da je najboljša rešitev, če krajevni škof vodenje UKP vedno zaupa cerkvenemu sodišču – če nima svojega, naj si pomaga s cerkvenim sodiščem v bližnji regiji. Tako se krajevni škof lahko otrese dvomov o nepravčnosti in iskanju osebnih koristi.

4. Primeri, ko uvedbo UKP dovoli Apostolski sedež

Že stari ZCP (1917) je pri pravnih proti sv. redu omogočal, da je pristojna kongregacija (npr. Kongregacija za disciplino zakramentov ali Kongregacija sv. oficija)⁹ odločila, da se prijava kaznivega dejanja lahko obravnava po sodnem ali upravnem postopku (ZCP 1917, kan. 1993, § 1). Prav tako je bilo mogoče storilcu kaznivega dejanja naložiti pokoro, pokorila in zdravilne kazni tudi z ukazom *‘extra iudicium’* (ZCP 1917, kan. 1933, § 3).

Kongregacija sv. oficija je kasneje (1962) izdala smernice Hudodelstvo zapeljevanja (*Crimen sollicitationis*), s katerimi je patriarhom, nadškofom in škofom dovolila, da v primerih, ko so bili kleriki obtoženi kaznivega dejanja »zapeljevanja k nečistosti pri spovedi« (ZCP 1917, kan. 904), lahko uvedejo sodni ali upravni kazenski postopek (Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii 1962). Papež Pavel VI. je to pravico patriarhov in škofov znova potrdil z Apostolsko konstitucijo Vodstveni službi vesoljne Cerkve (*Regimini Ecclesiae Universae*), ki jo je izdala Rimskakurija 15. avgusta 1967. Škofje so glede na težo kaznivega dejanja lahko zoper klerike uvedli upravni (*processus administrativis*) ali pa sodni (*processus iudicialis*) postopek (1967, 899). Leta 2001 je papež Janez Pavel II. določil, da je za »težja kazniva dejanja, storjena zoper nrvnost, zakrament sprave in evharistije«¹⁰ pristojna izključno CDF in da ima v teh primerih samo ta kongregacija pravico odločati »glede postopkov za razglašanje in nalaganje kanoničnih kazni« (Janez Pavel II. 2001, 737). Ordinariji so prejeli navodila, da so se v primeru pridržanih kaznivih dejanj za izvedbo kazenskega postopka dolžni obrniti na CDF (CDF 2001, 786). Kar so uvedli SKP, so smeli »službo sodnika, cerkvenega pravdnika, notarja in patrona opravljati samo duhovniki« (787).

Papež Benedikt XVI. je 30. januarja 2008 CPC podelil posebne pravice, da v primeru kaznivih dejanjih klerikov odloča po kan. 1394, § 1; 1395, § 1–2 in 1399 (CPC 2009, 394–395, tč. 5–6). Kongregacija je ordinarijem naročila, da lahko v teh primerih uvedejo tudi UKP. Ker pa so se obtožbe nanašale na težka kazniva dejanja klerikov (tj. poskus sklenitve zakona, priležništvo, druge oblike greha zoper šesto Božjo zapoved, zunanja kršitev Božjega in cerkvenega zakona), je kongregacija naročila, da lahko UKP vodijo samo duhovniki; postopek je ordinarij zaključil z

⁹ Papež Pij X. je leta 1908 z Apostolsko konstitucijo *Sapienti consilio* ustanovil Kongregacijo sv. oficija (Pij X., 1909, 9), ki je delovala vse do leta 1965, ko se je pod papežem Pavlom VI. preoblikovala v Kongregacijo za nauk vere (Pavel VI., 1965, 953).

¹⁰ Težja kazniva dejanja tako v obhajanju zakramentov kot proti nrvnosti, pridržana CDF, so naslednja: 1. Kazniva dejanja zoper svetost evharistične daritve in zakramentov: a) odvzem ali zadržanje v svetoskrunske namene ali odvzemanje svetih podob (prim. kan. 1367); b) poskus obhajanja evharistične daritve ali hlinjenja tega dejanja (kan. 1378, § 2, tč. 1 in kan. 1379); c) prepovedano opravljanje evharistične daritve skupaj s služabniki cerkvene skupnosti, ki nimajo apostolskega nasledstva in ne priznavajo dostojanstva mašniškega posvečenja (kan. 908 in 1365); d) posvetitev v svetoskrunske namene samo ene snovi brez druge pri evharistični daritvi ali posvetitev obeh izven evharističnega opravila (kan. 927). 2. Kazniva dejanja zoper svetost zakramenta sprave: a) odveza udeleženca pri grehu zoper šesto Božjo zapoved (kan. 1378); b) zapeljevanje h grehu zoper šesto Božjo zapoved pri sami spovedi ali pod pretezo spovedi, če gre za greh s samim spovednikom (kan. 1387); c) neposredna prekršitev spovedne molčečnosti (kan. 1388). 3. Kaznivo dejanje zoper nrvnost: a) kaznivo dejanje zoper šesto Božjo zapoved, ki ga zagreši klerik z mladoletno osebo pod 18. letom starosti. (CDF 2010a, 4–5, čl. 3–6; Cito 2018)

izvensodno odločbo. Kadar pa je ordinarij menil, da je treba kleriku naložiti trajno kazen (npr. odslovitev iz kleriškega stanu), se je moral obrniti na CPD, ki je vsak primer presojala posebej in sprejela končno odločitev.

Zaradi naraščajočih prijav spolnih zlorab, ki so jih zagrešili kleriki, je CDF leta 2010 objavila posebna Navodila in v primeru suma kaznivega dejanja s strani klerika pooblastila krajevnega škofa za vodenje UKP ter določila, da naj mu pri tem pomagata dva prisednika. Obtožencu je bilo treba omogočiti vpogled v dokaze in mu dati možnost za pritožbo proti odloku, s katerim se mu naloži kanonična kazen (CDF 2010c, 97). 21. maja 2010 je papež Benedikt XVI. potrdil nova določila glede hujših kaznivih dejanj Normae de gravioribus delictis in dovolil, da se lahko v posameznih primerih »vede postopek *per decretum extra iudicium*. V tem primeru CDF, potem ko je pretehtala posamezne okoliščine, odloča od primera do primera, *ex officio* ali na zahtevo ordinarija oziroma hierarha, kdaj se dovoli uporaba UKP. Za nalaganje trajnih zadostilnih kazni pa se je treba vedno obrniti na CDF« (CDF 2010, 3).

Podobna pooblastila je za misijonske dežele prejela tudi CEP. Krajevni škofje so lahko v posameznih primerih vodili UKP zoper klerike, ki so bili obdolženi kaznivega dejanja spolne zlorabe. Za odslovitev iz kleriškega stanu, skupaj s spregledom od celibata, za kaznivo dejanje po kan. 1395, pa so se škofje morali vedno obrniti na CEP (D'Auria 2003, 125).

5. Izvensodna odločba in naložitev kazni

Sklepno dejanje UKP je izvensodna odločba. Ko je kaznivo dejanje zanesljivo ugotovljeno in pravica kazenskega postopka ni ugasnila,¹¹ »ordinarij /.../ izda odločbo« (kan. 1720, § 1. 3) v pisni obliki, v kateri se na kratko navedejo razlogi (kan. 51), zaradi katerih se storilcu nalaga kazen. Odločba se izda tudi v primeru, ko se obdolženca krivde oprosti. Izvensodna odločba mora vedno vsebovati kratko obrazložitev pravnih in dejanskih razlogov (kan. 1720, tč. 3; Papale 2012, 46), ki nakužejo krivdo ali nedolžnost. Brez navedenih razlogov je prizadeta pravica obdolženca do seznanjenosti z razlogi po pravu in dejstvih, zaradi katerih se mu izreka kazen ali se ga oprošča. V primeru kazni pa se morajo navedeni razlogi ujemati z verjetnim sporočilom o kaznivem dejanju, kot je bilo ugotovljeno v predhodnem preiskovanju.

Ordinarij v izvensodni odločbi na kratko opiše potek celotnega postopka. »Ob-sodba ali oprostitev obdolženca je naloga ordinarija, ki ima pastoralna sredstva, da sprejme nadaljnje ukrepe, ki so potrebni, da se zagotovi dobro kršitelja in javnosti,« zatrjuje Nigro (1985, 796). Duhovnik, ki je bil kot preiskovalni sodnik oziroma škofov pooblaščenec vodja UKP, svoje delo zaključi, ko je zbral dovolj dokazov o krivdi ali nedolžnosti obdolženca, ordinarij pa na podlagi zbranega proce-

¹¹ Kazenska tožba zastara v treh letih (kan. 1362, § 1). Kazniva dejanja, našteta v kan. 1394, 1395, 1397 in 1398, zastarajo v petih letih. Kaznivo dejanje spolne zlorabe mladoletne osebe, ki je pridržano CDF, pa zastara šele po dvajsetih letih od žrtvine polnoletnosti.

snega gradiva sestavi odločbo. Vajani meni, da bi kot škofov pooblaščenec UKP z izvensodno odločbo lahko zaključil tudi preiskovalni sodnik (2012, 332–333). V odločbi na kratko povzame vse dokazno gradivo (kan. 50), opiše zbrano dokumentacijo in navede zaslišane osebe. Procesne norme (kan. 1720, tč. 2) ordinariju naročajo, da natančno prouči vse dokaze in razloge ter se pred izdajo odločbe še posvetuje z dvema pomočnikoma (*duobus assessoribus*). Pri pomočnikih, s katerima se mora posvetovati, ZCP posebnih zahtev ne daje. Pravna praksa priporoča, da sta modra (Vajani 2012, 326), izkušena v pravu (Gentile 2018, 159; D'Auria 2018, 49), po možnosti duhovnika (Scicluna 2014, 122; Papale 2014, 188) ali vsaj izkušena laika (Calabrese 2006, 156; Pighin 2008, 550). V zvezi s tem Velasio De Paolis pravi, da »ni nujno, da sta pomočnika sodnika, niti ni nujno, da bi bila pravna izvedenca v smislu kan. 1718, § 3, niti ni treba, da sta člana duhovniškega sveta ali zbora svetovalcev. Kljub temu pa se pričakuje, da imata neko ustrezno pravno izobrazbo in izkušnjo.« (2003, 221)

Ordinarij ju izbere svobodno in se z njima posvetuje glede zbranih dokazov in razlogov (kan. 127, § 2, tč. 1). Gre za koristno pomoč, ki jo ordinarij v sklepnih fazi nujno potrebuje. Ker pomočnika, ki mu svetujeta, nista v vlogi sodnikov, sklepne odločbe ne podpisujeta.

V izvensodni odločbi ordinarij navede, da se je obtoženi v zakonitem roku branil in dokazoval svojo nedolžnost. Če je dokazano, da je obdolženi za kršitev zakona težko odgovoren in da je očitano kaznivo dejanje storil iz naklepa ali malomarnosti (kan. 1321, § 1), se kazni z izdajo izvensodne odločbe naloži in razglasi. Kot oteževalna okoliščina se pri odmeri kazni šteje povratek – to zlasti velja v primerih, ko gre za kaznivo dejanje iste vrste in ko je storilec storil dejanje iz podobnega ali istega nagiba. Po večkratnem povratku lahko ordinarij izreče celo strožjo kazni.¹² Kadar pa ordinarij moralno ni prepričan, da je bila kršitev zakona storjena, se obdolženca oprosti. Če ni zbranih dovolj dokazov za njegovo krivdo, obdolženi ne more biti kaznovan – v oprostilno odločbo se zapiše, da je obdolženi prost obtožbe. V takih primerih mora ordinarij v njegovo korist in v javni blagor poskrbeti, da se mu izrečejo kvečjemu ustrezni opomini, in če je treba, tudi primerna pokora (kan. 1348). Obdolženi s tem, ko ni spoznan za krivega, ni popolnoma prost vsakega suma – oprostitev obdolženca v kazenskem postopku se pogosto zgodi zato, ker je bilo v postopku o njegovi krivdi zbranih premalo dokazov.

Izvensodna odločba lahko v sklepu vključuje tudi nekatere zahteve za poravnavo škode (kan. 1729–1731). Če je storilec klerik, je pri nalaganju kazni treba vedno paziti, da ne bi ostal brez tistega, kar potrebuje za dostojno vzdrževanje (kan. 1350, § 1). Če je storilec (klerik) obtožen hudih kaznivih dejanj, ki so pridržana CDF, mora ordinarij kopijo celotnega procesnega gradiva skupaj s svojim mnenjem in izvensodno odločbo poslati na CDF.

Kadar je storilec klerik, mu ordinarij z izvensodno odločbo trajnih kazni, med katerimi je za klerika najtežja kazni – odslovitev iz kleriškega stanu, ne more na-

¹² V rimskem pravu velja rek *Multiplicata transgressione crescat poenae inflictio* (Če se množijo kršitve, naj raste naložena kazni).

lagati ali razglašati,¹³ saj teh ni mogoče naložiti ali razglasiti z odločbo. Razlog za naložitev trajne kazni bi morala biti trajna nesposobnost klerika za življenje v kleriškem stanu ali za dostojno izvrševanje službe (ZCP 1917, kan. 2368, § 1). Kadar ordinarij ali duhovnik, ki je kot preiskovalni sodnik UKP vodil, meni, da je treba storilcu naložiti trajno kazen (odslovitvev iz kleriškega stanu, odvzem službe ipd.), se mora ordinarij z zahtevo obrniti na pristojno ustanovo Apostolskega sedeža. Pristojna kongregacija prouči vse zbrane dokumente, pa tudi mnenje ordinarija in votum preiskovalnega sodnika ter presodi, ali je tak ukrep res nujno potreben. V tem primeru pooblasti ordinarija za izdajo odloka, s katerim se kleriku lahko naloži trajna kazen (Scicluna 2014, 124).

V posameznih primerih se naložitev kazni lahko tudi odloži na primernejši čas. Kazen se lahko še opusti ali se namesto nje določi pokora (kan. 1344, tč. 1–3) ali pa se kazen omili (kan. 1324), če so za to upravičeni razlogi (Miragoli 2012, 361). V smrtni nevarnosti kazni, ki prepoveduje prejemati zakramente in zakramentale, vedno preneha. V celoti ali delno pa kazen preneha, če se storilec naložene ali razglašene kazni ne more držati brez nevarnosti velikega pohujšanja ali sramote.

Klerik, ki se z izvensodno odločbo čuti prizadetega, se lahko vedno pritoži. Njegova pritožba ima na izrečeno oziroma naloženo kazen odložilni učinek (kan. 1353). Postopek v upravnih pritožbah obravnava ZCP v kann. 1732–1739. Pritožba je vedno znamenje, da pritožnik bolj kot kazen potrebuje »sočutje in razumevanje« (Erzar 2019, 14) – in se zato najprej pošlje tistemu, ki je izvensodno odločbo izdal. Pritožnik izdajatelja pisno prosi za preklic ali popravek odločbe. Če tisti, ki je odločbo izdal, v predpisanem roku nove odločbe, s katero prvo popravi ali prekliče, ne izda, velja, da je prošnja zavrnjena. Takrat se pritožnik lahko obrne na STSA (Calabrese 2006, 163). Kadar pa gre za pridržana kazniva dejanja (npr. huda kazniva dejanja zoper svetost evharistične daritve in zakramentov, kazniva dejanja zoper zakrament sprave in kazniva dejanja zoper nrvnost), se pritožba v predpisanem roku pošlje na CDF. Posebno sodišče CDF lahko izvensodno odločbo potrdi, razveljavi ali spremeni. Ta odločitev sodišča CDF ‚Feria IV‘ je dokončna in na njen sklep se pritožnik ne more več pritožiti (Salvatori 2012, 274; Scicluna 2014, 125).

6. Sklepne ugotovitve

V sklepu želimo izpostaviti nekatera temeljna dejstva, zaradi katerih je UKP v Cerkvi lahko uspešno sredstvo, da se popravi pohujšanje, vzpostavi pravičnost in ohrani cerkvena disciplina. Tudi storilca kaznivega dejanja je mogoče z UKP primerno kaznovati in poskrbeti za njegovo poboljšanje. V razpravi smo že opozorili na nekatere dileme in nevarnosti, zaradi katerih se UKP zdi izmuzljiv in poln subjektivnih pasti. Kljub temu pa je izbira UKP v Cerkvi lahko dobra pot za poravnavo krivic.

¹³ Druge trajne kazni so lahko: prepoved ali zapoved bivanja na določenem kraju ali ozemlju; odvzem oblasti, službe, naloge in podobno; različne prepovedi in kazenska premestitev v drugo službo (kan. 1336, § 1, tč. 1–5).

Kadar je sum kaznivega dejanja potrjen in sporne zadeve ni mogoče rešiti s poravnavo, se lahko v Cerkvi uvede UKP. Obtožbe morajo biti vedno *‚bien-fondé‘*, kot pravi nekdanji ustavni sodnik dr. Lovro Šturm (1995). To pomeni, da so precizirane, dobro utemeljene tako v dejstvih kot v pravu – to je za uvedbo UKP temeljni pogoj. Če to manjka, se sporna zadeva lahko takoj ustavi (Papale 2018b, 9–25). Norma, ki jo je treba pri vodenju UKP upoštevati, je kan. 1720 ZCP. Dodatne usmeritve daje Apostolski sedež – še posebej takrat, ko se obtožbe nanašajo na huda kazniva dejanja zoper zakramente in moralo. Cerkvene norme omogočajo pravičen postopek, enake možnosti za vse vpletene, pa tudi primeren čas, da se UKP zaključi.

UKP pogosto vodijo krajevni škofje. Kadar je škof v vlogi sodnika, je pomembna njegova poštenost, odkritost v ravnanju, kakovost, zvestoba, častnost, spoštovanje prava, zakonito in zakonsko ravnanje. Pričakuje se, da bo škof pri vodenju UKP ravnal skladno s cerkvenim pravom. Za pravno stroko je pomembna škofova lojalnost poklicu, kjer prevladujejo vrednote, kot so avtonomija, neodvisnost, kvaliteta sojenja ter zavezanost osnovnim etičnim, moralnim in pravnim načelom (Strahovnik 2018, 301; Valentan 2019, 264). Lojalnost poklicu za škofa pomeni še, da je kot sodnik »pripravljen žrtvovati vse, tudi sebe kot sodnika«, samo da UKP zaključi pošteno (Zobec 2019).

Posebna vrлина škofa kot sodnika je njegova neodvisnost in nepristranskost. Pravzaprav je za vsakega sodnika (ne glede na to, ali so postopki civilni ali cerkveni) pomembno, da pokaže svojo neodvisnost in nepristranskost, ko razsoja na temelju dokazov, ki jih predstavijo stranke (Zupančič 2020, 149). Tudi nekatere listine o temeljnih človekovih pravicah poudarjajo, da naj v spornih zadevah razsoja neodvisen in nepristranski sodnik. To držo v svojih predavanjih pogosto omenja tudi profesorica za evropsko in civilno pravo dr. Verica Trstenjak. Dolžnost sodnika je, da se izloči, »če ima ali je imel take stike s stranko ali zadevo, ki bi lahko vzbujali dvom o njegovi nepristranosti« (2019). To velja tudi za škofa, kadar nastopa kot sodnik – saj mora vedno paziti, da na njegovo razsodbo ne bi vplivala možnost ogroženosti tožeče stranke ali pa tudi čustveno-psihološki pritiski obdolženca. Zato ga cerkveno pravo zavezuje, da se pred razsodbo vedno posvetuje s strokovno usposobljenimi ljudmi.

Po doktrini poštenega presojanja sta tožeča in tožena stranka postopkovno izenačeni. Kljub temu je pravna opredelitev spora vedno v rokah tožeče stranke, ki je v nekem smislu *‚dominus litis‘*. Čeprav se poudarja enakopravnost, je treba posebej izpostaviti enakost orožij (ang. *equality of means*) med strankama, kot pravi nekdanji ustavni sodnik in minister za pravosodje dr. Lovro Šturm (1997). Te pravne predpostavke je treba upoštevati tudi pri UKP – vendar se cerkvene določbe ne smejo nikoli uporabljati ali razlagati tako, da bi bile na škodo katere koli stranke v postopku. Kdor je obdolžen kaznivega dejanja, mora imeti tudi pred cerkvenim sodnikom v popolnosti zagotovljene temeljne ustavne pravice, in sicer, »da ima primeren čas in možnosti za pripravo svoje obrambe; da se mu sodi v njegovi navzočnosti in da se brani sam ali z zagovornikom; da mu je zagotovljeno izvajanje dokazov v njegovo korist in da ni dolžan izpovedati zoper sebe ali svoje bližnje ali priznati krivde« (Ustava RS, 29. člen). Za vsako pošteno razsodbo (velja

tudi za UKP v Cerkvi) je odločilno, da ima obtoženi pravico, da je obveščen ne samo o temeljih za obtožbo (tj. ne samo o dejanjih, ki jih je obtožen in na katerih temelji obtožnica), ampak tudi o naravi obtožbe, namreč o pravni opredelitvi dejanj in vprašanj. Obtoženi ima pravico biti o obtožbi obveščen takoj, prav tako mora imeti pravico do obrambe, zadosten čas in možnosti za njeno pripravo.

Pri vodenju UKP v Cerkvi se ne sme pozabiti niti na domnevo nedolžnosti. Ta ne sme biti samo prazna navedba, ampak mora imeti svoje pravne posledice. Če tožilcu dokaznega bremena ne uspe utemeljiti, potem je škof kot sodnik v UKP dolžan razsoditi v prid obdolženca – kadar je očitno, da tožilec v sporu, ki ga je pravno in dejansko sam opredelil, ni uspel, se obtoženi razglasi za nedolžnega. UKP je namreč vedno podvržen nevarnosti, da bi se krivično obsodila nedolžna oseba (Frančiček 2020).

Končno je treba omeniti še temeljno pravico obdolženega, da se lahko na razsodbo krajevnega škofa vedno pritoži: obdolženi ima pravico do spremembe izvensodne odločbe. To pomeni, da bi se ob ugotovitvi morebitnih grobih kršitev izvensodna odločba lahko izpodbijala. Obdolženi ima v tem primeru možnost doseči spremembo odločbe v svojo korist in s tem odpravo posledic, ki so mu bile zaradi morebitne krivične izvensodne odločbe morda povzročene.

Če se torej upoštevajo vse naštetje pravne predpostavke, ki smo jih v sklepu sintetično nanizali, potem je izbira UKP za vzpostavitev pravičnosti dobra, uspešna in pravilna – saj v relativno kratkem času omogoča doseči »blagor duš, ki mora v Cerkvi vedno biti najvišji zakon« (kan. 1752).

Kratice

2 Vt – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.

CCEO – Zakonik kanona istočnih Crkva 1996 [Codex canonum Ecclesiarum Orientalium].

CDF – Kongregacija za nauk vere [Congregatio pro doctrina fidei].

CEP – Kongregacija za evangelizacijo narodov [Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli].

CPC – Kongregacija za duhovnike [Congregazione per il clero].

DC – Papeški svet za zakonska besedila 2014 [Dignitas connubii].

LG – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980 [Lumen gentium].

NGD – Kongregacija za nauk vere 2010a; 2010b [Normae de gravioribus delictis].

SKP – Sodni kazenski postopek.

SST – Janez Pavel II. 2001 [Sacramentorum sanctitatis tutela].

STSA – Vrhovno sodišče Apostolske signature [Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae].

UKP – Upravni kazenski postopek.

ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1983.

Reference

- Arroba Conde, Manuel Jesus.** 1994. *Diritto processuale canonico*. Rim: Ediurcla.
- Astigueta, Guillermo Damián.** 2014. L'investigazione previa. V: Papale 2018a, 27–44.
- Calabrese, Antonio.** 2006. *Diritto penale canonico*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Cito, Davide.** 2018. Questioni sulla prescrizione dell'azione criminale (art. 7 m. p. Sacramento-rum sanctitatis tutela). V: Papale 2018a, 27–44.
- Congregazione per il clero.** 2009. Facoltà speciali. *Il Regno—Documenti* 13:392–396.
- D'Auria, Andrea.** 2003. Delitto e imputabilità nell'ordinamento penale canonico. V: Suhecki 2003, 103–130.
- . 2014. La procedura per l'irrogazione delle pene. V: D'Auria in Papale 2014, 129–158.
- . 2018. Il processo penale amministrativo: Rilevi critici. V: Papale 2018a, 45–97.
- D'Auria, Andrea, in Claudio Papale, ur.** 2014. *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*. Vatikan: Urbaniana University Press.
- De Paolis, Vesio.** 2003. Il processo penale amministrativo. V: Suhecki 2013, 215–234.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1980. O Cerkvi [Lumen Gentium]. Dogmatična konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 129–204. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:9–16.
- Frančišek.** 2014. Discorso del Santo padre Francesco alla riunione della Congregazione per i vescovi. *L'Osservatore Romano*, 28. 2., 8.
- . 2016. Gospod Jezus, usmiljeni sodnik [Mitis iudex Dominus Iesus]. Apostolsko pismo. Cerkveni dokumenti 151. Prev. Stanislav Slatinek. Ljubljana: Družina.
- . 2020. Govor. Vatikan, 7. 4. <https://www.vaticannews.va/it.html> (pridobljeno 8. 4. 2020).
- Gentile, Claudio.** 2018. *I delicta graviora contra more: Normativa sostanziale e procedurale*. Canterano: Aracne Editrice.
- Janez Pavel II.** 2001. Litterae Apostolicae Motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur Sacramentorum sanctitatis tutela. AAS 93:737–739.
- Kongregacija za nauk vere.** 2001. Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis. AAS 93:785–788.
- . 2010a. Kratek povzetek sprememb določil glede hujših kaznivih dejanj pridržanih Kongregaciji za nauk vere [Normae de gravioribus delictis]. Sporočila slovenskih škofij, št. 10:2–3.
- . 2010b. Določila glede hujših kaznivih dejanj 1 [Normae de gravioribus delictis]. Sporočila slovenskih škofij, št. 10:4–8.
- . 2010c. Navodila Kongregacije za nauk vere za razumevanje temeljnih postopkov za reševanje primerov spolnih zlorab. Sporočila slovenskih škofij, št. 5:97–98.
- . 2011. Okrožnica Kongregacije za nauk vere škofovskim konferencam pri pripravljanju smernic za obravnavanje primerov spolnih zlorab mladoletnih oseb s strani duhovščine. Sporočila slovenskih škofij, št. 7:142–144.
- Lüdicke, Klaus.** 1993. Strafrecht, can. 1342. V: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, tč. 1–7. Essen: Ludgerus Verlag.
- Miragoli, Egidio.** 2012. La ‚pena giusta‘ nei casi di delicta graviora. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:356–368.
- Mosconi, Marino.** 2012. I principali doveri del vescovo davanti alla notizia di un delitto ‚più grave‘ commesso contro la morale o nella celebrazione dei sacramenti. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:281–315.
- Nigro, Francesco.** 1985. De sanctionibus in Ecclesia, can. 1358. V: Pio Vito Pinto, ur. *Commento al Codice di Diritto canonico*, 749–824. Vatikan: Urbaniana University Press.
- Olschewski, Jürgen.** 1995. Der Begriff ‚iusta causa‘ in der kirchlichen Rechtssprache: Eine ‚traditio canonica‘. V: Heinrich J. F. Reinhardt, ur. *Theologia et Jus canonicum: Festgabe für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, 235–257. Essen: Ludgerus Verlag.
- Papale, Claudio.** 2012. *Formulario commentato del processo penale canonico*. Vatikan: Urbaniana University Press.
- . 2014. Traccia di un caso di delitto contro la morale. V: D'Auria in Papale 2014, 181–191.
- . 2018b. L'indagine previa. V: Papale 2018a, 9–25.
- Papale, Claudio, ur.** 2018a. *La procedura nei delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*. Vatikan: Urbaniana University Press.
- Papeški svet za zakonska besedila.** 2014. Dostojanstvo zakona [Dignitas connubii]. Navdilo, ki

- ga je treba upoštevati v sodnih postopkih za ugotavljanje ničnosti zakonske zveze na škofijskih in medškofijskih sodiščih. Cerkveni dokumenti 142. Prev. Simon Štihec. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1965. *Integrae servandae*. Apostolsko pismo v obliki *Motu proprio*. AAS 57:952–955.
- — —. 1967. *Regimini Ecclesiae Universae*. Apostolska konstitucija. AAS 59:885–928.
- Pighin, Bruno Fabio.** 2008. *Diritto penale canonico*. Benetke: Marcianum Press.
- Pij X.** 1909. *Sapienti consilio*. Apostolska konstitucija. AAS 1:7–19.
- Renken, John Anthony.** 2015. *The penal law of the Roman Catholic Church: commentary on canons 1311–1399 and 1717–1731 and other sources of penal law*. Ottawa: Faculty of Canon Law.
- Saje, Andrej.** 2018. Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloge škofa. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:173–184.
- Salvatori, Davide.** 2012. La riserva di alcuni delitti alla Congregazione per la Dottrina della Fede e la nozione di delicta graviora. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:260–280.
- Scicluna, Charles Jude.** 2014. Delicta graviora: Ius processuale. V: *D'Auria in Papale* 2014, 109–128.
- Slatinek, Stanislav.** 2019. Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletnih oseb. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:727–737. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/slatinek>
- Slovenska škofovska konferenca.** 2014. Smernice za ravnanje v primeru spolnih zlorab mladoletnih oseb od klerikov, članov redovnih skupnosti in drugih cerkvenih delavcev v Cerkvi na Slovenskem. Sporočila slovenskih škofij, št. 8:140–145.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- Suchecki, Zbigniew, ur.** 2003. *Il processo penale canonico*. Rim: Lateran University Press.
- Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii.** 1962. *Instructio Crimen sollicitationis: Ad omnes Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos aliisque locorum Ordinarios etiam Ritus Orientalis; De modo procedendi in causis sollicitationis*. 16. 3. Vatikan: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Šturm, Lovro.** 1997. Odločba ustavnega sodišča U-I-289/95. Ustavno sodišče Republike Slovenije, 4. 12. <http://odlocitve.us-rs.si/sl/odlocitev/US18707> (pridobljeno 19. 3. 2020).
- Trstenjak, Verica.** 2019. Pravna država in sodstvo. Časnik Večer, 24. 10. <https://www.vecer.com/branje-sodnik-mora-biti-vzor-10082004> (pridobljeno 19. 3. 2020).
- Ustava Republike Slovenije.** 1991. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vajani, Desiderio.** 2012. La procedura canonica a livello diocesano nel caso dei delicta graviora. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:316–355.
- Valentan, Sebastijan.** 2019. Dojemanje pravice do svobode veroizpovedi v sodobni evropski družbi in državno religijsko pravo v Sloveniji. *Edinost in dialog* 74, št. 1:253–268. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/valentan>
- — —. 2019a. I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale nella Chiesa. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1075–1086. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/valentan>
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Zakonik kanona istočnih Crkva.** 1996. Zagreb: Hrvatska biskupska konferencija.
- Zobec, Jan.** 2019. O lojalnosti. *Lexpera*, 21. 11. <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/kolumne/251579> (pridobljeno 19. marca 2020).
- Zupančič, Boštjan M.** 2020. *O Evropskem sodišču za človekove pravice: Kritična retrospektiva (1998–2019)*. Ljubljana: GV Založba.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 609—622

Besedilo prejeto/Received:01/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 272-673(497.4):616-036.22

DOI: 10.34291/BV2020/03/Valentan

© 2020 Valentan, CC BY 4.0

Sebastijan Valentan

Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode in aktualnost primerov med pandemijo COVID-19

The Aspect of Comparative Law to the Restriction on the Freedom of Religion and the Relevance of Cases during the COVID-19 Pandemic

Povzetek: Med pandemijo COVID-19 so prizadete države po svetu sprejele številne varnostne ukrepe za zajezitev širjenja nalezljive bolezni. Ukrepi so zajeli tudi Cerkve in druge verske skupnosti. Prilagoditi je bilo treba način izvajanja pravice do verske svobode, to pa se je najbolj pokazalo v prepovedi javnih bogoslužij. V Sloveniji je to storila katoliška Cerkev sama, drugje so vmes posegli državni organi. To so bila kompleksna vprašanja in praksa je pokazala, da je potreben dialog. V skladu s slovensko ustavo je izpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in v javnem življenju svobodno. Te pravice ni mogoče začasno razveljaviti ali omejiti niti v vojnem in izrednem stanju. Slovenska državna oblast se je tega zavedala in je k problematiki pristopala ustrezno in premišljeno.

Ključne besede: COVID-19, verska svoboda, omejitve, država, Cerkev, ustava, pravo

Abstract: During the COVID-19 pandemic, affected countries worldwide adopted various safety measures to stop the spread of this contagious disease. The measures also covered Churches and other religious communities. The way of exercising the right to freedom of religion had to be adjusted which reflected mostly in the ban on public services. In Slovenia, The Catholic Church itself imposed the ban; elsewhere, the government bodies introduced it. It was the matter of complex issues and the dialogue proved to be of great importance. In accordance with the Constitution of the Republic of Slovenia, one can freely confess faith and other beliefs. It is not possible to temporarily suspend or limit this right, not even within the martial law or in the state of emergency. The Slovenian government was fully aware of the fact, and it approached the problem thoughtfully and appropriately.

Keywords: COVID-19, religious freedom, restrictions, state, Church, constitution, law

1. Uvod

Domala ves svet je zajela pandemija nove koronavirusne bolezni COVID-19. V Evropi sta zaradi nje največ žrtev utrpeli Italija in Španija. Med žrtvami so poleg bolnikov tako zdravstveno osebje kakor verski uslužbenci. Virus ni prizanašal nikomur. V medijih in tudi v zdravstveni stroki se širijo različne špekulacije o tem, kdo oziroma kaj je izvor virusa. Obstajajo teorije, da naj bi se virus od živali prenesel na človeka (izvor naj bi bila tržnica z divjimi (eksotičnimi) živalmi v kitajskem Wuhanu), spet drugi so mnenja, da je virus sprožil človeški faktor s tem, ko ga je ustvaril v laboratoriju in izpustil. Tega morda nikdar ne bomo zagotovo izvedeli. Vemo pa že, da so na račun nove koronavirusne bolezni mnogi bajno zaslužili s prodajo zaščitnih mask in druge zaščitne opreme in da se je svetovno gospodarstvo močno zamajalo. Posledice bomo čutili še dolgo.

Ponekod se je zaradi COVID-19 življenje skoraj povsem ustavilo oziroma spremenilo. Odpovedano je bilo izobraževanje ali pa je potekalo na daljavo (*online*), ustavljen je bil javni promet, državljani so smeli svoje domove zapuščati v zmanjšanem in nadzorovanem obsegu. Zaradi pandemije je bila okrnjena tudi verska svoboda, saj se bogoslužij ni bilo mogoče udeležiti, pod strogimi varnostnimi ukrepi in zgolj izredno pa je bil mogoč prejem zakramentov in zakramentalov.

2. Ustavne in mednarodnopravne določbe

O začasni razveljavitvi in omejitvi ustavnih pravic v prvem odstavku 16. člena govorí Ustava Republike Slovenije (URS), ko pravi, da je ustavno določene človekove pravice in temeljne svoboščine izjemoma dopustno začasno razveljaviti ali omejiti v vojnem in izrednem stanju, a le za čas trajanja takšnega stanja, pa še to v obsegu, ki ga takšno stanje zahteva, in tako, da sprejeti ukrepi ne povzročajo nenakopavnosti, ki bi temeljila le na rasi, narodni pripadnosti, spolu, jeziku, veri, političnem ali drugem prepričanju, na gmotnem stanju, rojstvu, izobrazbi, družbenem položaju ali katerikoli drugi osebni okoliščini. V drugem odstavku istega člena je dodano, da omenjena določba ne dopušča nobenega začasnega razveljavljanja ali omejevanja tistih pravic, ki so določene v 17., 18., 21., 27., 28., 29. in v 41. členu URS.

Za našo raziskavo je glede na prej našteté izjeme pomemben 41. člen URS, ki zadeva področje svobode vesti, njegov prvi odstavek pa določa, da je izpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in v javnem življenju svobodno. O pozitivnem vidiku verske svobode v povezavi s prvim odstavkom 41. člena je Ustavno sodišče RS sprejelo stališče: to pomeni, da nekdo svojo vero prosto izpoveduje sam ali skupaj z drugimi, javno ali zasebno, s poukom, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in opravljanjem verskih obredov. (U-I-68-98 z dne 22. 11. 2001, 13) Črkobralsko gledano, brez poznavanja širšega ustavnopravnega kontekstualnega razlogovanja bi, upoštevaje drugi odstavek 16. člena URS, hitro lahko

prišli do sklepa, da pravice do verske svobode¹ v nobenem primeru, niti v vojnem in v izrednem stanju, ni mogoče ne razveljaviti ne omejiti. A stvar ni tako enopomenska. Ob povedanem moramo vedeti, da so v Sloveniji od osamosvojitve dalje v veljavi številni mednarodnopravni dokumenti, ki jih je treba upoštevati.

Pravico do verske svobode v 18. členu opredeljuje tudi Splošna deklaracija človekovih pravic (SDČP), ki jo je Generalna skupščina Organizacije združenih narodov (OZN) sprejela na tretjem zasedanju v Parizu dne 10. decembra 1948. Po SDČP ta pravica vključuje svobodo, spremeniti vero ali prepričanje in svobodo, da nekdo bodisi sam bodisi skupaj z drugimi in javno ali zasebno izraža svojo vero ali prepričanje s poučevanjem, prakso, bogoslužjem in z verskimi obredi. SDČP državam nalaga izključno moralne obveznosti, saj to ni pravno zavezujoč dokument, ker za zagotavljanje človekovih pravic ne vsebuje nobenega pravnega mehanizma. Drugače je z Mednarodnim paktom o državljanskih in političnih pravicah (MPDPP) OZN,² ki je po svoji naravi mednarodna pogodba in kot takšna za države, tudi za Slovenijo,³ pravno zavezujoča. Njena dikcija o pravici do verske svobode v prvem odstavku 18. člena je skoraj povsem enaka tisti v SDČP, ima pa tri dodatne odstavke. Prav tretji odstavek MPDPP dopušča vladam omejitve verske svobode, saj pravi, da so glede svobodnega izražanja vere ali prepričanja dopustne le tiste omejitve, ki jih določa zakon in so potrebne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih.⁴ Dodatno Sirakuška načela o omejitvi določb in neujemanju z njimi iz MPDPP iz leta 1984 pojasnjujejo: skrb za javno zdravje je lahko podlaga za to, da se omejijo nekatere pravice in da država sprejme ukrepe, ki so povezani z resno grožnjo za zdravje državljanov. Ti ukrepi morajo izrecno veljati za preprečitev bolezni. (25)

¹ O pojmovanju verske svobode glej, recimo, Glendon 2015, 137–149; Grabenwarter 2015, 150–164; Glendon in Zacher 2012; Zieliński 2017; Naglič 2014, 681–688; Valentan 2019, 25–36.

² MPDPP je bil v OZN sprejet dne 16. decembra 1966, v veljavo pa je stopil tri mesece po dnevu, ko je generalni sekretar OZN prejel petintrideseto ratifikacijsko ali pristopno listino. To se je zgodilo več kakor devet let po sprejetju, dne 23. marca 1976.

³ Republika Slovenija je bila v preteklosti del nekdanje Jugoslavije in je v skladu z mednarodnim javnim pravom na podlagi ustreznih notifikacij pravna naslednica nekaterih sporazumov, h katerim je pristopila oziroma jih je sklenila Jugoslavija. Iz Akta o notifikaciji nasledstva glede konvencij Organizacije združenih narodov in konvencij, sprejetih v Mednarodni agenciji za atomsko energijo, je razvidno, da je Slovenija pravna naslednica MPDPP. Podrobneje o tem Grašek 2013, 123–152.

⁴ Omejitve glede izražanja vere so po MPDPP torej mogoče, če tako določa zakon in so potrebne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih. Za omejitve morata kumulativno biti izpolnjena dva pogoja: zakon in potreba (primerjaj uradno angleško ali francosko besedilo tretjega odstavka 18. člena MPDPP (Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law *and* are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others. / La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui). Zanimivo, da je slovenska verzija MPDPP, ki je bila z ukazom o razglasitvi zakona o ratifikaciji omenjenega pakta leta 1971 objavljena v Uradnem listu Socialistične federativne Republike Jugoslavije, podpisal pa ga je takratni predsednik republike Josip Broz Tito, v prevodu veznik in nadomestila z ali; da so namreč dopustne »le one omejitve, ki jih določa zakon *ali* so nujne za zavarovanje javne varnosti« (poudarek in kurziva avtor). Takratna oblast je razlago (in izvrševanje) mednarodne pogodbe verjetno prilagodila svojemu avtoritarnemu načinu vladanja.

Pravico do verske svobode v 9. členu zagotavlja tudi evropska Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (EKČP). Ta pravica, kakor določa prvi odstavek omenjenega člena, vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja in svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi in zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje v bogoslužju, pouku, praksi in v verskih obredih. Svobodno izpovedovanje vere ali prepričanja je mogoče tudi po EKČP omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to nujno v demokratični družbi zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi (drugi odstavek 9. člena).

Vse to je moralo upoštevati Ustavno sodišče RS, ko je na zahtevo Državnega sveta v postopku za oceno ustavnosti odločalo o Zakonu o verski svobodi, o Zakonu o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji in o Zakonu o obrambi (U-I-92/07 z dne 15. 4. 2010). V omenjeni odločbi je Ustavno sodišče RS dodatno pojasnilo, da pozitivna verska svoboda »zagotavlja vsakršno (ustno ali pisno, zasebno ali javno) izražanje vere oziroma pripadnosti veri, vključno z molitvami in širjenjem verskih resnic, varovana pa so tudi ravnanja, ki pomenijo izpolnjevanje verskih pravil (bogoslužja, obredi, rituali, procesije, uporaba verskih oblačil, simbolov ipd.)«. Ustavno varstvo verske svobode je po mnenju sodišča zagotovljeno takrat, ko govorimo o ravnanjih, ki so zaznavna navzven in ki so pomembno povezana s posameznikovim verovanjem oziroma so razumno povezana z bistvom verskega prepričanja. To so ravnanja, brez katerih verska svoboda za posameznika postane pomembno okrnjena. (84) Ustavno sodišče RS je ustavnemu varstvu verske svobode torej dodalo kvalitativni pogoj oziroma pravico do verske svobode, kakor jo opredeljuje prvi odstavek 41. člena URS, objektiviziralo ga je s pogojnikom, ki mora pomeniti bistvo posameznikovega verskega prepričanja.

Načelo laičnosti države oziroma ločitve države in verskih skupnosti⁵ državi prepoveduje, da bi zapovedovala, kaj je bistvo neke religije,⁶ kljub vsemu pa v sodnih sporih, ko se dogaja omejevanje verske svobode, sodišča, tudi ustavna, odločajo in presojujejo o tem, ali neko ravnanje oziroma nastop nečesa sodi k bistvu verskega prepričanja. Slovensko ustavno sodišče je, recimo, v postopku za oceno ustavnosti 25. člena Zakona o zaščiti živali, ki ga je začelo na pobudo slovenske muslimanske skupnosti, odločalo o (ne)dostopu do posebne vrste mesa in o obredu, ki je z njim povezan. Redno prehranjevanje z mesom živali, ki so obredno zaklane v

⁵ Ustavno sodišče RS je, recimo, že obrazložilo, da načelo o ločitvi države in verskih skupnosti, vključeno v demokratično ureditev, ki varuje človekove pravice in temeljne svoboščine, zagotavlja verskim skupnostim popolnoma svobodno delovanje na njihovem verskem (duhovnem) področju in poudarilo, da to načelo hkrati preprečuje vsakršno širitev državnih pristojnosti na zadeve, ki so izključno verske narave ali ki sodijo v notranje zadeve verskih skupnosti (Rm-1/02 z dne 19. 11. 2003, 21).

⁶ Orehar Ivanc pravi, da se država do legitimnosti verskih prepričanj in načina njihovega izražanja ne sme opredeljevati, zato je takšna presoja sama zase občutljiva, še zahtevnejša pa je glede manj poznanih veroizpovedi in neteističnih prepričanj (2011, 654). Stres recimo zapiše, da je »posameznikovo občestveno, zasebno in javno verovanje v vseh njegovih teoretskih, praktičnih, moralnih, bogoslužnih in socialnih razsežnostih /.../ sestavni del človekovih pravic, ki ni odsoten z nobenega seznama teh pravic. To pa pomeni, da sodi med bistvene in sestavne dele človekovega duhovnega življenja in človečnosti kot take. Zato ni dovoljeno, da bi za religiozno življenje prikrajšali katerega koli človeka, ki hoče biti religiozen, en glede na okoliščine v katerih živi ali je primoran živeti.« (1998, 42–43)

skladu s pravili islama (*halal*), pa tudi uživanje in daritve mesa tako zaklanih živali ob kurban bajramu je veljalo za izpolnjevanje verskih dolžnosti, ki so razumno povezane z bistvom verskega prepričanja. (U-I-140/14 z dne 25. 4. 2018, 22)

Zgoraj prikazane ustavno- in mednarodnopravne določbe nam bodo koristile, ko bomo v nadaljevanju predstavili nekatere ukrepe, povezane z obolenjem COVID-19.

3. Vladna prepoved gibanja in zbiranja ljudi na javnih krajih in površinah v Republiki Sloveniji

Le dan pozneje, ko je Svetovna zdravstvena organizacija (11. marca 2020) razglasila pandemijo COVID-19, je bila za območje Republike Slovenije z odredbo ministra za zdravje razglašena epidemija te bolezni (007-20/2020 z dne 10. 3. 2020).⁷ Ministrova odredba je začela veljati istega dne zvečer. Zakon o nalezljivih boleznih namreč v 7. členu določa, da je epidemija nalezljive bolezni nastop nalezljive bolezni, ki po času in kraju nastanka ter po številu prizadetih oseb presega običajno stanje in je zato potrebno takojšnje ukrepanje. Minister za zdravje je pred to razglasitvijo izdal že dve drugi odredbi: o prepovedi zbiranja na nekaterih športnih in drugih dogodkih na javnih mestih na prostem, če se na njih zbere več kakor petsto ljudi (št. 007-20/2020 z dne 10. 3. 2020), in o prepovedi zbiranja na dogodkih v zaprtih javnih prostorih, v katerih se zbira več kakor sto ljudi (št. 0070-23/2020 z dne 11. 3. 2020).

Zaradi zaježitve in obvladovanja epidemije COVID-19 je Vlada Republike Slovenije (Vlada RS) dne 19. marca 2020 z odlokom do nadaljnjega prepovedala gibanje in zbiranje ljudi na javnih krajih in površinah v Republiki Sloveniji in dostop na javna mesta in površine (št. 00717-3/2020 z dne 19. 3. 2020). Ta prepoved seveda ni bila absolutna, ampak je omogočala nekatere izjeme, kakor so, recimo, delovanje organov države, prihod in odhod na delo in z njega ter izvajanje delovnih nalog, dostop do bencinskih črpalk, bank in pošt idr. Deset dni pozneje je Vlada RS z novim odlokom gibanje in zbiranje ljudi na javnih krajih in površinah še bolj omejila, in to na območje občin stalnega ali začasnega prebivališča (št. 00717-8/2020 z dne 29. 3. 2020, sprememba št. 00717-10/2020 z dne 14. 4. 2020). Omejitev pa je izzvala val ogorčenja in javnosti neznana oseba je zaradi tega odloka na Ustavno sodišče RS vložila pobudo za začetek postopka za oceno ustavnosti in zakonitosti. Sodišče je pobudo sprejelo v obravnavo in s sklepom (U-I-83/20 z dne 16. 4. 2020) najprej do končne odločitve zadržalo izvrševanje 7. člena odloka, ki pravi, da prepoved iz odloka velja do prenehanja razlogov zanj, to pa ugotovi vlada s sklepom.

Odlok v četrti alineji 3. člena omogoča, da lahko župan izjeme za območje posamezne samoupravne lokalne skupnosti glede na specifične potrebe v njej s sklepom podrobneje opredeli. Podrobnejše omejitve so se tako zgodile v več občinah,

⁷ Vlada RS je z odlokom, izdanim dne 14. maja 2020, preklicala epidemijo. Odlok je začel veljati 15. maja 2020, uporabljati pa se je začel 31. maja 2020.

na primer v Ivančni Gorici (št. 007-0005/2020-1 z dne 31. 3. 2020) in Dobrovi – Polhov Gradec (št. 007-0008/2020-1 z dne 31. 3. 2020), kjer so župani občanom omejili dostop do turističnih točk, parkov in igrišč. Župan Občine Polzela je občanom z odredbo omejil celo dostop do nekaterih zasebnih površin (št. 842-1/2020-8 z dne 30. 3. 2020).

Vlada RS je dne 29. aprila 2020 izdala „Odlok o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih krajih, površinah in mestih v RS“ s katerim je bila odpravljena prepoved prehajanja iz ene občine v drugo, prvič pa se v državnem pravnem aktu omenijo verski objekti, saj odlok v enajsti alineji prvega odstavka 3. člena določa, da so gibanje, dostop in zadrževanje na javnem kraju ob upoštevanju ohranjanja varne razdalje do drugih oseb za posameznike dovoljeni za dostop do takšnih objektov (št. 00717-13/2020 z dne 29. 4. 2020). Ker dostop do verskih objektov s prejšnjimi odloki ni bil (vsaj izrecno) onemogočen, ostaja odprto vprašanje, zakaj je Vlada RS v odloku z dne 29. aprila 2020 med izjeme, po katerih je mogoč dostop do nekaterih objektov in storitev, uvrstila tudi verske objekte.

Dodati je treba, da Vlada RS oziroma drug državni organ z nobenim pravnim aktom ni ukazal zaprtja cerkva ali prepovedal verskih obredov. Cerkve v Sloveniji so ves čas epidemije ostajale odprte. Ljudje so se v njih najprej ustavljali za osebno molitev, pozneje pa so se lahko začeli zbirati tudi k bogoslužju. Ni znano, da bi državne oblasti kjerkoli zaradi odprtih cerkva kakorkoli sankcionirale župnike ali ljudi, ki so se v njih zasebno zadrževali bodisi pred 29. aprilom 2020 bodisi po njem.⁸

4. Ukrepi Slovenske škofovske konference

Slovenska škofovska konferenca (SŠK) je že dne 25. februarja 2020 za duhovnike in vernike izdala navodila za preprečevanja širjenja COVID-19, s katerimi je vernike pozvala, naj sledijo navodilom Nacionalnega inštituta za javno zdravje, dodatno pa je duhovnikom naročila, da izpraznijo kropilnike z blagoslovljeno vodo ob vходу v cerkve. V skladu z navodili so duhovnik in verniki med sveto mašo opustili stisk roke (pozdrav miru), verniki pa so bili naprošeni, da obhajilo spoštljivo premajajo samo na roko.⁹

Slovenski škofje so se dne 12. marca 2020 sestali na dopisni seji SŠK in na njej sprejeli izredna navodila, s katerimi so določili izredne ukrepe, ki so v veljavo stopili naslednji dan, 13. marca 2020. Katoliški škofje so se za izredne ukrepe odloči-

⁸ Nenavadno in protiustavno je bilo obvestilo Komunalno-stanovanjskega podjetja iz Hrastnika o izvajanju pogrebov v času COVID-19, saj so z njim določili nov pogrebni red, v skladu s katerim so bili možni le žarni pogrebi, pogrebna svečanost pa se je izvajala brez spremljevalnih dogodkov ob navzočnosti izključno le enega govornika, to pa je lahko pomenilo, da ob govorniku, ki so ga izbrali svojci, ni mogel biti navzoč še duhovnik ali drug voditelj pogrebnega obreda. (Komunalno-stanovanjsko podjetje Hrastnik 2020)

⁹ Ta navodila v uradnem glasilu katoliške Cerkve v Sloveniji, v Sporočilih slovenskih škofij, niso bila objavljena, so pa bila objavljena v tedniku *Družina*.

li zaradi zaostrenih razmer, po posvetu s strokovnjaki in z željo, da se zaščitita zdravje in življenje vernikov. Tako so do nadaljnega odpovedali svete maše, podeljevanje zakramentov, zakramentalov, ljudske pobožnosti, župnijska praznovanja ter druge dogodke in srečanja. Svete maše so bile odpovedane tako, da pri njih verniki niso fizično navzoči, duhovniki pa so jih darovali izključno zasebno. Dovoljeno ni bilo niti somaševanje duhovnikov. (SŠK 2020a)

Škofje so svete maše odpovedali v skrbi za zdravje vernikov in za preprečitev širjenja COVID-19. Podlago ta takšno odločitev so imeli v resnosti aktualnih razmer. Kan. 1248 § 2 Zakonika cerkvenega prava (ZCP) namreč predvideva izredna stanja oziroma tehtne razloge, ko udeležba pri evharističnem opravilu ni možna. V takšnih primerih se priporoča, da se verniki udeležijo opravila božje besede oziroma nekaj časa posvetijo osebni ali družinski molitvi. V skladu s to pravno določbo so slovenski škofje vernikom priporočili, naj udeležbo pri sveti maši nadomestijo z molitvijo, postom, dobrimi deli, prebiranjem božje besede, spremljanjem svete maše po radiu, televiziji oziroma spletu in s prejemom duhovnega obhajila.¹⁰

V skladu z izrednimi navodili SŠK so bile cerkve lahko ves čas odprte za osebno molitev zdravih vernikov brez simptomov akutne pljučne bolezni, v njih pa je istočasno lahko bilo največ deset oseb, ki so morale ohranjati predpisano razdaljo med seboj (SŠK 2020a).

Verjetno prvič v zgodovini so se slovenski škofje dne 24. marca 2020 sestali po videokonferenci, in to na 23. redni seji Stalnega sveta SŠK. Na njej so sprejeli navodila glede velikonočnih praznikov med epidemijo. Še dalje je ostalo v veljavi določilo, da so svete maše, tudi na veliko noč, potekale brez fizične navzočnosti vernikov, zaradi epidemije je bil na veliko soboto izjemoma veljaven blagoslov jedil prek televizije oziroma radia, velikonočne procesije pa so odpadle. (Stalni svet SŠK 2020)

Slovenski škofje so dne 30. aprila 2020 (le dan po prenehanju vladne prepovedi gibanja med občinami) izdali nova navodila, s katerimi so znova vzpostavili javno bogoslužje v slovenskih cerkvah. Duhovniki so lahko začeli obhajati svete maše z zdravimi verniki, ki so morali na obrazu nositi zaščitno masko ali šal. To so lahko umaknili le ob zaužitju hostije. V cerkvi je lahko bilo hkrati največ toliko oseb, kolikor jih prostor lahko sprejme ob upoštevanju varnostne razdalje 1,5 metra. Navodila so začela veljati dne 4. maja 2020.

5. Ustavno načelo ločenosti države in verskih skupnosti ne pomeni izključevanja sodelovanja med njimi

Slovenija – drugače od nekaterih drugih evropskih držav – med epidemijo ni razglasila izrednega stanja, čeprav bi to po 92. členu Ustave RS lahko storila. Tudi če bi se takšno stanje razglasilo, država kljub vsemu ne bi mogla omejiti pravice do

¹⁰ Razlago o prejemu duhovnega obhajila je pripravil upokojeni nadškof Turnšek (2020).

verske svobode oziroma ustavno zagotovljenega izpovedovanja vere (glej Ustava RS, drugi odstavek 16. člena v povezavi z 41. členom). Vlada RS pravice do verske svobode ni omejila niti s sprejetim odlokom o prepovedi zbiranja in združevanja (Odlok o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin 2020), je pa to za svoje vernike storila SŠK. Kljub vsemu je bilo izpovedovanje vere v javnem življenju še vedno svobodno, izvajalo pa se je na način, ki je bil prilagojen posebnim razmeram.

Številni duhovniki so za versko oskrbo vernikov poskrbeli tako, da so vsak dan ali pa vsaj ob nedeljah in praznikih omogočili prenos svete maše po facebooku, youtu bu in drugih spletnih kanalih. Verniki so tako posredno ohranjali stik z domačo župnijo in župnikom, ki je po določbah kanonskega prava lastni pastir župnije, v kateri opravlja službo župnika. V njej pastoralno skrbi za zaupane mu vernike. (ZCP, kan. 519) Državna radiotelevizija je med epidemijo okrepila verski program tudi tako, da je vsako nedeljo na drugem televizijskem in na tretjem radijskem programu prenašala sveto mašo iz mariborske stolnice, na prvem televizijskem programu pa še nedeljske nagovore ljubljanskega nadškofa metropolita. Prav tako je Televizija Slovenija dne 27. marca 2020 s praznega trga sv. Petra v vatikanskem mestu neposredno prenašala posebno papeževo molitev z evharističnim blagoslovom *Urbi et orbi*, na veliko soboto pa tudi blagoslov velikonočnih jedil.

Država in katoliška Cerkev v Sloveniji med epidemijo nista sodelovali le na področju televizijskih in radijskih prenosov, ampak tudi v samih fazah priprave in izvajanja ukrepov za zajezitev širjenja epidemije. S tem nikakor ni bilo kršeno ustavno načelo o ločenosti države in verskih skupnosti, saj je Ustavno sodišče RS že pojasnilo, da verska nevtralnost države »ni ovira za sodelovanje države z verskimi skupnostmi« (U-I-92/07 z dne 15. 4. 2010, 103).¹¹ Na tiskovni konferenci Vlade RS dne 8. aprila 2020 so, recimo, sodelovali predstavniki katoliške Cerkve in nekaterih drugih verskih skupnosti, ki so svoje vernike in državljane pozivali k spoštovanju vladnih ukrepov,¹² izredno pomemben pa je bil tudi nastop predsednika SŠK, ponovno na tiskovni konferenci Vlade RS, le dan pred samo veliko nočjo, dne 11. aprila 2020, ko je ljudi pozval, naj ostanejo doma.

Ukrepe katoliške Cerkve je pohvalil uradni govorec Vlade RS za COVID-19, Jelko Kacin (Salihović 2020), to pa vsaj posredno kaže na to, da se je Vlada RS z njimi strinjala oziroma jim ni nasprotovala. Kacin je na novinarski konferenci dne 29. aprila 2020 povedal, da je SŠK na Generalni sekretariat Vlade RS pravočasno¹³ po-

¹¹ O načelu ločitve in sodelovanja med Cerkvijo in državo glej Martínez Sistach 2019, predvsem 29–33.

¹² Predstavniki največjih verskih skupnosti v Sloveniji so že dne 23. marca 2020 predložili skupno izjavo in v njej izrekli podporo vladnim ukrepom (Skupna izjava verskih skupnosti v času epidemije COVID-19 2020, 14).

¹³ Generalni tajnik SŠK, Tadej Strehovec, je za tednik Družina pojasnil, da je SŠK že dne 24. aprila 2020 navodila škofov posredovala na različne državne institucije: na Vlado RS, na Ministrstvo za zdravje in na Ministrstvo za kulturo, z namenom, »da jih pregledajo in predlagajo določene rešitve« (Smodiš 2020, 2). Iz Strehovčevega odgovora razberemo, da nobena od naštetih institucij SŠK ni odgovorila, SŠK pa je

slala predlog navodil, s katerimi so škofje znova uvedli javno bogoslužje z verniki v cerkvah, in zatrdil, da se mu navodila »osebno zdijo zelo natančna, pravočasna in ne bi smela prispevati k širitvi covid. Nasprotno, dosledno spoštujejo vse ukrepe, ki so bili na Vladi RS sprejeti za zajezitev epidemije.« (Kacin 2020)

6. Poseg države v pravico do verske svobode med pandemijo: Italija in Nemčija

6.1 Italija

Do odgovora na to, kakšne varnostne ukrepe je za preprečitev širjenja COVID-19 sprejela katoliška Cerkev na Kitajskem, zaradi dvotirnega sistema, ki tam vlada (uradna državna Cerkev in podtalna), ni lahko priti. Zato pa je več znanega o ukrepih Cerkve v Italiji, ki velja za prvo množično žarišče s COVID-19 v Evropi. Italijanski predsednik vlade Giuseppe Conte je dne 8. marca 2020 sprejel dekret, s katerim je bilo med drugim razglašeno, da se v pokrajini Lombardiji in v nekaterih drugih provincah prenehajo verski dogodki (alineja g prvega odstavka 1. člena). Dekret je za celotno Italijo določal, da so verski objekti ob upoštevanju varnostnih ukrepov lahko ostali odprti, prenehajo pa se opravljati verski obredi, vključno s pogrebi (alineja v prvega odstavka 2. člena). Italijanska škofovska konferenca (IŠK) je istega dne objavila stališče, da je treba dekret italijanskega premiera sprejeti v tem smislu, da tudi Cerkev prispeva svoj del za zaščito zdravja ljudi in, dodala, da so v pojasnilu vlade med verskimi obredi, ki jih ni mogoče (javno) izvajati, izrecno zajete svete maše (2020a, 3. in 4. odstavek).¹⁴

Predsednik italijanske vlade je dne 26. aprila 2020 izdal dekret, s katerim je odločil, da se s 4. majem 2020 začnejo sproščati nekateri ukrepi za zajezitev epidemije. Še dalje ni bilo mogoče organizirati verskih dogodkov, sakralni objekti pa so ob upoštevanju zdravstvenih ukrepov za zajezitev epidemije lahko ostali odprti. V skladu z določbami omenjenega predsedniškega dekreta v tej fazi še niso bili mogoči verski obredi, razen pogrebov, ki se jih je lahko udeležilo največ petnajst sorodnikov pokojnega (alineja i prvega odstavka 1. člena). Ta odločitev je naletela na neodobranje IŠK. IŠK je isti dan, ko je bila seznanjena s predsedniškim dekretom (26. aprila 2020), objavila stališče, s katerim je pojasnila, da je Cerkev z bolečino in čutom odgovornosti sprejela vladne omejitve za soočanje z epidemijo, verjela pa je, da bo ob sproščanju vladnih ukrepov znova mogoče obhajati bogo-

vladni odlok z dne 29. aprila 2020, ki dovoljuje dostop do verskih objektov, razumela kot odziv na njeno pisanje.

¹⁴ Tiskovni urad Svetega sedeža je dne 8. marca 2020 sporočil, da sta Sveti sedež in država Vatikan, upošteva je določbe italijanskih oblasti, sprejela nekatere varnostne ukrepe zoper širjenje bolezni COVID-19. Od 8. marca dalje 2020 so zaprti Vatikanski muzeji, katakombe pod baziliko sv. Petra, muzej papeške palače v Castelgandolfo s pripadajočim parkom in muzejska središča papeških bazilik. Od 10. marca 2020 dalje sta za turiste in vodene ogledje zaprta trg in bazilika sv. Petra, mobilna pošta na omenjenem trgu, obe knjigarni vatikanske založbe in vatikanski fotografski urad. (Comunicato della Santa Sede 2020a, 8) Ukrep je veljal do 3. aprila, a so ga najprej podaljšali do 13. aprila 2020 (Comunicato della Santa Sede 2020b, 8), nato pa še do 3. maja (Comunicato della Santa Sede 2020c, 8). Glej tudi Spadaro (2020, 362–364).

služja. To je dne 23. aprila 2020 nakazala tudi italijanska notranja ministrica, ko je dejala, da vlada preučuje nove možnosti za čim večje izvajanje verske svobode. Ministričina izjava je bila predložena po rednih pogovorih, ki so potekali med generalnim tajništvom IŠK, Ministrstvom za notranje zadeve in vlado. V teh pogovorih je bilo večkrat izrecno poudarjeno: ko se bodo ukrepi začeli sproščati, bo lahko tudi Cerkev ponovno začela izvajati svojo pastoralno dejavnost. IŠK je ob tem vlado opozorila, da je njena naloga, dajati jasne zdravstvene usmeritve, medtem ko je Cerkev poklicana k temu, da ob spoštovanju (vladnih) ukrepov v popolni avtonomiji ureja življenje vernikov. V svojem stališču je IŠK sporočila še, da italijanski škofje ne morejo sprejeti načina vladnih ukrepov, ki zadevajo versko svobodo, saj zakramente potrebujejo prav najbolj ubogi v tej krizi. (2020b) Isti dan, 26. aprila 2020, ko je IŠK objavila omenjeno stališče, je italijanska vlada izdala noto, v kateri je zapisala, da stališče jemlje na znanje in da se bo v naslednjih dneh preučil protokol o tem, kako čimprej omogočiti udeležbo vernikov pri bogoslužju (Presidenza del Consiglio dei Ministri 2020). V vladni palači Chigi so predsednik IŠK, kardinal Bassetti, predsednik vlade Conte in notranja ministrica Lamorgese dne 7. maja 2020 podpisali protokol o vnovičnem obhajanju bogoslužij z ljudstvom, ki so se lahko začela dne 18. maja 2020. Protokol podrobno določa zaščitne ukrepe za varovanje zdravja, ki se jih morajo v cerkvah držati verniki, kakor sta nošnje mask in ohranjanje distance. V njem je prav tako omenjeno, naj bo duhovnikov, ki so mašujejo, čim manj, če je navzoč organist, naj zbor ne bo navzoč, opusti se tudi obred pozdrava miru. (Ministero dell'Interno 2020)

Omenjeni protokol je po vsebini in obliki podoben navodilom slovenskih škofov. V Sloveniji je liturgične določbe v cerkvah določila SŠK sama, ob upoštevanju zdravstvene stroke, medtem ko sta v Italiji do takšnih določb, ki so med drugim povsem liturgične narave, prišli država in Cerkev skupaj, v obliki protokola, ki ga je izdalo italijansko Ministrstvo za notranje zadeve.

6.2 Nemčija

Zaradi preprečitve širjenja nalezljive bolezni COVID-19 je veljal tudi v nemških zveznih deželah poseben režim. V deželi Spodnja Saška so bila, recimo, z začasno uredbo za zaščito pred novimi okužbami s koronavirusom z dne 17. april 2020 (in nato dopolnjena dne 24. aprila 2020) prepovedana srečanja v cerkvah, mošejah, sinagogah in v drugih verskih objektih, vključno s srečanji v občinskih središčih. Na takšno odločitev se je na višje upravno sodišče pritožilo muslimansko združenje (pobudnik). Sodišče je zaprosilo za opustitev začasne uredbe, da bi jim bilo v tednih postnega meseca ramadana (od 23. aprila do 23. maja 2020) omogočeno srečevanje pri petkovi molitvi v mošeji, ki jo uporabljajo. Pobudnik je zagotovil, da bo poskrbel za upoštevanje zaščitnih ukrepov, primerljivih s tistimi, v skladu s katerimi so lahko odprte prodajalne. Kot konkretne ukrepe je navedel, da bo med verniki zagotovljena razdalja vsaj meter in pol, število vernikov pri obredni petkovi molitvi pa bo zmanjšano na štiriindvajset (v mošeji je drugače prostora za 300 vernikov). Ker pobudnik osebno pozna večino članov verske skupnosti, je zagotovil tudi, da bo vernike posamezno povabil k petkovim molitvam, s tem pa bo mo-

goče preprečiti čakalne vrste pred mošejo. Za zagotavljanje varnostne razdalje je pripravil talne oznake. Po pogovoru s teološkimi organi je bilo pobudniku odobreno, da se izvede več petkovih molitev v enem petku. Pred vstopom v mošejo se izvede obredno umivanje. Od vernikov se pričakuje nošenje obrazne maske. Vratne kljuke in podobne površine se razkužujejo, prav tako pa je razkužilo na voljo tudi vernikom. Pobudnik je navedel še, da oboleli verniki po predpisih islama ne smejo sodelovati pri skupni molitvi in da se po nauku, ki ga zastopa, med bogoslužjem ne bo pelo; skupno molitev bo na glas izvajal samo imam.

Višje upravno sodišče je tožbeni predlog pobudnika zavrnilo, nemško zvezno ustavno sodišče (ZUS) pa je vlogi ugodilo in predlog pobudnika vzelo za utemeljeno. Po mnenju ZUS pomeni prepoved bogoslužja v mošejah ob petkovih molitvah v postnem mesecu ramadanu resen poseg v svobodo verovanja (4. člen nemške ustave). Ob upoštevanju varnostnih ukrepov za varovanje zdravja ljudi je časna uredba, ki ne dovoljuje izjem glede bogoslužij, težko opravičljiva. Ob presoji konkretnih okoliščin – tudi z vključitvijo pristojnih zdravstvenih organov – je mogoče zanikati povečanje nevarnosti okužbe in po mnenju ZUS tudi ni razvidno, da se pozitivna ocena posameznih primerov nikakor ne bi mogla izvesti.

V pomembni rzsodbi za izvajanje verske svobode je drugi razširjeni senat nemškega ZUS končno odločil, da se prepoved zbiranja v cerkvah, v mošejah in v sinagogah in v objektih drugih verskih skupnosti za opravljanje verskih obredov začasno odpravi in se v posameznih primerih dovolijo izjeme (Bundesverfassungsgerichts, Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 29. April 2020 – 1 BvQ 44/20 – Rn. (1–19)).

7. Sklep

Soočanje z izzivi pandemije COVID-19 je pomenilo poseben napor za vlade prizadetih držav in za verske skupnosti. V tej krizi se je pokazalo, da so lahko vprašanja, povezana z religijo in versko svobodo, izredno zahtevna in ne ponujajo enopomenskega odgovora. Potrebni sta takojšnje ukrepanje in dialog. Med krizo je bilo po eni strani treba storiti vse, da se zavaruje zdravje ljudi, a po drugi strani ti ukrepi vendarle niso smeli čezmerno posegati v ustavno zajamčeno pravico do izvajanja verske svobode¹⁵ kot ene temeljnih človekovih pravic. V Sloveniji nespornost na ravni Cerkev – država in sodnih sporov zaradi omejevanja verske svobode med razglašeno epidemijo ni bilo, nastale pa so nekatere napetosti drugje, recimo v Italiji in v Nemčiji. V Italiji so nespornost reševali za skupno mizo, ko sta se končno sestala predsednik IŠK in premier, medtem ko je v Nemčiji sporno vprašanje razrešilo ZUS. Kadar so sodne odločitve pravične, ni nihče privilegirani (Slatinek 2019, 735). Pravica do verske svobode ostaja pomembno (ustavno)pravno vprašanje, ki se v vseh svojih razsežnostih pokaže v praksi.

¹⁵ Petkovšek pravi, da je človek svoboden, »če se giblje znotraj okvirov, ki svobodo varujejo pred nesvobodo, in če spoštuje zakonitosti, ki jo omogočajo in krepijo« (2018, 35).

Kratice

- EKČP** – Konvencija o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah 1994.
SDČP – Splošna deklaracija človekovih pravic 2018.
SŠK – Slovenska škofovska konferenca.
URS – Ustava Republike Slovenije 1991–2016.

Reference

Viri

Odločitve Ustavnega sodišča Republike Slovenije

- U-I-68-98.** V: Uradni list RS, št. 101/2001.
Rm-1/02. V: Uradni list RS, št. 118/2003.
U-I-92/07. V: Uradni list RS, št. 46/2010.
U-I-140/14. V: Uradni list RS, št. 35/2018.
U-I-83/20. <https://www.us-rs.si/media/u-i-83-20.pdf> (pridobljeno 21. 4. 2020).

Odločitev Zveznega ustavnega sodišča Zvezne republike Nemčije

- Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 29. April 2020 – 1 BvQ 44/20 – Rn. (1–19).** https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2020/04/qk20200429_1bvq004420.html (pridobljeno 12. 5. 2020).

Druge reference

Akt o notifikaciji nasledstva glede konvencij

- Organizacije združenih narodov in konvencij, sprejetih v Mednarodni agenciji za atomsko energijo.** 1992. V: Uradni list RS, št. 35/1992: Mednarodne pogodbe, št. 9/1992.

Comunicato della Santa Sede. 2020a. *L'Osservatore Romano* 160, št. 57:8.

---. 2020b. *L'Osservatore Romano* 160, št. 77:8.

---. 2020c. *L'Osservatore Romano* 160, št. 85:8.

De Donatis, Angelo. 2020. Decreto del cardinale vicario dell'8 marzo 2020. Prot. n. 446/20. <http://www.diocesiroma.it/decreto-del-cardinale-vicario-angelo-de-donatis-del8-marzo-2020/> (pridobljeno 25. 4. 2020).

---. 2020. Decreto del cardinale vicario del 12 marzo 2020. Prot. n. 468/20. <http://www.diocesiroma.it/decreto-del-cardinale-vicario-angelo-de-donatis-del-12-marzo-2020/> (pridobljeno 25. 4. 2020).

---. 2020. Decreto del cardinale vicario del 13 marzo 2020. Prot. n. 469/20. http://www.diocesiroma.it/archivio/2020/cardinale/Decreto_del_cardinale_vicario_del_13_marzo_2020_doc_566.pdf (pridobljeno 25. 4. 2020).

Glendon, Mary Ann. 2015. Religious Freedom in the Political Speeches of Pope Benedict XVI. V:

Marta Cartabia in Andrea Simoncini, ur. *Pope Benedict XVI's Legal Thought: A Dialogue on the Foundation Of Law*, 137–149. Cambridge: Cambridge University Press.

Glendon, Mary Ann, in Hans F. Zacher, ur. 2012. *Universal Rights in a World of Diversity: the Case of Religious Freedom*. Vatikan: Pontificiae Academiae Scientiarvm Socialivm.

Grabenwarter, Christoph. 2015. Freedom of Religion: the Contribution of Benedict XVI to a Universal Guarantee from an European Perspective. V: Marta Cartabia in Andrea Simoncini, ur. *Pope Benedict XVI's legal thought: a dialogue on the foundation of law*, 150–164. Cambridge: Cambridge University Press.

Il Presidente del Consiglio dei Ministri. 2020a.

Decreto del Presidente dei Ministri. Ulteriori disposizioni attuative del decreto-legge 23 febbraio 2020, n. 6, recante misure urgenti in materia di contenimento e gestione dell'emergenza epidemiologica da COVID-19 (20A01522). V: *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, št. 59/2020.

---. 2020b. Decreto del Presidente dei Ministri. Ulteriori disposizioni attuative del decreto-legge 23 febbraio 2020, n. 6, recante misure urgenti in materia di contenimento e gestione dell'emergenza epidemiologica da COVID-19, applicabili sull'intero territorio nazionale (20A02352). V: *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, št. 108/2020.

Italijanska škofovska konferenca. 2020a. Decreto ,coronavirus': la posizione della CEI. <https://www.chiesacattolica.it/decreto-coronavirus-la-posizione-della-cei/> (pridobljeno 25. 4. 2020).

---. 2020b. DPCM: la posizione della CEI. <https://www.chiesacattolica.it/dpcm-la-posizione-della-cei/> (pridobljeno 28. 4. 2020).

Kacin, Jelko. 2020. Izjava na novinarski konferenci. 29. 4. <https://www.gov.si/novice/2020-04-29-izjava-dr-marka-noc-mag-mateje-lopuh-dr-bozidarja-voljca-in-vladnega-govorca-jelka-kacina/> (pridobljeno 29. 4. 2020).

Komunalno-stanovanjsko podjetje Hrastnik. 2020. Obvestilo o izvajanju pogrebov v času

epidemije koronavirusa COVID-19. <https://www.ksphrastnik.si/166-izvajanje-pogrebov-v-%C4%8Dasu-epidemije.html> (pridobljeno 11. 5. 2020).

Konvencija o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah. 1994. V: Uradni list RS, št. 33/1994.

Martinez Sistach, Lluís. 2019. *Laicità e laicismo nell'Occidente Europeo*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Ministero dell'Interno. 2020. Protocollo circa la ripresa delle celebrazioni con il popolo. <https://www.chiesadimilano.it/wp-content/uploads/2020/05/Il-Protocollo.pdf> (pridobljeno 9. 5. 2020).

Naglič, Andrej. 2014. Svoboda izražanja vere. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:681–688.

Odlok o preključu epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) št. 00725-26/2020 z dne 14. 5. 2020. 2020 V: Uradni list RS, št. 68/2020.

Odlok o spremembi Odloka o začasnih splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin št. 00717-10/2020 z dne 14. 4. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 51/2020.

Odlok o začasnih splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih krajih, površinah in mestih v Republiki Sloveniji št. 00717-13/2020 z dne 29. 4. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 60/2020.

Odlok o začasnih splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji št. 00717-3/2020 z dne 19. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 30/2020.

Odlok o začasnih splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin št. 00717-8/2020 z dne 29. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 38/2020.

Odredba o dodatnih ukrepih v Občini Polzela glede izvajanja Odloka o začasnih splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin št. 842-1/2020-8 z dne 30. 3. 2020. 2020. <https://www.mojabocina.si/polzela/novice/odredba-o-dodatnih-ukrepih-v-obcini-polzela.html> (pridobljeno 21. 4. 2020).

Odredba o prepovedi zbiranja na dogodkih v zaprtih javnih prostorih št. 0070-23/2020 z dne 11. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 18/2020.

Odredba o prepovedi zbiranja na določenih športnih in drugih dogodkih na javnih mestih na prostem št. 007-20/2020 z dne 10. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 17/2020.

Odredba o razglasitvi epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) na območju Republike Slovenije št. 007-20/2020 z dne 10. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 19/2020.

Orehar Ivanc, Metoda. 2011. Človekove pravice in temeljne svoboščine: 41. člen – svoboda vere in svoboda vesti. V: *Komentar Ustave Republike Slovenije: dopolnitev – A*, 651–697. Kranj: Fakulteta za državne in evropske študije.

Petkovšek, Robert. 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.

Presidenza del Consiglio dei Ministri. 2020. Nota della Presidenza del Consiglio. 26. 4. <http://www.governo.it/it/articolo/nota-della-presidenza-del-consiglio/14521> (pridobljeno 28. 4. 2020).

Salihović, Alen. 2020. Ukrepi, ki so vredni vse pohvale! Radio Ognjišče, 6. 4. <https://radio.ognjisce.si/sl/225/novice/31350/ukrepi-ki-so-vredni-vse-pohvale.htm> (pridobljeno 29. 4. 2020).

Splošna deklaracija človekovih pravic. 2018. V: Uradni list RS, št. 24/2018.

Sirakuška načela o omejitvi in odstopanju od določb v Mednarodnem paktu o političnih in državljanjskih pravicah. 1984. United nations. <https://undocs.org/en/E/CN.4/1985/4> (pridobljeno 20. 4. 2020).

Sklep o podrobnejši opredelitvi izjem določenih v odloku o začasnih splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin in dostopu na javne površine oziroma javne kraje v Občini Dobrova - Polhov Gradec št. 007-0008/2020-1 z dne 31. 3. 2020. 2020 V: Uradni list RS, št. 43/2020.

Sklep o podrobnejši opredelitvi načina, pogojev dostopa in izjem določenih v Odloku o začasnih splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji za območje Občine Ivančna Gorica št. 007-0005/2020-1 z dne 31. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 41/2020.

Skupna izjava verskih skupnosti v času epidemije COVID-19. 2020. *Družina* 69, št. 13:14.

Slovenska škofovska konferenca. 2020a. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVIDA-19 z dne 12. marec 2020, št. 76-7/20. Sporočila slovenskih škofij 39, št. 4:69.

---. 2020b. Navodila SŠK za preprečevanje širjenja koronavirusa COVID-19. *Družina* 69, št. 9:5.

---. 2020c. Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19 z dne 30. april 2020, št. 119/20. Katoliška Cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/media/>

datoteke/2020/200430-Navodila%20za%20uvajanje%20bogosluzja%20po%20epidemiji.pdf (pridobljeno 30. 4. 2020).

Slatinek, Stanislav. 2019. Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mla-doletne osebe. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:727–737.

Smodiš, Karlo. 2020. Ukrepi so bili temeljito pre-mišljeni: Dr. Tadej Strehovec, generalni tajnik Slovenske škofovske konference. *Družina* 69, št. 19:2–3.

Spadaro, Antonio. 2020. Pandemia e libertà di culto. *La Civiltà Cattolica* 170, št. 4078:362–364.

Stalni svet Slovenske škofovske konference. 2020. Navodila slovenskih škofov za velikonoč-ne praznike 2020 v času epidemije COVID-19 z dne 24. marec 2020, št. 94/2020. Katoliška Cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2019/2020-094%20Navodila%20SSK%20VN%202020.pdf> (pridobljeno 28. 4. 2020).

Stres, Anton. 1998. *Cerkev in država*. Ljubljana: Družina.

Turnšek, Marjan. 2020. Kako prejemamo duhovno

obhajilo? Katoliška Cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2020/20200313%20-%203%20Navodilo%20S%C5%A0K%20-%20Dodatek%201%20Duh%20obhajilo%20FINAL.pdf> (pridobljeno 28. 4. 2020).

Ukaz o razglasitvi Zakona o ratifikaciji Mednarodnega pakta o državljskih in političnih pravicah. 1971. V: Uradni list Socialistične federativne Republike Jugoslavije, št. 7/1971.

Ustava Republike Slovenije. 1991–2016. V: Uradni list RS, št. 33/1991; 42/1997; 66/2000; 24/2003; 47, 68, 69/2004; 68/2006; 47/2013; 75/2016.

Valentan, Sebastijan. 2019. Freedom of Religion in International Law. *The Canonist* 10, št. 1:25–36.

Zakon o nalezljivih boleznih. V: Uradni list RS, št. 33/2006.

Zielinski, Grzegorz. 2017. *The Right to Freedom of Belief: A Conceptual Framework*. Vatikan: Lateran University Press.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 623—640

Besedilo prejeto/Received:02/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 930.25(497.1):272

DOI: 10.34291/BV2020/03/Piskuric

© 2020 Piškurić, CC BY 4.0

Jelka Piškurić

Katoliška Cerkev v dokumentih Arhiva Jugoslavije¹

The Catholic Church in the documents of the Archives of Yugoslavia

Povzetek: Prispevek predstavlja pogled na jugoslovanske odnose s Katoliško Cerkvijo s stališča uradnih dokumentov najvišjih jugoslovanskih organov, ohranjenih v Arhivu Jugoslavije. Gre za časovno obdobje od sredine petdesetih do sredine sedemdesetih let – od prekinitve odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem do postopnega iskanja možnosti za dialog. Kljub začrtanim spremembam v odnosih je oblast v angažiranosti Cerkve v družbenem življenju še vedno videla nevarnost – predvsem pri delu z mladimi, izdajanju verskega tiska in opravljanju karitativne dejavnosti. Zato je do Cerkve v vseh obdobjih vodila dvojno politiko, med jugoslovansko duhovščino pa skušala zanetiti razkol. Oblast je v svojih dokumentih večjo pozornost namenjala duhovnikom in razmeram na Hrvaškem, medtem ko je v slovenskih duhovnikih večinoma videla zmerno linijo, čeprav jo je skrbelo tudi njihovo delo. Republiška oblast v Sloveniji je bila do Cerkve zelo omejevalna. Na Hrvaškem je bilo stanje drugačno – del duhovščine se je upiral precej izraziteje, kar je oblast zaznavala kot težavo, ki jo je v svojih dokumentih tudi bolj izpostavljala.

Ključne besede: Katoliška cerkev, Jugoslavija, Slovenija, Hrvaška, Sveti sedež, odnosi, 1952–1975, Arhiv Jugoslavije, Kabinet predsednika republike, Komisija za verska vprašanja

Abstract: The paper presents a view at Yugoslav relations with the Catholic Church from the standpoint of official documents of the highest Yugoslav authorities, which are kept in the Archives of Yugoslavia. They present the period from the mid-1950s to the mid-1970s, from the suspension of diplomatic relations between Yugoslavia and the Holy See to the gradual search for opportunities for dialogue. In spite of the marked changes in relations, the authorities still saw danger in the Church's engagement in social life, especially when working with young people, publishing religious press and performing charitable activities.

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti v okviru raziskovalnega programa P6-0380 „Zgodovinsko-pravni vidiki kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin na slovenskem ozemlju v 20. stoletju do sprejetja ustave“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

That is why they pursued a dual policy towards the Church at all times and tried to provoke a schism among the Yugoslav clergy. The authorities paid more attention to clergy and the situation in Croatia in their documents, while in Slovene priests they saw mostly a moderate line, although they also saw reasons for concern in their work. The Slovene republican authorities were very restrictive towards the Church. In Croatia, the situation was different, some of the clergy also resisted much strongly, which the authorities perceived as a problem, and emphasized it in their documents.

Key words: Catholic Church, Yugoslavia, Slovenia, Croatia, Holy See, relations, 1952–1975, the archives of Yugoslavia, Office of the President of the Republic, Office for Religious Affairs

1. Uvod

Prispevek predstavlja pogled na odnose s Katoliško Cerkvijo (dalje: Cerkev) s stališča uradnih dokumentov najvišjih jugoslovanskih organov, ki jih najdemo v Arhivu Jugoslavije. Gre za dokumente od sredine petdesetih let, torej po jugoslovanski prekinitvi diplomatskih odnosov s Svetim sedežem, pa do sredine sedemdesetih let, ko so bili diplomatski odnosi že vzpostavljeni. Ob prekinitvi diplomatskih odnosov je Jugoslavija v Svetem sedežu videla glavno oviro pri urejanju odnosov med državo in Cerkvijo, kar se odraža tudi v dokumentih. V tem obdobju si je namreč Jugoslavija pri urejanju odnosov z verskimi skupnostmi vzela pravico, da na temelju ustave njihovo delovanje uredi s posebnim zakonom. Pri tem je ureditev medsebojnih odnosov s Cerkvijo skušala doseči z neposrednimi pogajanjmi z jugoslovanskim episkopatom – in to mimo Svetega sedeža (Pacek 2016, 362–363). Ob poskusih za ponovno vzpostavitev diplomatskih odnosov se je stališče Jugoslavije do Svetega sedeža vsaj navidezno nekoliko spreminjalo, a ideološki odnos do vere je ostajal isti.

V Arhivu Jugoslavije sta zanimiva predvsem dva fonda: Zvezna komisija za verska vprašanja in Kabinet predsednika republike. Fond Zvezne komisije za verska vprašanja obsega nekaj manj kot 200 fasciklov. Gre za gradivo, ki povzema stanje po republikah oziroma stališča republiških komisij za verska vprašanja. Največ gradiva je o srbski pravoslavni cerkvi, ki je v Jugoslaviji imela tudi največ vernikov. Temu sledijo odnosi s Cerkvijo, pri čemer prednjačijo razmere na Hrvaškem, in odnosi s Svetim sedežem. Pri tem je veliko gradiva posvečenega organizaciji in delu duhovniških društev. Nekaj gradiva se nanaša tudi na druge verske skupnosti. Skoraj v vsakem fasciklu tega fonda se najde kakšen dokument, ki se nanaša na razmere v Sloveniji – v primerjavi z ostalimi republikami pa tega gradiva ni veliko. Največ dokumentov je o delovanju Cirilmetodijskega društva. Drugi zanimiv fond je fond Kabineta predsednika republike, ki vsebuje gradivo, ki ga je med letoma 1953 in 1980 prejemal ali pošiljal Titov kabinet. Razdeljen je na različne podfonde: zunanjepolitična vprašanja, družbeno-politična vprašanja, ekonomska politika, tisk, protokol, splošni posli, finančno-samoupravni posli in samoupravni organi.

Fond ni organiziran po fasciklih, temveč po dokumentih in je zelo dobro popisano. Najbolj zanimiv je drugi podfond (družbeno-politična vprašanja), kjer se najdejo različni dokumenti o izseljencih in o odnosu do Cerkve ali o podobi Jugoslavije v tujem tisku. V fondu so informacije odbrane za namen tega urada – večinoma gre za poročila o odnosih s Cerkvijo ali pa ustrezno izbrana pisma Titu, ki se zahvaljujejo ljudski oblasti in pozdravljajo delo, ki so ga opravljala duhovniška društva.

Glede na pregledano gradivo je mogoče reči, da to vsebuje predvsem splošen pregled odnosa Jugoslavije do različnih verskih skupnosti. Gotovo se bolj specifični in obsežnejši dokumenti lahko najdejo v posameznih arhivih nekdanjih jugoslovanskih republik.² Vseeno pa je gradivo Arhiva Jugoslavije zanimivo, saj predstavlja, kaj je bilo s stališča republiških in zveznih oblasti najbolj pomembno, kaj je to sito prešlo in potovalo z lokalnega nivoja v Beograd. V tem smislu so bili izbrani tudi dokumenti, na katere se opira prispevek – prikazujejo glavne prvine odnosa jugoslovanskih oblasti do Cerkve, ki je seveda izviral iz razumevanja vloge Cerkve v družbi in njenega omejevanja, budno spremljanje delovanja Cerkve, a tudi prve znanilce rahljanja skrajno napetih odnosov. Odnos slovenskih oblasti do Cerkve oziroma posamezni vidiki položaja Cerkve v Sloveniji po letu 1945 so bili v slovenskem zgodovinospisju že temeljito obdelani – predvsem na podlagi domačih virov (Gabrič 2003; 2016; Griesser Pečar 2005; 2013; 2017; Kurnjek, Maučec in Mozetič 1999; Mikola 2003; Pacek 2016; 2018; 2019; Režek 1999; 2002; Ščavničar 2012).

2. Državne analize stanja v Cerkvi

Po koncu druge svetovne vojne je bil odnos komunistične oblasti do Cerkve izrazilo negativen, tako iz ideoloških kot iz političnih razlogov. V njej je namreč videla ostrega nasprotnika svoje ideologije in močno ustanovo, ki je imela velik vpliv na kulturno in duhovno življenje ljudi. Napete odnose je poglobila tudi dejavnost Cerkve med drugo svetovno vojno, saj ji je oblast očitala sodelovanje z okupatorjem,³ ter nepopustljivost Svetega sedeža in papeža Pija XII. do nove družbene ureditve v Jugoslaviji (Režek 1999, 367–368). Komunistična oblast je Cerkev videla kot sovražni element, ki bi jo s svojo močjo, organizacijo in povezanostjo z ljudstvom utegnil ogroziti. Zato jo je bilo treba oslabiti, tako materialno kot politično, in omejiti njen vpliv na vernike, predvsem na mladino. Oblast je proti Cerkvi takoj ostro nastopila s sodnimi procesi, razlastitvami premoženja, omejevanjem katoliškega tiska, omejevanjem pastoralne dejavnosti in nadzorom nad duhovniki preko duhovniških društev (Griesser Pečar 2005, 87–103; Režek 1999, 370; Gabrič 2016, 316–318).

Čeprav je v začetku petdesetih let najhujši pritisk na politične nasprotnike postopoma ponehal, oblast v odnosu do Cerkve svojih stališč ni omilila, ampak

² Za konkreten odnos oblasti do pastoralne dejavnosti Cerkve na Slovenskem, ki temelji na arhivskih dokumentih slovenske komisije za verska vprašanja, gl. dva obsežna prispevka Dejana Packa v *Bogoslovnem vestniku* (2018, 745–766; 2019, 153–179).

³ Še v začetku petdesetih let v gradivu najdemo opise posameznih katoliških organizacij in njihovih medvojnih aktivnosti (AJ 144, fasc. 5, a. e. 98, Marijine kongregacije, 4–7).

celo zaostрила. Dno je bilo doseženo leta 1952, ko je Jugoslavija diplomatske odnose s Svetim sedežem prekinila. Povod za to je bilo imenovanje zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca⁴ za kardinala, toda vzroki so bili globlji – nepopustljivost Svetega sedeža ob kršitvah verske svobode, vprašanih verskega izobraževanja in tiska ter prepovedi duhovniških društev. Še dodatno so bili odnosi napeti zaradi Svobodnega tržaškega ozemlja (Režek 2002, 309–314; Režek 1999, 369–383). Po prekinitvi diplomatskih odnosov se je Jugoslavija odločila odnose s Cerkvijo urediti mimo Svetega sedeža. Leta 1953 je bil sprejet Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ki naj bi sicer zagotavljal svobodo vesti in veroizpovedi, a je med drugim izpovedovanje vere označil kot osebno stvar, poudaril načelo ločitve šole od Cerkve in omejil verski pouk. Po tem so pogovori med Cerkvijo in oblastjo zamrli za več let in večina cerkvenih dostojanstvenikov je odklanjala stik z državnimi organi v smislu tihega upora. Do sredine petdesetih let so odnosi med Cerkvijo in državo ostajali izrazito konfliktni, v drugi polovici desetletja pa se je ostrina manjšala iz leta v leto, kar se je kazalo tudi v izpuščanju obsojenih duhovnikov (Režek 2002, 315–316; Griesser Pečar 2012, 135–36; Režek 1999, 388).

Državni organi so stanje v Cerkvi redno analizirali in analize pošiljali v kabinet predsednika. Iz poročil vidimo, da so oblast najbolj zanimali verske izobraževalne ustanove in njihov vpliv na mlade, katoliški tisk ter gmotno stanje Cerkve. Pred vojno, leta 1939, sta bili v Jugoslaviji dve teološki fakulteti, 14 višjih teoloških šol, 32 srednjih verskih šol in 20 noviciatov s skupno 2827 slušatelji. Eno od poročil navaja, da je imela obravnavana verska skupnost kljub zakonskim omejitvam in administrativnim ukrepom ob koncu petdesetih let največ verskih šol, in sicer 2 teološki fakulteti, 6 teoloških visokih šol, 11 verskih srednjih šol in 12 noviciatov, ki jih je skupaj obiskovalo okoli 1800 slušateljev. Po jugoslovanski zakonodaji Cerkve seveda ni več mogla imeti splošnih klasičnih gimnazij (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 17–18). Šolstvo je bilo namreč za uveljavljanje komunistične ideologije ključno in kmalu po koncu vojne je oblast izdala prepoved delovanja verskih srednjih šol. V Sloveniji je republiška oblast prepoved izvedla dosledno in ukinjeni so bili vsi katoliški vzgojni zavodi. Podržavljeno je bilo premoženje internatov in drugih zavodov za dijake in študente. Le Teološka fakulteta je še za nekaj časa obstala, a bila kljub temu deležna pritiskov oblasti – dokler je leta 1952 niso iz Univerze v Ljubljani izločili. Drugače kot v Sloveniji je na Hrvaškem veliko zasebnih verskih vzgojnih zavodov s svojim delovanjem nadaljevalo – to je bilo dobrodošlo tudi za dijake iz Slovenije, ki so se lahko preusmerili tja (Gabrič 2009, 153–161). Verski pouk za otroke in mladino je oblast budno spremljala tudi v naslednjih letih – po njenih podatkih naj bil bilo v Sloveniji v začetku šestdesetih let v versko vzgojo vključenih od 60 do 100 odstotkov mladine na podeželju in od 5 do 30 odstotkov v mestih. Na Hrvaškem je bil odstotek mladine, ki je bila vključena v versko vzgojo v mestih, precej večji (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 7–8).

⁴ Alojzije Viktor Stepinac (1898–1960), hrvaški nadškof, kardinal, mučenec in blaženi, je imel pomembno vlogo v jugoslovanskem cerkvenem vrhu in v odnosih Jugoslavije s Svetim sedežem v celotnem obdobju od konca vojne do svoje smrti (Režek 1999, 368).

Drugi kamen spotike je bil za oblast katoliški tisk. Pred drugo svetovno vojno je Cerkev izdajala večje število časopisov, glasil in drugih edicij, po vojni pa je bil verski tisk močno omejen. Tudi tu je do nekaterih sprememb prišlo v času zaostritve odnosov med Cerkvijo in oblastjo leta 1952. V Sloveniji sta bila na primer v tem času ukinjena verska lista ljubljanske in mariborske škofije, dovoljenje za izdajanje novega glasila Družina pa je dobila apostolska administratura v Novi Gorici. Ker je bilo to edino versko glasilo, so se njegovi bralci kmalu razširili na celotno Slovenijo (Gabrič 2009, 158). Ob koncu petdesetih let je Cerkev v Jugoslaviji izdajala le glasila *Blagovest* (mesečnik beograjske nadškofije), *Vjesnik* (mesečnik đakovske škofije), *Družino* (mesečnik apostolske administrature v Novi Gorici), *Vjesnik* (tromesečnik združenja katoliških duhovnikov na Hrvaškem), *Dobrega pastirja* (mesečnik istoimenskega združenja katoliških duhovnikov v Bosni in Hercegovini) ter *Organizacijski vestnik in Novo pot* (mesečnik oziroma tromesečnik Cirilmetodijskega društva v Sloveniji). Poleg navedenega je izdajala še različne knjige za bogoslužje, učbenike in koledarje (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 19). V začetku šestdesetih let se je dejavnost izdajanja knjig in revij v duhu splošnih sprememb nekoliko povečala. Tako naj bi samo na Hrvaškem izdajali 11 različnih časopisov oziroma glasil ter natisnili okoli 150 različnih knjig in brošur (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 7).

Čeprav je Cerkev z različnimi ukrepi – predvsem z agrarno reformo – izgubila veliko svojih posesti, so oblast njeni dohodki še vedno skrbeli. Cerkev je bila v Sloveniji med razlaščenimi lastniki sicer na prvem mestu – največ posesti so izgubili ljubljanska in mariborska škofija ter posamezni redovi oziroma njihovi samostani in ustanove. Posesti so izgubile tudi župnije, s čimer jim je bilo odvzeto materialno zaledje za vzdrževanje⁵ (Čepič 2005, 886; Ščavničar 2012, 147–148). Cerkev je imela po podatkih državnih organov ob koncu petdesetih let 5364 cerkvenih objektov – mednje so šteli cerkve, kapele in samostane. Pri tem so poudarjali, da naj bi bilo med vojno porušenih le okoli 171 cerkev, po vojni pa zgrajenih 353. Oblast je menila, da je bil tudi po uveljavitvi zakona o agrarni reformi dohodek iz nepremičnin in zemlje za Cerkev še vedno pomemben vir. Temu so sledili dohodki iz darov in dohodki iz tujine, kar so ocenjevali na 70 milijonov dinarjev letno. Niso pa pozabili niti na individualne pakete tekstila in hrane ali dotacije, ki so bile namenjene duhovniškemu društvom (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 17–20). Analiza iz leta 1964 ugotavlja, da je imela Cerkev 5569 cerkva in 364 samostanov. Po vojni naj bi bilo po takratnih podatkih obnovljenih 1574 objektov in še 31 zgrajenih (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 7).

3. Petdeseta leta v luči uradnih dokumentov

Tudi v stanju zamrznjenih odnosov je oblast skušala Cerkev nadzorovati, škofo in duhovnike pa razcepiti s pomočjo duhovniških društev. Ta so bila dejansko glavno

⁵ Obenem je oblast na duhovnike izvajala ekonomski pritisk z visoko obdavčitvijo (Griesser Pečar 2013, 355; AJ 144, fasc. 6, a. e. 106, Pitanje opozivanja klera, 26. 12. 1952).

sredstvo za usmerjanje odnosov s Cerkvijo v želeno smer oziroma za razkrajjanje Cerkve in njene notranje hierarhije (Režek 1999, 377). Oblasti so v njihovem delovanju videli možnost odvrčanja duhovnikov od Svetega sedeža s tem, da so članom nudile reševanje nekaterih vprašanj: pridobivanje dovoljenj za poučevanje verouka ali potovanja, večjo svobodo pri opravljanju verskih obredov, olajšave pri plačevanju davkov, materialno pomoč ter dovoljenja za obnovo cerkva in župnišč, možnost kupovanja v posebnih zadrugah, založniško dejavnost, tudi skrb za socialno in zdravstveno zavarovanje (AJ 144, fasc. 6, a. e. 110, Opravljeno delo; Griesser Pečar 2017, 431).

Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov, ki je bilo ustanovljeno leta 1949 v Sloveniji, je bilo prvo stanovsko društvo duhovnikov v Jugoslaviji. Kmalu za njim je bilo ustanovljeno duhovniško društvo v Bosni in Hercegovini in šele nekaj let kasneje v Srbiji ter na Hrvaškem.⁶ Da bi preprečili zaostrovanje, slovenski škofje namenoma niso objavili prepovedi duhovniških društev, ki jo je leta 1950 izdal Sveti sedež (Dolinar 1998, 226). Oblast pa je v tem videla svoj uspeh: menila je, da je Cirilmetodijsko društvo najbolj aktivno tako pri izdajanju glasila kot pri reševanju stanovskih vprašanj. V njem naj bi se zbrali tisti duhovniki, ki so svoje ‚patriotsko‘ stališče pokazali že med vojno (AJ 144, fasc. 23, a. e. 276, Pregled rada, 21. 9. 1957, 1–2; Griesser Pečar 2017, 423–429). Dokumenti so delo duhovniških društev seveda predstavljali le v pozitivni luči – duhovniki člani da so »na terenu med narodom in lahko zelo uspešno delujejo v smeri verske tolerance raznih veroizpovedi, v smeri krepitve državne in narodne enotnosti, predvsem pa v negovanju in čuvanju dosežkov narodnoosvobodilnega boja« (AJ 144, fasc. 23, a. e. 276, Pregled rada, 21. 9. 1957, 3).

Sredi petdesetih let so se v odnosih začele kazati prve spremembe. Leta 1954 je bil za zagrebškega nadškofa koadjutorja imenovan Franjo Šeper,⁷ za katerega je oblast zapisala, da je človek, ki se bo izogibal skrajnostim in si prizadeval iskati možnosti za sožitje. V njegovem imenovanju je tako videla namero Svetega sedeža, da bo odnose med Cerkvijo in Jugoslavijo urejal z večjo zadržanostjo kot prej. Zato je bilo izdano navodilo, da morajo tudi državni organi spodbujati mirnejše reševanje sporov in odnosov do predstavnikov Cerkve ne smejo zaostrovati (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 15. 11. 1955, 1). Oblast je ocenjevala, da obstajata dve skupini duhovnikov. K skupini prvih, ‚bolj umirjenih‘, je prištevala beograjskega nadškofa Josipa Ujčića,⁸ zagrebškega nadškofa koadjutorja Šeperja, ljubljanskega

⁶ Duhovniško društvo Dobri pastir v Bosni in Hercegovini je bilo ustanovljeno leta 1950. Poskusi ustanovitve duhovniškega društva na Hrvaškem so sprožili velik odpor, zato je bilo ustanovljeno šele leta 1953. Vanj je bila vključena manj kot desetina duhovnikov. Istega leta sta bili ustanovljeni tudi duhovniški društvi v Srbiji in Črni gori (Režek 2005, 953; Griesser Pečar 2017, 425).

⁷ Franjo Šeper (1905–1981), hrvaški duhovnik, zagrebški nadškof koadjutor, od leta 1960 zagrebški nadškof, leta 1965 povzdignjen v kardinala in leta 1968 imenovan za prefekta Kongregacije za doktrino vere.

⁸ Josip Ujčić (1880–1964), srbski duhovnik, od leta 1936 beograjski nadškof in banatski apostolski administrator, med letoma 1948 in 1961 predsednik škofovske konference Jugoslavije.

škofa Antona Vovka,⁹ mariborskega škofa Maksimilijana Držečnika,¹⁰ đakovskega škofa Antuna Akšamovića,¹¹ barskega nadškofa in srbskega primasa Nikolo Dobrečića¹² ter zagrebškega pomožnega škofa Josipa Lacha.¹³ Na drugi strani je videla ‚najbolj reakcionarne‘ škofe, kot jih je poimenovala sama. To so bili splitski škof Frane Franić,¹⁴ šibeniški škof Ćiril Banić,¹⁵ zadrski škof Mate Garković,¹⁶ reški škof Josip Pavlišić,¹⁷ krški škof Josip Srebrnič¹⁸ in skopski škof Smiljan Franjo Čekada.¹⁹ Umirjenost prvih je videla v tem, da so se nanjo obračali v reševanju nekaterih konkretnih vprašanj (predvsem pomilostitev), in v zmernejšem odnosu do članov duhovniških društev. V svojih poročilih je oblast izpostavljala tudi nasprotovanja med zmernejšimi in radikalnimi škofi, pri tem pa kot nosilca zmernejše linije navajala ljubljanskega in mariborskega škofa (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 15. 11. 1955, 2–7). Taka nasprotovanja so oblasti samo koristila oziroma jih je še bolj podarjala, da je izpostavila pravilnost svojih stališč in delovanja duhovniških društev, saj najdemo celo zapise kot: »Ni dvoma, da je opisana politika odnosa do te cerkve in njeno praktično izvajanje s strani zvezne in republiških verskih komisij prinesla pozitivne rezultate, in prav razlikovanje, ki je nastalo znotraj cerkve, kaže, da je treba s tako linijo nadaljevati, ker v osnovi obstajajo možnosti, da se na ta način najbolje rešujejo odnosi te cerkve do države.« (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 15. 11. 1955, 9)

Jugoslavija je pozorno spremljala novice tujih časopisov in v njih pogosto videla ‚vatikansko propagando‘ proti sebi. Vsebina teh novic je bila raznolika, značilno pa je, da je oblast v njih zaznavala poskus oslabitve položaja Jugoslavije v medna-

⁹ Anton Vovk (1900–1963), slovenski duhovnik, kot generalni vikar junija 1945 prevzel vodstvo ljubljanske škofije, leta 1950 imenovan za apostolskega administratorja ljubljanske škofije, po smrti škofa Gregorija Rožmana leta 1959 pa za ljubljanskega škofa in leta 1960 za nadškofa.

¹⁰ Maksimilijan Držečnik (1903–1978), slovenski duhovnik, septembra 1946 imenovan za pomožnega škofa v Mariboru, po smrti škofa Ivana Jožefa Tomažiča leta 1949 imenovan za apostolskega administratorja lavantinske škofije, leta 1960 pa za rednega škofa.

¹¹ Antun Akšamović (1875–1959), hrvaški duhovnik, leta 1920 imenovan za đakovskega škofa, leta 1942 razrešen s tega položaja in imenovan za apostolskega administratorja đakovske in sremske škofije.

¹² Nikola Dobrečić (1872–1955), srbski duhovnik, po rodu iz Črne gore, od leta 1912 barski nadškof in srbski primas.

¹³ Josip Lach (1899–1983), hrvaški duhovnik, pomožni zagrebški škof, generalni vikar v času nadškofa Stepinca in kasneje kardinalov Šeperja in Franja Kuharića.

¹⁴ Frane Franić (1912–2007), hrvaški duhovnik, od leta 1954 splitsko-makarski škof, od leta 1969 nadškof.

¹⁵ Ćiril Banić (1890–1961), hrvaški duhovnik, od leta 1951 apostolski administrator v Šibeniku, od leta 1960 škof Šibenika.

¹⁶ Mate Garković (1882–1968), hrvaški duhovnik, leta 1950 imenovan za apostolskega administratorja zadrse nadškofije, leta 1961 za zadrskega nadškofa.

¹⁷ Josip Pavlišić (1914–2005), hrvaški duhovnik, leta 1951 imenovan za senjsko-modruškega škofa, leta 1969 za reško-senjskega škofa koadjutorja in leta 1974 za nadškofa.

¹⁸ Josip Srebrnič (1876–1966), slovenski duhovnik, leta 1923 imenovan za škofa na Krku, leta 1963 dobil častni naslov nadškofa ob štiridesetletnici škofovstva.

¹⁹ Smiljan Franjo Čekada (1902–1976), bosanski duhovnik, leta 1939 imenovan za vrhbosanskega pomožnega škofa, leta 1940 za skopsko-prizrenskega škofa, med letoma 1946 in 1949 začasno upravljal banjaluško škofijo, za vrhbosanskega nadškofa koadjutorja imenovan leta 1967, za nadškofa leta 1970.

rodni politiki. Iz poročil vidimo, da so bili v tujini o dogajanju v Jugoslaviji zelo dobro obveščeni. Oblast je seveda vse vesti iz tujine skušala zavreči z obširnimi razlagami svojega pogleda na Cerkev in njeno dejavnost. Največ prispevkov, ki jih je spremljala, je bilo posvečenih odnosu med državo in Cerkvijo ter svobodi veroizpovedi. Očitki so leteli zlasti na Radio Vatikan, ki mu je oblast očitala izpostavljanje sodnega preganjanja katoliških duhovnikov – še posebej ob odmevnejših pomilostitvah – ter zavračanje duhovniških društev. O preganjanju katoliških duhovnikov in kaznovalni politiki so pisale tudi druge agencije in časopisi po Evropi, ki jim je Jugoslavija seveda očitala netočnost in neresničnost. Najbolj jo je motilo, da so izpostavljali trpljenje duhovnikov ob krivičnih obsodbah in mučnem prestajanju kazni. Prav tako so bila predmet člankov iz tujine duhovniška društva in poskusi Jugoslavije, da bi z njimi nadzirala delovanje duhovnikov in jih odmaknila od Svetega sedeža (AJ 144, fasc. 19, a. e. 237, Vatikanska propaganda, 3. 4. 1956, 1–4). Tako v tujem tisku kot v jugoslovanskih odnosih s Svetim sedežem je ostajal sporen tudi kardinal Stepinac, ki je bil po prestani zaporni kazni leta 1951 obsojen na hišni pripor v rojstnem Krašiču, kjer je ostal do smrti leta 1960 (AJ 144, fasc. 19, a. e. 237, Vatikanska propaganda, 3. 4. 1956, 6–7). Posamezne vesti iz tujine so opisovale še omejevanje svobode veroizpovedi, poskuse oblasti odvrčati mladino od verskega življenja, pritisk na verske šole, težke gmotne razmere duhovnikov, povezane z visokimi dajatvami in drugimi administrativnimi ukrepi, ukinitve katoliškega tiska. Oblast je motilo tudi to, da sta bila predmet novic slabo ekonomsko stanje in pomanjkanje v državi ter normalizacija odnosov s Sovjetsko zvezo leta 1955 (AJ 144, fasc. 19, a. e. 237, Vatikanska propaganda, 3. 4. 1956, 7–14). Ozadje intenzivnega spremljanja tujih novic je bila ponovna zaostritev politike oblasti do Cerkve leta 1956, do katere je prišlo predvsem zaradi pastirskega pisma papeža Pija XII., ki je katoličane pozval, naj zdržijo pritisk komunističnih oblasti, nekoliko pa tudi zaradi strahu, ki ga je sprožila vstaja na Poljskem – v njej so imeli pomemben vpliv tudi cerkveni dostojanstveniki. V Jugoslaviji so pritisk oblasti na Cerkev takrat najbolj občutili na Hrvaškem (Režek 2002, 317).

Oblast je tudi v drugi polovici petdesetih let Cerkev pozorno spremljala in v strogo zaupnem dokumentu zapisala, da odnosi še niso normalizirani, da pa naj bi vseeno prišlo do prevlade umirjene struje. To naj bi se po njenem mnenju kazalo v zadržanosti Cerkve in Svetega sedeža do države. »Nedvomno je, da se je bil episkopat primoran zavedati dejstva, da spremembe v našem družbenem sistemu nimajo prehodnega značaja,« so zapisali in dodali, da je tudi stališče oblastnih organov in družbenopolitičnih organizacij »nadzorovano umirjeno«, kar se izraža v zmanjšanju števila kaznovanih duhovnikov in odsotnosti grobih javnih napadov na duhovnike (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 20–21). Čeprav je bila zaznana zadržanost cerkvenih dostojanstvenikov dejansko njihov tihi upor, je oblast v njej videla uspeh svoje politike sekularizacije družbe. Možnost za razburkanje tega prisilno mirnega stanja je videla v škofih, ki so do države in do duhovniških društev izražali ostrejša stališča. Oblast je bila celo mnenja, da so duhovniška društva v stagnaciji – škofje v Sloveniji, Bosni in Hercegovini, Črni gori in Srbiji naj bi jih tolerirali, medtem ko so bile na Hrvaškem razmere do društva

in njegovih članov bolj ostre, zaradi česar naj bi bilo društvo v ,boju za obstanek'. Tudi odnosi državnih organov do Cerkve po republikah niso bili enaki. Najboljši naj bi bili v Sloveniji, kjer naj bi bili kontakti s škofoma in duhovniki stalni. V drugih republikah pa teh stikov praktično ni bilo – samo z duhovniškimi društvi. Pri tem so ocenili, da so najtežje razmere na Hrvaškem, »kjer se nahaja največji del episkopata in sedež škofovske konference, najmočnejša ustaška tradicija, pa tudi vpliv Stepinca« (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 24–25). Dejansko je republiška oblast v Sloveniji striktno uvajala ločitev Cerkve in države ter delo duhovnikov in redovnikov nadzorovala in omejevala (Griesser Pečar 2013, 354–360). Na Hrvaškem so bile razmere drugačne, del duhovščine pa je proti oblasti vodil izrazit upor. Zato je zvezna oblast največjo težavo prepoznala v hrvaški duhovščini in emigraciji – in jo v svojih dokumentih najbolj izpostavljala.

Oblast je težavo videla tudi v pastoralni dejavnosti, predvsem v vplivu vere na mladino, kar je skušala omejiti – a ne vedno uspešno, saj je bil ponekod zaznan celo porast števila vernikov. Zato se je pritoževala, da duhovščina uporablja vedno nove metode, s katerimi bi poživila versko življenje. Izpostavljala je na primer duhovne obnove, poskuse za povečanje obiska pri verouku (tako s filmi kot z izpostavljanjem otrok, ki k verouku ne hodijo, in njihovih staršev), povečanje števila vernikov (ki so ga pripisali relativno pasivnemu stališču družbenopolitičnih organizacij v določenih okrajih), izostanek otrok v šolah zaradi verskih obveznosti, povečanje cerkvenih porok in krstov, množičnejšo udeležbo pri polnočnicah, pa tudi verske aktivnosti določenega dela članov zveze komunistov in učiteljev. To je poudarjala predvsem za nekatere dele Hrvaške ter Bosne in Hercegovine. Oblasti je skrbelo še, da bi Cerkev lahko izboljšala svoje materialno stanje, ki ga je Jugoslavija zakonsko omejila (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 27–30).

Zaradi vsega tega je oblast svoje načelo ločitve države od Cerkve dosledno izvajala. Pri tem je pogosto spoštovala predvsem tiste zakonske določbe, ki so verske skupnosti omejevale, tistih o njihovih pravicah pa ne (Režek 2002, 316). Stališče najvišjih državnih organov je bilo, da so verske skupnosti – kljub upiranju nekaterih posameznikov – v spremenjenih pogojih nove družbene ureditve ,sprevideli', da morajo, če želijo razvijati svoje delovanje, z državo vzdrževati normalne odnose. Priporočilo Zveznega izvršnega sveta predsednikom republiških izvršnih svetov, ki ga je podpisal Aleksandar Ranković,²⁰ opisuje odnose s pravoslavno, islamsko, starokatoliško in judovsko versko skupnostjo ter z večino protestantskih verskih skupnosti kot večinoma normalne.²¹ Za katoliško Cerkev pa pravi, da so se odnosi nekoliko izboljšali, a da še niso taki, da bi jih imeli za normalne, saj naj ta verska skupnost ne bi želela uskladiti svojega delovanja z obstoječo zakonoda-

²⁰ Aleksandar Ranković (1909–1983), eden najvplivnejših jugoslovanskih politikov do sredine šestdesetih let, podpredsednik vlade oziroma izvršnega sveta, prvi mož Udbe in Titova desna roka. Leta 1966 so ga z obtožbo, da je izrabil Udbo za vohunjenje proti političnim nasprotnikom, odstranili z vseh položajev.

²¹ Dejansko so tudi v odnosih teh verskih skupnosti z državo obstajale napetosti in odprta vprašanja, a oblast je nasprotovanje politični ureditvi v Jugoslaviji pripisovala zlasti delu katoliških duhovnikov. Po številu vernikov je bila Cerkev na drugem mestu in oblast je v tem videla potencialen vpliv na lojalnost državljanov (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 1–10; AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 1–15).

jo. Oblast se je zavedala, da so odnosi med Cerkvijo in državo kompleksni in občutljivi, zato naj bi jim organi in politične organizacije posvečali popolno pozornost, da bi dosegli »bolj učinkovite rezultate v razvijanju pozitivnih usmeritev v cerkvenih vrstah« (AJ 837, II-10, Predsedniku izvršnog veća, 18. 7. 1959, 3–4). Oblast se je pri tem bala tistih posameznikov, ki so imeli do nje izrazito negativno stališče, zato je izpostavljala njihovo politično stališče in pridobivanje materialne pomoči iz tujine (od politične emigracije). Svarila je tudi pred pretirano obdavčitvijo, ki bi lahko imela negativne posledice, in predlagala učinkovitejšo obnovo cerkva, da ne bi prihajalo do nezadovoljstva verskih skupnosti. Vedno jo je skrbela aktivnost Cerkve pri vzgoji mladine, zato je menila, da morajo politične in družbenopolitične organizacije – zlasti mladinska – spremljati aktivnosti pri poučevanju verouka in njegov vpliv na mladino: priporočala je, naj imajo krajevni in občinski organi nad stanjem na svojem terenu pregled. Velik pomen je oblast pripisovala nepretrganemu vzdrževanju stikov s predstavniki verskih skupnosti, s predstavniki duhovniških društev in z drugimi duhovniki. Pri tem je bil vedno izpostavljen pritisk, ki naj bi se na člane duhovniških društev izvajal, in poudarjena potreba, da se jim nudi podporo, da ne bi ostali izolirani (AJ 837, II-10, Predsedniku izvršnog veća, 18. 7. 1959, 4–8).

Poročila so tudi še ob koncu desetletja izpostavljala razhajanje katoliških škofov v taktiki do oblasti. Razhajanje naj bi se nanašalo predvsem na duhovniška društva in različna stališča do sporazumnega reševanja posameznih problemov. Prva skupina, v katero je oblast tokrat uvrstila Stepinca, Čekado, Franića, Stjepana Bäuerlaina,²² Banića in Srebrnića, naj bi bila proti vsakemu sodelovanju; druga skupina, v katero naj bi spadali Ujčić, Držečnik, Vovk, Gabrijel Bukatko,²³ Lach, Gracija Ivanović²⁴ in do neke mere tudi Šeper, naj bi se s stiki in pogovori trudila nekatera odprta vprašanja rešiti sporazumno (AJ 837, II-10, Odnosi izmedju države, 6. 10. 1959, 2). Oblast je bila še vedno pozorna na kritike cerkvenih dostojanstvenikov na račun družbenega sistema, morale, vzgoje mladine in sekularizacije družbe. Pri tem je zapisala, da je v letu 1959 niz dejstev kazal na to, »da realistične ideje umirjenih škofov pridobivajo vse več podpornikov v vrstah višje in nižje duhovščine in da je vse večje število tistih, ki so za sodelovanje z oblastmi, pa tudi če v omejenem obsegu« (AJ 837, II-10, Odnosi izmedju države, 6. 10. 1959, 3). K temu naj bi po mnenju oblasti pripomogel tudi obisk zmernejših škofov pri Svetem sedežu.²⁵

²² Stjepan Bäuerlein (1905–1973), hrvaški duhovnik, ki je leta 1959 nasledil Akšamovića kot đakovski in sremski škof.

²³ Gabrijel Bukatko (1913–1981), grkokatoliški duhovnik, od leta 1950 apostolski administrator škofije v Križevcih, od leta 1960 tudi naslovni škof, po smrti Ujčića leta 1964 imenovan za beograjskega nadškofa.

²⁴ Gracija Ivanović (1903–1983), črnogorski duhovnik, med letoma 1937–1938 (in nato ponovno 1950–1981) apostolski administrator kotorske škofije.

²⁵ Oblasti so kot prvemu dovolile obisk pri Svetem sedežu Lachu jeseni 1957, v naslednjem letu sta mu sledila še Šeper in Ujčić (Režek 2002, 318).

4. Na poti k spremembam

Ob koncu petdesetih let je postopoma le prišlo do prvih znakov, da je Jugoslavija odnos med državo in Cerkvijo pripravljena urejati. Na pripravljenost za obnovo dialoga je na eni strani pozitivno vplivala smrt papeža Pija XII., ki je komunizmu ostro nasprotoval, oktobra 1958 in nastop papeža Janeza XXIII., ki je bil poznan po svoji odprtosti, toplini, preprostosti in čutu za socialno pravičnost. Na drugi je na možnosti za dialog vplivalo odpiranje Jugoslavije navzven (na Zahod), prevzemanje vodilne vloge v gibanju neuvrščenih ter zmerno popuščanje partijske netolerance do Cerkve in religije. Število kaznovanih duhovnikov v Sloveniji je začelo upadati, čeprav je tako v Sloveniji kot na Hrvaškem še v začetku šestdesetih let potekalo več sodnih procesov.²⁶ Ko je februarja 1960 umrl in bil v zagrebški stolnici pokopan kardinal Stepinac, ni bilo več še zadnje velike ovire za umiritev odnosov. Jeseni tega leta so željo po obnovitvi dialoga z memorandumom podprli tudi jugoslovanski škofje ob koncu redne letne konference. Umirjanje jugoslovanske strani se je v prvi polovici šestdesetih let kazalo v popuščanju pritiska na Cerkev: oblast verskih obredov ni več ovirala v taki meri, manjšale so se ovire za obnovo in gradnjo cerkva ter za izdajanje verskega tiska (Režek 2002, 318–320; Pacek 2016, 365–367).

V uradnih dokumentih je oblast izboljšanje odnosov v začetku šestdesetih let še vedno pripisovala duhovniškim društvom in tistemu delu duhovščine, ki je imel do nje bolj umirjen odnos, težave pa je videla v ‚ekstremnem delu‘ duhovščine, v pritiskih na duhovniška društva, zlasti na Hrvaškem, in v vplivih iz emigracije (AJ 837, II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 5–8). Odnose s Cerkvijo je še vedno želela urediti z domačimi škofi, a se je morala kmalu sprijazniti, da se bo morala obrniti na Sveti sedež. K dialogu so prispevali sklepi drugega vatikanskega koncila – z dovoljenjem oblasti so se ga smeli udeležiti tudi jugoslovanski škofje. Papeža Janeza XXIII. je leta 1963 nasledil papež Pavel VI., ki je politiko predhodnika do komunističnih držav nadaljeval (Režek 2002, 320).

Jugoslavija in Sveti sedež sta stike najprej v tajnosti vzpostavila leta 1962 in šele sredi leta 1964 so se začela uradna pogajanja (Pacek 2016, 368; Režek 2002, 320). Od takrat lahko sledimo vladnim informacijam o medsebojnih odnosih in pogovorih. V dokumentu iz leta 1964 je oblast potrdila vzpostavitev neposrednih stikov med Svetim sedežem in jugoslovansko ambasado v Rimu. Jugoslavija je upala zlasti na vzpostavitev *modus vivendi* med sabo in Cerkvijo oziroma Svetim sedežem, kar bi po njenem pri vzpostavljanju diplomatskih odnosov pomenilo korak naprej. Vztrajala pa je, da se pravni položaj Cerkve uredi v skladu z zakonodajo države. Sveti sedež je po drugi strani vztrajal pri priznavanju svoje suverenosti v verskih zadevah in pri svobodnem delovanju Cerkve na vseh področjih (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 8; AJ 837, šk. II-10, Informacija, 20. 10. 1964; 2–4). V svojih dokumentih je oblast ugotavljala pripravljenost Svetega sedeža za iskanje sporazuma – videla je celo naglico in pripravljenost na prilagajanje. Težavo je zanj

²⁶ V Sloveniji je leta 1961 potekal sodni proces proti 12 duhovnikom. 7 jih je bilo obsojenih na zaporno kazen in 5 na denarno. Do leta 1975 je bilo obsojenih še najmanj 137 duhovnikov, 105 na zaporno kazen, 22 na pogojo zaporno kazen in 10 na denarno (Griessler Pečar 2005, 104; Griessler Pečar 2013, 354–355).

predstavljala zahteva po omogočanju delovanja Cerkev na vseh področjih družbenega življenja, predvsem pri vzgoji mladine. V pogovorih je ostalo odprtih mnogo vprašanj: imenovanje škofov, delovanje duhovnikov v emigraciji, duhovniška društva, Zavod sv. Hieronima,²⁷ kanonizacija bl. Nikole Tavliča in beatifikacija kardinala Stepinca,²⁸ nevtralnost države in spoštovanje načela svobode, vesti in veroizpovedi, vzgoja mladine, verski prazniki ter verski pouk (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 20. 10. 1964; 5–7).

Kot prej je tudi v tem času Cerkev in njena dejavnost ostajala v središču pozornost oblasti. Tako je bil na eni od sej organizacijsko-političnega sekretariata CK ZK Hrvaške glavni predmet razprave njeno prilagajanje sodobnim metodam delovanja. V dejavnosti Cerkev niso videli toliko neposrednega nasprotovanja socializmu, kolikor pridobivanje večjega števila vernikov in širjenje religioznosti. Izpostavljali so vključevanje Cerkev v dejavnosti lokalnega okolja, povezovanje mladine s športnimi dejavnostmi, prikazovanje filmov, oblikovanje župnij v delavskih okoljih, pomlajevanje duhovščine, celo humanitarno dejavnost. V vsem tem so videli širjenje njenega vpliva, pri čemer so se še vedno najbolj bali vpliva na mladino. Skrbelo jih je tudi, da Cerkev kritično spremlja družbene pojave v državi. Menili so, da idejni boj komunistov proti religiji ni dovolj organiziran in da v zvezi komunistov ni dovolj usposobljenih kadrov, ki bi se lahko takemu delovanju Cerkev uprli. Ugotovili so, da sicer pozitivno vplivajo šola, filmi, tisk, knjige, predavanja in druga sredstva informiranja, drugod pa je to prepuščeno stihiji (AJ 837, šk. II-10, Neke reperkusije, 26. 12. 1964, 1–4). V Sloveniji jih je zmotila velika udeležba na koncilskem misijonu in pa redefinicija vloge laikov v Cerkvi (AJ 837, šk. II-10, Savremene metode, 10. 5. 1966, 1–3).

Pogajanja med Jugoslavijo in Svetim sedežem so se nadaljevala leta 1965, najprej v Beogradu in ob koncu leta v Rimu. Jugoslavija je vztrajala, da morajo odnosi s Cerkvijo temeljiti na ustavi in drugih zakonskih podlagah; v odnosu do ostalih verskih skupnosti ni dovolila nobenih izjem (Pacek 2016, 369–372). Menila je, da Sveti sedež v pogajanjih išče predvsem možnosti širšega delovanja, kot je bilo to določeno z zakonodajo, in da ideološka vzgoja mladine v šolah ne vpliva na izražanje veroizpovedi ter versko vzgojo. Čeprav naj bi se v pogajanjih izkazalo, da v stališčih obstajajo bistvene razlike – Jugoslavija si je najbolj želela politične nevtralizacije duhovščine v emigraciji, zagotovila, da se Zavod sv. Hieronima ne bo izrabljala v politične namene, priznavanja duhovniških društev in pa upoštevanja državnega mnenja pri imenovanju škofov –, je oblast videla tudi obojestranski interes za ureditev razmer. Kot največji dosežek pa seveda dejstvo, da je moral Sveti sedež kot osnovo za urejanje odnosov sprejeti ustavo in Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti – s čimer naj bi po mnenju oblasti priznal tudi družbeno ureditev (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 27. 5. 1966, 1–3).

²⁷ Zavod sv. Hieronima v Rimu je deloval od leta 1901. Po koncu druge svetovne vojne je postal središče hrvaške katoliške in politične emigracije. Za jugoslovansko stran je bil najbolj moteč njegov protikomunistični in protijugoslovanski vpliv (Pacek 2016, 369–370).

²⁸ Nikola Tavlič (okoli 1340–1391), hrvaški frančiškan in mučenec iz 14. stoletja, je prvi uradno kanonizirani hrvaški svetnik in zaščitnik hrvaškega naroda, za svetnika razglašen leta 1970. Postopek za beatifikacijo Stepinca se je začel leta 1981 in končal leta 1998 (Pacek 2016, 371; Batelja 1999, 210).

Po dolgotrajnih pogajanjih sta obe strani junija 1966 podpisali protokol, ki pa je vseboval le osnovna izhodišča za urejanje odnosov. Jugoslavija je v njem poudarila svobodo vesti in veroizpovedi, ločitev Cerkve od države, enakopravnost vseh verskih skupnosti in vseh državljanov ne glede na veroizpoved, priznala je jurisdikcijo Svetega sedeža nad Cerkvijo v Jugoslaviji in zagotovila jugoslovanskim škofom pravico do rednih stikov s Svetim sedežem. Sveti sedež je na jugoslovansko zahtevo potrdil načelno stališče, da bo Cerkev delovala znotraj verskih okvirov, strinjal se je, da duhovniki ne smejo zlorabljati vere v politične namene, in obsodil politični terorizem. Pomemben del protokola je bila zaveza k obnovitvi odnosov na ravni poslanikov. Dodatek k protokolu je vseboval izjave o vprašanjih, ki jih obe strani zaradi nesoglasij nista mogli rešiti: delovanje Cerkve na področju vzgoje in izobraževanja, medijev ter dobrodelne dejavnosti, delovanje duhovniških društev, delovanje duhovnikov v emigraciji, vrnitev razlaščenih nepremičnin, želja Jugoslavije, da bi bili novi škofje imenovani z njeno vednostjo (Režek 2002, 320–321; Pacek 2016, 372–374; AJ 837, šk. II-10, Informacija, 27. 5. 1966, 4–5).

5. Po sprejetju protokola

Novembra 1966 sta bila na obeh straneh imenovana vladna odposlanca in Jugoslavija je postala prva komunistična država, ki je s Svetim sedežem ponovno vzpostavila diplomatske odnose. Po sprejetju protokola dialog med Jugoslavijo in Svetim sedežem ni bil nikoli več prekinjen, a odnosi so bili daleč od dobrih – celo boljši med Jugoslavijo in Svetim sedežem kot med oblastjo in Cerkvijo v Jugoslaviji. Težave sta obe strani videli v delu duhovščine, predvsem hrvaške. Čeprav Sveti sedež s položajem Cerkve v Jugoslaviji ni bil popolnoma zadovoljen, pa je v sodelovanju videl možnost za utrditev položaja v državah članicah gibanja neuvrščeni in za urejanje odnosov z drugimi komunističnimi državami. Sveti sedež je v Jugoslaviji tako urejal škofijske meje, ustanavljal cerkvene pokrajine ali imenoval nove škofe, medtem ko se v sporna vprašanja med Cerkvijo in državo na lokalnem nivoju ni vpletal, temveč je reševanje težav prepuščal lokalnim škofom (Pacek 2016, 376–379). Mednarodni vpliv sporazuma je viden tudi iz jugoslovanskih dokumentov, kjer je oblast opažala, da je dokument vzbudil veliko zanimanje tako na Zahodu kot na Vzhodu. Razen „skrajno reakcionarnih krogov“, kar pomeni emigracijo v Evropi in Združenih državah Amerike, naj bi Zahod sporazum ocenil ugodno – kot uspeh ene in druge strani. Komunistične države naj bi kazale poseben interes za podobno urejanje odnosov s Svetim sedežem, sporazum pa ocenile »kot velik uspeh naše države« (AJ 837, šk. II-10, Stanje odnosa, 9. 10. 1967, 15–16).

Dejansko je oblast do Cerkve po podpisu protokola vodila dvojno politiko. Predvsem na lokalni ravni so verniki še vedno doživljali neenakopravnost in razlikovanje. A cerkveno in versko življenje je vseeno doživljalo razcvet: povečal se je obisk verouka, gradili so se novi bogoslužni objekti, verski tisk je postajal močnejši, poraslo je število duhovnih in redovnih poklicev, povečala se je vloga laikov ter delovanje mladinskih in študentskih skupin (Dolinar 1998, 229–230; Pacek 2018,

751–762; 2019, 171–177). Kljub trudu za normalizacijo odnosov je oblast pri vzgoji mladine, pa tudi na drugih področjih, v Cerkvi še vedno videla tekmeča.

V dokumentih je vedno prisotna skrb zaradi širitve dejavnosti Cerkve. Oblast je vedno znova ugotavljala, da je dejavnost Cerkve v državi čedalje bolj raznovrstna in intenzivna. K temu je, kot je priznala, pripomogel tudi drugi vatikanski koncil s svojo vizijo preporeda in približevanja ljudem. Cerkev naj bi bolj pogumno kot prej uporabljala nove oblike delovanja, poskušala naj bi posodobiti delovanje na vseh področjih in s tem intenzivirati verska čustva ljudi ter okrepiti svoj položaj v socialistični družbi. Oblast je menila, da Cerkev pozorno spremlja, kaj se dogaja v državi, da spremlja in proučuje stališča družbeno-političnih dejavnikov na terenu ter da jo še zlasti na Hrvaškem skrbijo spremembe v odnosih s Svetim sedežem (AJ 837, šk. II-10, Stanje odnosa, 9. 10. 1967, 16–17). Oblast ni bila zadovoljna s izpostavljanjem odprtih vprašanj o svobodi veroizpovedi in opravljanju verskih obredov. Skrbel jo je razvoj pastoralnih dejavnosti med delavci na začasnem delu v tujini (najbolj med Hrvati), razvoj pastoralnega turizma, javno praznovanje cerkvenih praznikov, pa gradnja novih cerkvenih objektov, vključevanje mladine v tečaje, izlete, športne in druge dejavnosti ter porast verskega tiska. Oblast se je bala, da je le še vprašanje časa, kdaj bo Cerkev našla svoj prostor v drugih sredstvih javnega obveščanja. Tudi njena želja po svobodnem opravljanju karitativne dejavnosti pri oblasti ni naletela na odobravanje, saj je socialno skrb za državljane videla kot enega od svojih pglavitnih ciljev (AJ 837, šk. II-10, Stanje odnosa, 9. 10. 1967, 18–25).

Oblast je Cerkvi očitala tudi politično dejavnost, ki pa jo je razumela precej široko. Po njenem je obsegala vprašanja nacionalnih odnosov, vpliva emigracije, izobraževanja mladine, uporabe sredstev javnega obveščanja, karitativne dejavnosti, materialnih težav ter nekaterih ,manj opaženih' vprašanj – dejansko celotno delovanje Cerkve. Pri nacionalnih odnosih naj bi bilo problematično, da se nekateri škofje opredeljujejo kot predstavniki hrvaškega ali slovenskega naroda oziroma, da so nekatera glasila vero tesno povezovala z nacijo. Oblast se je vedno bala vpliva katoliške emigracije. Hrvaški so očitali, da razvija kult Stepinca kot borca in mučenika za vero, Cerkev in Hrvaško. Vprašljiva je bila tudi finančna pomoč Cerkvi v domovini (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 4–7). Cerkvi so najbolj od vsega očitali ,agresivnost' na področju izobraževanja mladine, saj so se bali, da se bo s tem zmanjšala izobraževalna funkcija šole in države. Zapisali so, da so pogoste pritožbe škofov zoper prosvetne delavce, šole in druge inštitucije, da onemogočajo versko vzgojo in Cerkvi tako očitali propagando proti socialistični ureditvi (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 8–10). Oblast je še menila, da Cerkev kar naprej izvaja pritisk za denacionalizacijo mnogih objektov – pri tem je zanimivo, da so zapisali, da bi podrobnejša analiza pokazala, da je pri nacionalizaciji res prišlo do posameznih pretiravanj, toda možni popravki bi lahko odprli mnoge težave (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 19).

Kljub vsem težavam, ki jih dokumenti izpostavljajo, je oblast vseeno menila, da so se odnosi med državo in Cerkvijo po podpisu protokola nekoliko izboljšali, izpostavili so tudi pozitivno sodelovanje s Svetim sedežem. Zapisali pa so, da si Cer-

kev protokol razlaga kot možnost za razširitev svojega delovanja, medtem ko je bila oblast mnenja, da je cilj protokola depolitizacija Cerkve (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 15–18). Zaključki analize odnosov z verskimi skupnostmi so pokazali, da oblast ni videla potrebe po spremembi dotedanje politike in načina komuniciranja z verskimi skupnostmi. Duhovniška društva je še naprej razumela kot koristna za približevanje nižji duhovščini, zato da jim je treba povečati materialno podporo. Zelo si je tudi prizadevala, da bi onemogočila vplive emigracije in verskega izobraževanja na mladino. Menila je, da je potrebna sistemska analiza verskega tiska, da bi lahko omejili njegovo širitev. Kljub temu je veliko vprašanj ostalo ‚strokovno neobdelanih‘: skrajšanje vojaškega roka za bogoslovce, praznovanje cerkvenih praznikov, zdravstveno zavarovanje duhovnikov, vračanje matičnih knjig, vračanje nacionaliziranega premoženja, sprememba predpisov o pravici do splava, svobodno zbiranje prostovoljnih prispevkov in pospešitev postopkov za pridobivanje gradbenih dovoljenj (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 21–25).

Leta 1970 sta Jugoslavija in Sveti sedež obnovila odnose tudi na ravni veleposlaništev (Pacek 2016, 380). Propaganda proti Cerkvi se je nekoliko omilila, a nezaupanje oblasti do nje je na lokalnem nivoju ostajalo. Tako lahko v dokumentih iz istega leta ponovno preberemo, da del duhovščine, zlasti na Hrvaškem, zahteva ‚politizacijo‘ Cerkve (pod čimer je oblast razumela angažiranje Cerkve na vseh področjih družbenega življenja), da zahteva enakopraven odnos v sredstvih javnega obveščanja in posveča večjo pozornost nacionalnemu vprašanju. Katoliška Cerkev naj bi pri svojih dejavnostih (v nasprotju s pravoslavno, ki naj bi bazo iskala predvsem v podeželskemu prebivalstvu) svoj vpliv širila v vseh slojih prebivalstva. V poskusih obnove svoje dejavnosti naj bi Cerkev po mnenju oblasti tako na Hrvaškem kot v Sloveniji uvajala nove metode dela in različne oblike delovanja, ki niso bile izrazito verske narave (organiziranje izletov, športnih dejavnosti, tečajev, krožkov, amaterskih skupin in podobno). Predvsem pa je vedno znova izpostavljala prizadevanje Cerkve za obnove izobraževalne dejavnosti (AJ 837, šk. II-10, Ideološko-politički aspekti, 24. 4. 1970, 6–7).

Obtožbe o ‚politizaciji‘ Cerkve in prizadevanju za širjenje njene dejavnosti so se nadaljevale tudi v naslednjih letih. Radikalizacijo odnosov, do katere je prišlo v sedemdesetih letih, lahko povezujemo z vrnitvijo k stari partijski liniji (Dolinar 1998, 229). ‚Politizacija‘ Cerkve je po mnenju oblasti začela vplivati tudi na odnose med Jugoslavijo in Svetim sedežem – posledično se je poslabšal ugled Jugoslavije v mednarodnem prostoru. Zato je oblast menila, da je pri teh vprašanih potreben večji napor zveze komunistov in drugih družbeno-političnih organizacij. Menila je tudi, da je treba v strokovni literaturi, medijih in javnosti nasploh sprožati vprašanja nadaljnjega razvoja socialističnega šolstva, hkrati pa spremljati družbeno-politično primernost prosvetnih delavcev in drugih javnih uslužbencev (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 3. 12. 1973, 1–3). Boj za ‚nevtralno‘ šolo je bila glavna skrb oblasti, saj se je bala, da bi oživljena dejavnost Cerkve na tem področju slabo vplivala na zaupanje v socialistično samoupravno ureditev in razbijala enotnost jugoslovanskih narodov (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 11. 1973, 2–3). Oblast

je rada natančno preiskovala poslovanje posameznih verskih karitativnih organizacij in tiska. Tako so se leta 1974 pod drobnogledom znašli Družina in Ognjišče ter mednarodni sklad Gladno dete iz Zagreba – očitali so jim nepravilnosti v poslovanju z devizami in pri zbiranju prostovoljnih prispevkov. Časopisoma so očitali še ‚bujenje klerikalizma‘ in načrtovali pregled drugih verskih časopisov (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 19. 11. 1974, 1–2).

Odnos do Cerkve se je počasi začel spreminjati šele sredi osemdesetih let, na kar je vplivalo več dejavnikov: notranjepolitične razmere v Jugoslaviji in Sloveniji, kadrovske spremembe v slovenskem cerkvenem vrhu in politika papeža Janeza Pavla II. Kmalu so se pokazale tudi spremembe v vrednotenju religioznosti, ustavil se je proces sekularizacije. (Toš 2011, 138–139; Rus in Toš 2005, 181–182). A oblast je delovanje Cerkve še vedno spremljala in se bala njene dejavnosti.²⁹ Kljub temu so bila posamezna odprta vprašanja (praznovanje božiča, opravljanje karitativne dejavnosti, verska oskrba v zaporih in domovih za ostarele) postopoma rešena do konca desetletja, nekatera pa šele po razpadu Jugoslavije.

6. Zaključek

Ves obravnavani čas je oblast poskušala med jugoslovansko duhovščino povzročiti razkol. Iz pregledanih dokumentov je vidno, da je oblast dosti večjo pozornost namenjala duhovnikom in razmeram na Hrvaškem, medtem ko je v slovenskih duhovnikih videla večinoma zmerno linijo – čeprav jo je skrbelo tudi njihovo delo. Pri tem je treba omeniti, da je bila republiška oblast v Sloveniji veliko bolj omejevalna kot drugod. V Sloveniji je bila tako uvedena dosledna ločitev Cerkve in države, ukinjene so bile verske šole, prepovedana je bila tudi karitativna dejavnost. Na Hrvaškem do popolne ukinitve verskih šol ali prepovedi opravljanja karitativne dejavnosti ni prišlo, del duhovščine se je tudi precej izrazilo. Prav zato je zvezna oblast največjo težavo videla tako v hrvaški duhovščini kot emigraciji – in jo je v svojih dokumentih tudi najbolj izpostavljala.

Od začetnega zaostrovanja zaradi ideološko-političnih razlogov se je skrb oblasti od šestdesetih let naprej postopoma usmerila na delovanje Cerkve na vseh področjih družbenega življenja. Oblast je skušala omejiti zlasti njeno dejavnost na področju dela z mladimi, pa tudi izdajanje verskega tiska in opravljanje karitativne dejavnosti. Hkrati jo je skrbelo širjenje njenega vpliva na vse družbene sloje. V sedemdesetih letih se je odnos oblasti do Cerkve ponovno poslabšal, kar je bila posledica sprememb na notranjepolitičnem področju.

Za razumevanje zapletenih, pogosto napetih odnosov med državo in Cerkvijo je nujno potrebno poznavanje domačih in drugih arhivskih arhivov. Gradivo Arhiva Jugoslavije je sicer zelo zanimivo, a predstavlja specifičen pogled najvišjih dr-

²⁹ Priročnik za delo milice iz leta 1985 Cerkev še vedno opredeljuje kot enega od glavnih notranjih sovražnikov, zato je bil predviden lokalni nadzor tako nad duhovščino kot tudi nad vidnejšimi laiki (Griesser Pečar 2013, 353).

žavnih organov. Najpogosteje je gradivo v obliki poročil, zato lahko celoten razvoj odnosov med državo in Cerkvijo predstavi le deloma. Njegov pomen je v tem, da predstavlja uradno stališče oblasti glede odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem, pa tudi s stališča ob primerjavi dogajanja v posameznih republikah.

Kratika

AJ – Arhiv Jugoslavije.

Reference

Arhivska vira

AJ 144 – Arhiv Jugoslavije, Savezna komisija za verska pitanja, fasc. 5, 6, 19, 23.

AJ 837 – Arhiv Jugoslavije, Kabinet predsednika republike, šk. II-10.

Druge reference

Batelja, Juraj. 1999. Beatifikacija kardinala Alojzija Stepinca: Događaj – poruka i poticaj za sadašnje i buduće naraštaje. *Bogoslovska smotra* 69, št. 2/3:209–232.

Čepič, Zdenko. 2005. Agrarna reforma in kolonizacija. V: Jasna Fischer, ur. *Slovenska novejša zgodovina: Od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije, 1848–1992*. Zv. 2, 883–889. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Dolinar, France M. 1998. Katoliška Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: Drago Jančar, ur. *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji*, 222–233. Ljubljana: Nova revija.

Gabrič, Aleš. 2016. Boj proti katoliškemu tisku. V: Bogdan Kolar, ur. *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, št. 38, *Miscellanea*, 307–323. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2003. Izključevanje Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 63, št. 2:255–280.

---. 2009. *Sledi šolskega razvoja na Slovenskem*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Griesser Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi, ljudske oblasti v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.

---. 2017. Cirilmetodijško društvo katoliških duhovnikov LRS in 'ljudska oblast' med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2: 423–437.

---. 2012. Katoliška cerkev v komunistični Sloveniji: 'Sovražnik številka ena'. V: Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: Zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta*, 131–145. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

---. 2013. Katoliška cerkev v arhivu slovenske tajne policije. V: Damjan Hančič, Gregor Jenuš in Neža Strajnar, ur. *Odstiranje zamolčanega: zbornik prispevkov*, 351–362. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Kurnjek, Branko, Marjan Maučec in Iztok Mozetič. 1999. *Dnevno časopisje o duhovniških procesih na Slovenskem 1945–1953*. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti.

Mikola, Milko. 2003. *Religija, Cerkev in šola v dokumentih občinskih komitejev ZKS Zgodovinskega arhiva Celje*. Celje: samozaložba.

Pacek, Dejan. 2016. Nekateri bistveni vidiki odnosa med Svetim sedežem in Jugoslavijo v obdobju 1953–1970. V: Bogdan Kolar, ur. *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, št. 38, *Miscellanea*, 361–383. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2018. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:745–766.

---. 2019. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del). *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:153–179.

Režek, Mateja. 1999. »Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana«: Odnosi med državo in katoliško cerkvijo v letih 1949–1953. *Zgodovinski časopis* 53, št. 3: 367–390.

---. 2002. Država in Katoliška cerkev v Jugoslaviji (1945–1966). V: Alenka Šelih in Janko Pleterški, ur. *Država in cerkev: Izbrani zgodovinski in pravni vidiki*, 309–321. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

— — —. 2005. Zaostritev politike do Rimskokatoliške cerkve. V: Jasna Fischer, ur. *Slovenska novejša zgodovina: Od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije, 1848–1992*, zv. 2, 952–956. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Rus, Veljko, in Niko Toš. 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev: Analiza vrednotnih orientacij Slovencev ob koncu stoletja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Ščavničar, Darko. 2012. Odvzem cerkvenega premoženja z agrarno reformo po letu 1945 na primeru župnij Dobrovnik, Lendava in Bogojina. V: Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: Zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta*, 146–163. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Toš, Niko. 2011. Longitudinalni projekt slovenskega empiričnega družboslovja: SJM 1966–2010. V: Niko Toš in Karl H. Müller, ur. *Primerjalno družboslovje: Metodološki in vsebinski vidiki*, 119–160. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 641—653

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 272-9(497.4Kamnik)“1965/1975“

DOI: 10.34291/BV2020/03/Hancic

© 2020 Hančič, CC BY 4.0

Damjan Hančič

Položaj Katoliške Cerkve na Kamniškem v obdobju 1965–19751

The Position of the Catholic Church in the Kamnik Area between 1965 and 1975

Povzetek: Po koncu druge svetovne vojne je bila komunistična oblast iz ideološko-političnih razlogov izrazito negativno razpoložena do vseh verskih skupnosti, zlasti pa do Katoliške cerkve. Tudi na območju Občine Kamnik zasledimo močne tendence partijskega nadzora nad Cerkvijo in njenimi člani (duhovniki ali družbeno angažiranimi laiki) ter primere omejevanja njenega družbenega vpliva. V prispevku je na osnovi gradiva kamniške občinske organizacije zveze komunistov prikazan položaj Katoliške Cerkve na območju Občine Kamnik v obdobju od konca 60. do srede 70. let 20. stoletja. To je čas, ko je po eni strani Katoliška cerkev tudi na lokalni ravni zaradi uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila in normalizacije diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem želela razširiti prostor svojega delovanja, po drugi strani pa je partija še vedno skušala omejevati njen vpliv na družbenem področju.

Gljučne besede: Katoliška Cerkev, zveza komunistov, Kamnik, verske skupnosti

Abstract: After the end of the Second World War, the Communist authorities had a distinctly negative attitude towards all religious communities, especially towards the Catholic Church, due to political and ideological reasons. The Party's strong tendencies to control the Church and its members (priests or socially engaged laypeople) and cases of its efforts to limit the Church's social influence can also be found in the area of the Municipality of Kamnik. Based on the material of the organisation of the League of Communists from the Municipality of Kamnik, the article shows the position of the Catholic Church in the area of the municipality from the end of the 1960s to the middle of the 1970s. On the one hand, this was the time when the Catholic Church aimed to expand the space in which it operated on the local level as well due to the implementation of the conclusions from the Second Vatican Council and the normalisation of

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti v okviru raziskovalnega programa P6-0380 „Zgodovinsko-pravni vidiki kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin na slovenskem ozemlju v 20. stoletju do sprejetja ustave“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

the diplomatic relations between Yugoslavia and the Holy See; on the other hand, the Party still attempted to limit the Church's influence in the society during this time.

Key words: Catholic Church, League of Communists, Kamnik, religious communities

1. Uvod

Pravica do svobode veroizpovedi je eden od temeljev in pokazateljev demokratičnosti, svobode in pluralnosti družbe. Po koncu druge svetovne vojne je bila komunistična oblast izrazito negativno razpoložena do Katoliške Cerkve (v nadaljevanju Cerkev), tako iz ideoloških kakor tudi iz političnih razlogov. Oblast je nasprotnika sicer videla v vseh verskih skupnostih in njihovih ustanovah, saj so vzgajale v duhu, ki je bil nasproten novi marksistični ideologiji, Katoliška cerkev² pa je bila edina močna ustanova, ki si je oblast ni mogla podrediti in ki je zelo vplivala na kulturno in duhovno življenje ljudi (Griesser Pečar 2012, 132; Piškurić 2018, 591–609). Zato je oblast hotela izničiti vpliv Cerkve, podobno kot je pred tem zatrla politično opozicijo. Vendar se je kmalu izkazalo, da ima Cerkev močno oporo v prebivalstvu, zato je oblast spremenila svojo taktiko. Načelo o ‚ločitvi Cerkve in države‘, ki ga je določila jugoslovanska ustava iz leta 1946, je bilo razumljeno v negativnem smislu, da se namreč Cerkev izloči iz javnega življenja. Seveda pa Cerkev niso omejevali samo splošno znani zakonski predpisi, temveč predvsem tudi predpisi, ki so bili del paralelnega tajnega pravnega sistema. Oblast je vsako uradno preganjanje Cerkve uradno ostro zanimala (Šturm 2004, 606–650). Kot ugotavlja zgodovinarica dr. Jelka Piškurić v svoji nedavni raziskavi,

»se je komunistična oblast bala predvsem vpliva Cerkve na mladino, saj so v mladini videli poroka za nadaljevanje socialistične družbene ureditve. Izvajanje partijske politike je bilo mnogokrat odvisno od posameznikov in od njihove politične vneme ter od lokalnega okolja, ki se je lahko močno razlikovalo. V prvem povojnem obdobju je oblast veliko vlagala v ateistično vzgojo in sekularizacijo družbe, pri tem se je opirala predvsem na vzgojo mladine. Kljub temu da se je začelo ozračje v šestdesetih letih nekoliko sproščati, je oblast z različnimi ukrepi še vedno krepila sekularizacijo, ki je bila najmočnejša v sedemdesetih letih. Za obdobje socializma je torej razvidno razlikovanje med vernimi in nevernimi prebivalci; to delitev so nekateri posamezniki občutili zelo globoko, drugi manj, ločevanje pa se je ohranilo tudi po demokratičnih spremembah.« (Piškurić 2018, 591–609)

² Vrhovno vodstvo Katoliške cerkve je bilo v primerjavi s Pravoslavno cerkvijo v tujini, njeni duhovniki pa zaradi celibata niso imeli družin, zato eksistencialno niso bili tako odvisni od državne socialne pomoči kot duhovniki Pravoslavne cerkve. Zato si jo je komunistična oblast dosti težje podredila kot Pravoslavno cerkev.

Katoliška cerkev v Sloveniji je zaradi uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila zaradi začetka normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem ter zaradi sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki po letu 1965 opazno prenovila in intenzivirala pastoralno dejavnost. Kot ugotavlja zgodovinar Dejan Pacek, »so bili za pokoncilsko Cerkev v Sloveniji značilni izredna pestrost delovanja in iskanje vedno novih metod dela, ki močno presegajo tradicionalne okvire, in težnja po razširitvi delovnega področja na vsa tista torišča, kjer kakorkoli prihaja v vprašanje formiranje fiziognomije človeka« (2018, 747–748). To je vodilo v konflikt s komunistično oblastjo, saj je postal ogrožen njen dotedanji monopol nad slovensko družbo na področjih urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrotelosti in organiziranja ljudi (749). Konflikt med oblastjo in Cerkvijo je potekal na tistih področjih, na katerih je Cerkev s svojim delovanjem načenojala dotedanji monopol oblasti nad slovensko družbo: na področjih urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrotelosti in organiziranja ljudi. Kot odgovor na to je oblast do leta 1975 sprejela ali pripravila vse najpomembnejše ukrepe, ki so naredili konec desetletju poprej začetemu »izhodu Cerkve iz zakristij« (748). Po mnenju partije je cerkveno vodstvo menilo, »da je dosedanji življenjski prostor Cerkvi omejen, zato ga želi razširiti predvsem v izgradnji, širjenju in modernizaciji bogoslužnih prostorov; v večjem prostoru svobode, kar zadeva sredstva za množično obveščanje (RTV, javni tisk, javne dvorane)« (ZAL, KAM 127, šk. 2, 3). Cerkev si je hkrati želela večjo svobodo na socialnem, kulturnem, rekreativnem in športnem področju, »da bi zapolnjevala funkcije, ki jih država ne izpolnjuje, pa tudi večjo svobodo v vprašanju vzgoje in šolstva, kjer bi lahko tudi verniki doprinesli znaten delež za splošno blaginjo skupnosti« (šk. 2, 3). Partijo je zato zlasti skrbelo, »da se slovenska Cerkev tudi v bodoče ne želi odreči določenemu poseganju v politiko, kolikor ima pravico in dolžnost, da se bori za moralo, ki mora veljati tako za politiko kot tudi za samo ekonomijo« (šk. 2, 3). Cerkev je poleg zahteve po prisotnosti v množičnih medijih ponavljala tudi zahtevo, da je prisotna v šoli oziroma vzgoji mladine: »Cerkev pričakuje nevtralizacijo pouka. Cerkev želi, da bi se poleg ateističnega na materialističnem svetovnem nazoru temelječega pouka mladina seznanjala tudi z idealističnim pogledom na svet – torej tudi z religiozno razlago pojavov in sveta.« (šk. 2, 3) Tako za partijo ni bilo nobenega dvoma, »da je Cerkev z vso to dejavnostjo, zahtevami in načrti politični dejavnik, ki hote ali nehote politično vpliva na množice. Cerkev tako želi – po besedah pomožnega škofa v Mariboru dr. Vekoslava Grmiča (za katerega sicer v partijskem dokumentu ugotavljajo, da je ‚sicer koncilsko napreden duhovnik‘), da bi socialistična oblast v praksi izvajala tako svobodo.« (šk. 2, 7)

2. Cerkev na Kamniškem v povojnem obdobju

Na podlagi dozdajšnjih raziskav lahko ugotovimo, da je bil na kamniškem območju v primerjavi z nekaterimi drugimi območji v Sloveniji v povojnem obdobju odnos partije do Cerkve nekoliko manj konflikten, kljub temu pa tudi tu zasledimo moč-

ne tendence partijskega nadzora nad Cerkvijo in njenimi člani ter omejevanja njenega družbenega vpliva (Hančič 2018, 122). Tako je partija tudi na Kamniškem budno spremljala delo ‚verskih skupnosti‘, še zlasti katoliške. Iz leta 1970 je ohranjen nekakšen elaborat, ki predstavlja enega daljših dokumentov o verskih skupnostih, zlasti Cerkvi. Naslov dokumenta, ki obsega šestdeset strani in nosi oznako Zaupno, samo za interno uporabo, je Kratek pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v Občini Kamnik in je med gradivom za sejo komiteja občinske konference ZKS Kamnik. Razdeljen je na dva dela: prvi, ki obsega devetnajst strani, je prikaz delovanja verskih skupnosti v Sloveniji, drugi pa je konkretno poročilo, zlasti o delovanju Cerkve po posameznih župnijah na območju Občine Kamnik. V prvem delu so predstavljeni pokoncilski prenova Cerkve, posamezne druge verske skupnosti, dušnopastirska dejavnost, kateheza, verski tisk in stiki Cerkve s politično emigracijo v tujini. Poročilo je razdeljeno na opis stanja po posameznih župnijah, znotraj vsake župnije pa je strukturirano v splošen kratki opis zgodovine župnije, predvsem na podatke o župniku in njegovih pastoralnih prizadevanjih, še zlasti pod drobnogledom je vpliv župnikovih prizadevanj na mladino; povsod so navedeni tudi župnijsko premoženje in podatki, koliko davka župnik oziroma župnija plačuje od posamezne nepremičnine (ZAL, KAM 127, šk. 2).

Velik pomen je v elaboratu pripisan verskemu tisku in katehezi. Tako je v njem ugotovljeno, da je bil v obravnavanem obdobju obisk verouka osnovnošolske mladine na podeželju kamniške občine od sedemdeset- do stoo odstoten, medtem ko je bila udeležba v industrijskih in delavskih središčih precej manjša: od deset do trideset odstotkov. Na območju celotne občine je od skupaj 3211 učencev kar 2182 ali 67,68 odstotka redno obiskovalo verouk; mladina je v glavnem obiskovala verouk do birme, pozneje pa je z leti in vrsto šole odstotek udeležbe padal. Precej drugačni so bili podatki za učiteljstvo: v decembru 1964 je od sto dvanajstih osnovnošolskih učiteljev na območju kamniške občine samo pet obiskovalo verske obrede občasno, dva pa stalno (šk. 2, 14). Leta 1965 so v Zavodu za usposabljanje invalidne mladine Kamnik odkrili, da je bila dvema njihovima gojencema poslana verska literatura Farno ognjišče. Ugotovljeno je bilo, da je literaturo poslal nek posameznik iz Kopra. Literatura je bila delno zasežena in poslana Službi državne varnosti, delno pa se je vrnila pošiljatelju. Novega pošiljanja literature od tedaj dalje ni bilo (šk. 2, 58).

Glede naročil na verski tednik *Družina* v elaboratu ugotavljajo, da je bilo leta 1970 na območju Občine Kamnik 1773, na mladinski list *Ognjišče* pa 1193 naročnikov. Navajajo, da se je v letu 1970 pojavila prodaja *Ognjišča* tudi v prodajalnah tobaka in časopisov, vendar so s takojšnjo intervencijo to takoj preprečili (šk. 2, 14). Dve leti prej, leta 1968, so »zabeležili primer nezakonitega nabiranja prostovoljnih denarnih prispevkov občanov ob prilikah, ko pokojnik leži na mrtvaškem odru« (šk. 2, 58). Šlo je za primer homškega župnika Karla Babnika, ki je na tak način zbiral prostovoljne prispevke v Šmarci. Prispevki so se zbirali tako, da je bil na mizi ob mrtvaškem odru zvezek, v katerega so darovalci vpisovali prispevek. V zvezek je moral darovalec vpisati svoje ime in priimek, vsoto, ki jo daruje, in za kateri namen jo daruje (za mašo, za svojce pokojnika, za župnika, za Baragovo se-

menišče, Onkološki inštitut). Zbiranje prispevkov so potem v sodelovanju z ustreznimi organi domžalske občine preprečili. Ker je bil duhovnik Babnik član Ciril-metodijskega društva (CMD),³ upravnokazensko proti njemu niso ukrepali, moral pa je nabiranje prispevkov takoj prekiniti (šk. 2, 58). V poročilu omenjajo še pojav t. i. laičnih svetov, za katere ugotavljajo, da se »bolj ukvarjajo s cerkvenim premoženjem kot pa s cerkveno politiko« (šk. 2, 58). Na območju Občine Kamnik so v tem času delovali trije samostani: frančiškanski,⁴ v katerem so bili duhovnik, samostanski brat in dve kuharici; uršulinski v Mekinjah,⁵ v katerem je bilo petindvajset sester, ter samostan sester Vincencija Pavelskega, v katerem je bilo štirinajst sester (šk. 2, 56, 57).

Za verska vprašanja je bila ustanovljena tudi posebna Občinska komisija za verska vprašanja, katere naloga je bila

»spremljati delovanje verskih skupnosti (njihovo aktivnost, vsebino in metode dela, zakonitost delovanja, kadrovanja mladine za duhovniški poklic, pridobivanje gmotnih sredstev) na vseh področjih delovanja, zlasti v odnosu do mladine; analizirati in preučevati dobljene podatke, registrirane pojave in idejno-politične probleme v zvezi s tem; skrbeti za delo in probleme lokalnih organov CMD oziroma Društva slovenskih duhovnikov; posredovati svoje ugotovitve in predloge lokalnim družbenopolitičnim organizacijam ter najožje sodelovati z njimi v cilju dosege čim večje konstantne aktivnosti teh organizacij v idejni borbi proti škodljivim vplivom Cerkve; dajati mnenja pristojnim upravnim organom pri reševanju konkretnih zadev s področja verskih skupnosti (davčna politika, novogradnje in popravila cerkvenih objektov, razna dovoljenja itd.); preprečevati poizkuse oviranja zakonito dovoljene verske dejavnosti in reševanje problemov z administriranjem in protiversko gonjo; obveščati Republiško komisijo za verska vprašanja o vseh važnejših ugotovitvah, posvetovati se z njo v delikatnejših in nejasnih primerih ter skrbeti za izvajanje enotne politike na tem območju.« (šk. 2, 60)

3. Poudarki iz opisa stanja po župnijah v kamniški občini

Med poročili o delovanju posameznih župnij v kamniški dekaniji, ki je takrat obsegala župnije Gozd, Mekinje, Kamnik, Komenda, Stranje, Tunjice, Zg. Tuhinj, Šmar-

³ Z ustanovitvijo CMD leta 1949 je komunistična oblast po vojni želela slovensko Cerkev odcepiti od Svetega sedeža, nastavljalci škofe, ki so bili naklonjeni novi oblasti, celotno pastoralno dejavnost pa dobesedno zapreti v zakristije. S tem je zlasti v petdesetih letih zelo uspešno izvajala socialno in ideološko diferenciacijo (razdor) med duhovniki. Pozneje, zlasti pa po normalizaciji diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Vatikanom, je postala vloga CMD zanemarljiva (Griesser Pečar 2017, 423–437).

⁴ Frančiškanski samostan v Kamniku je bil ustanovljen že leta 1493, vendar je med reformacijo propadel. Ponovno so ga ustanovili leta 1627. Leta 1941 so Nemci iz samostana izgnali patre frančiškane, po drugi svetovni vojni pa je bil samostan večinoma nacionaliziran in so v njem vse do leta 1990 stanovali občani.

⁵ Uršulinski samostan v Mekinjah je deloval v prostorih nekdanjega samostana klaris od leta 1903. Aprila 1941 je nemški okupator sestre uršulinke izgnal iz samostana in samostan poddržavil. Tudi po letu 1945 je ostal samostan delno nacionaliziran, uporabljali so ga za različne posvetne namene; leta 1990 je bil v celoti vrnjen uršulinkam, ki so ga konec leta 2016 podarile Občini Kamnik.

tno, Sela, Motnik, Špitalič, Homec in Vranja Peč, so največ pozornosti namenili župniji v Stranjah, kjer je bil župnik takrat mladi in agilni Franc Gačnik, in župniji Zg. Tuhinj, kjer je bil župnik Jožef Smolič, ki je bil po vojni dalj časa tudi zaprt zaradi obtožbe, da je med vojno na Dolenjskem organiziral t. i. belo gardo. Sploh župnik Gačnik je partiji povzročal največ težav, zato bomo v tem sestavku zapisom o njegovi aktivnosti posvetili nekoliko več pozornosti.

Prebivalstvo župnije Stranje, kjer je deloval župnik Franc Gačnik,⁶ je bilo mešano. Preživljali so se delno od zaposlenosti v gospodarstvu in drugih službah, deloma s kmetijstvom. Večji del območja je precej hribovit, zato je bilo pridelka od zemlje le za domačo uporabo. Pretežni del prebivalstva je bil veren (okrog 80 odstotkov) in so se držali še vseh glavnih verskih običajev, niso pa hodili vsak dan ali vsako nedeljo k maši (ZAL, KAM 127, šk. 2, 46).

Za Gačnika je v omenjenem poročilu ugotovljeno,

»da je bila že v letu 1964 zaznana njegova močna aktivnost med mladino. Da se je mladini čim bolj približal, je z njimi pozimi sankal; bili so pa tudi primeri, ko je mlade poučeval voziti avtomobil. Okrog sebe je zbral mlada dekleta in fante in jih poučuje cerkvenega petja. Sam je namreč poleg teologije študiral tudi glasbo in bil na splošnem kulturnem in še posebej na glasbenem področju zelo razgledan.« (šk. 2, 38)

Že za časa službovanja v Sorici je pisal nabožne igre in jih tudi režiral. Tudi v Stranjah je začel posegati v kulturno-prosvetno življenje: leta 1968 je bila npr. uprizorjena igra Brez županovega dovoljenja, režirana z Gačnikovo pomočjo. Gačnik je bil poleg tega vnet zbiralec starih umetniških slik, starih ur, panjskih končnic in skrinj (šk. 2, 38). Ukvarjal se je tudi z amaterskim fotografiranjem. Za mladino, predvsem za cerkvene pevce in ministrante, je organiziral razne izlete (na Brezje, sedež ljubljanske škofije, ogled drsalne revije v Celovec). Izlete je delno financiral Gačnik iz cerkvenega denarja, delno pa starši otrok. S pomočjo nekaterih domačinov je organiziral tudi romanje na božja pota v Sloveniji in tujini (šk. 2, 39). Zaradi omenjenega, za kar so mu uradno očitali »versko nestrpnost in izkoriščanje pridig in govorov v politične namene«, je bil Gačnik tudi v več konfliktih z oblastnimi organi. Ob tem je v poročilu navedenih nekaj primerov. Leta 1965 ni dobil dovoljenja za maševanje na Veliki planini. Med razgovorom na oddelku za notranje zadeve je to pokomentiral: »Če notranja uprava a priori stoji na stališču, da maša na Veliki planini ni potrebna, potem bom v bodoče tudi jaz rekel mojim pevcem – ne smete iti – fige jim pokažite.« (šk. 2, 39) Štiriindvajsetega julija 1965 je Gačnik na pogrebu Angele Turnšek v govoru izjavil, da je bil njen mož Franc ubit

⁶ France Gačnik (1927–1988). Rodil se je v Velikih Laščah, osnovno šolo je obiskoval v domačem kraju, gimnazijo v Ljubljani. Po končani gimnaziji je vstopil v ljubljansko semenišče. Ljubljanski škof Anton Vovk ga je 1951 posvetil v duhovnika. Prvo desetletje je kot duhovnik služboval v Trziču, Sorici in Davči. V tem obdobju se je začel ukvarjati tudi s fotografijo. Leta 1962 je prišel za župnika v Stranje. Tu je služboval vse do smrti leta 1988. Vseskozi je posvečal veliko pozornost glasbi. Izdal je več pesmaric z lastnimi uglasbitvami. S svojim zgledom in delovanjem je pomembno vplival na razvoj in podobo cerkvene mladinske glasbe na Kamniškem in v Sloveniji.

bolj iz osebnega maščevanja, kot da bi mogla njegova smrt pomagati od tujcev okupirani domovini. Dne 4. novembra 1965 je Gačnik v cerkvi v Stranjah med pogrebnim govorom izjavil, da so duhovniki pri nas po vojni doživljali vse mogoče neprijetnosti, smešenje in ponižanje, mnogo je bilo preganjanih in zaprtih ravno v obdobju, ko jih je slovenski narod najbolj potreboval (šk. 2, 39). Za obe dejanji, ki jih je policija obravnavala kot prekršek, v partijskem poročilu pa so ju imenovali ‚izpada‘, je bil Gačnik obsojen na tri mesece zopora pogojno za dobo dveh let. V pritožbi zoper sodbo prvostopenjskega sodišča pa je nato med drugim zapisal: »Če bo sodba obveljala, je to za mene dokaz, da je brezsmiselno vsako sodelovanje duhovnika z oblastjo in neumna vsaka njegova pomoč, pa naj gre za kakršnokoli akcijo.« (šk. 2, 40) ‚Težave‘ z Gačnikom pa se še niso končale. Leta 1967 je ob nekem pogrebu v Kamniku govoril, »da je vsak pogreb, posebno še katoliški, vračanje nazaj v božje naročje«. V govoru je vpletal Pasternaka kot velikega ruskega misleca, ki je v delu Doktor Živago zapisal, da se življenje začne šele pri jami, in nadaljeval: »Prejšnji teden so pokopali velikega nemškega državnika dr. Konrada Adenauerja, ki je bil med vojno vztrajen borec proti Hitlerju, po vojni pa se je vztrajno boril proti vsem, ki so skušali zatreti človeške svoboščine.« O Adenauerju je govoril kot o dobrem kristjanu, ki si je kljub obilnemu delu vzel čas, da je šel v cerkev, pa naj si je bil v Rusiji ali Bonnu itd. (šk. 2, 40). Gačnik je govoril tudi na pogrebu očeta pesnika Franceta Balantiča. Njegov pogrebni nagovor je bil sestavljen pretežno iz stihov Balantičevih pesmi. V pridigi je povedal, »da so Balantičeve pesmi že izšle v tujini, da pa jih pri nas ni dobiti, vrednost Balantičevih del pa je primerjal s Prešernovimi pesmimi« (šk. 2, 40).

Naslednji dogodek, ki se je znašel v partijskem poročilu, je iz leta 1966, ko je Gačnik ob odhodu rekrutov v JLA organiziral spoved in obhajilo. Po končanem obredu pa je vse udeležence povabil k sebi, jih pogostil s konjakom, vmes pa jim razlagal razmere v JLA. Baje je govoril, kako je v vojski hudo in težko, kako ‚zajebavajo‘ ter da je to še posebej čutil on, ker so zanj vedeli, da študira za duhovnika. »Vas morda ne bodo toliko,« je še dodal (šk. 2, 40). S tem pa se zapisi o Gačnikovih ‚deliktih‘ še ne končajo: Na hribu nad Stahovico, imenovanem Vegrad, so v tistem času med drugim organizirali predavanja z barvnimi diapozitivi o popotovanju po Afriki, toda »kmalu je vmes posegel Gačnik in šolskim otrokom naročil, da jim ni potrebno hoditi na Vegrad, ker da ima on prav take barvne slike iz Afrike, posnel pa jih je neki njegov človek, ki je potoval po Afriki« (šk. 2, 41). Na cvetno nedeljo 1967 je Gačnik »s prižnice napadel starše, češ če otroke celo leto ne pošiljate v cerkev, jih tudi danes ne bi bilo treba poslati z butaricami – kar domov naj gredo«. Podobno kritiko je izrekel tudi na božično noč 1966 (šk. 2, 41).

Naslednje sporno ravnanje je partija zaznala v decembru 1967, ko je bil v Stranjah celotedenski misijon. Kot je zapisano v citiranem poročilu, je »za odlično organizacijo in množičen obisk poskrbel Gačnik s tem, da je obiskal sleherno družino vplivnega območja. Na teh obiskih je delil vabila in pobiral denarne prispevke. Koliko je od koga dobil, ni bilo nikoli mogoče ugotoviti, ker so o tem vsi molčali. Obiskal je tudi vse družine članov Zveze borcev in Zveze komunistov.« (šk. 2, 58) S tem je po mnenju partije »predvsem manifestiral svojo prisotnost brez, da bi

direktno pozival na udeležbo pri misijonu«. Tako je prišel tudi v družino mlajšega člana zveze komunistov z nagovorom, »da je prepričan, da je prišel v krščansko družino« (šk. 2, 58). V poročilu navajajo tudi, da se je leta 1966 Gačnik ukvarjal tudi s prodajo jasic in nabožnih slik. Od leta 1965 je vodil akcijo za postavitev kapele⁷ na Veliki planini, vendar se je nato to prizadevanje nekoliko umirilo (šk. 2, 41). Leta 1970 je nekaterim staršem pisal pismo z naslednjo vsebino: »Dragi starši. N. N. drugo polletje ne hodi več k verouku. Nisem pa dobil še nobenega opravičila, zakaj ne. Iz takih družin ne bom več jemal otrok na verouk, tudi na prvo obhajilo ne. Ni garancije, da bo otrok hodil k verouku. Odgovor Bogu boste sami dali.« (šk. 2, 41)

Kot navajajo v poročilu, »je bil Gačnik do leta 1970 že dvakrat obsojen po rednem sodišču, sedemkrat pa je bil pri sodniku za prekrške (petkrat zaradi kršenja cestnoprometnih predpisov, enkrat zaradi kršenja predpisov o narodni obrambi in enkrat zaradi kršenja predpisa o verskih skupnostih – procesija brez dovoljenja).« (šk. 2, 42)

Gačnik je uvedel tudi novost v cerkveno glasbo pri verskih obredih – vpeljal je jazz. V ta namen je ustanovil ansambel Kamnikiti ter bil njegov idejni in strokovni vodja. Ansambel je pod njegovim vodstvom nastopal po raznih cerkvah ter tudi na tekmovanju cerkvenih glasbenih in pevskih ansamblov. Kot navajajo, je »po nepreverjenih vesteh temu ansamblu leta 1969 podaril tudi en milijon starih dinarjev« (šk. 2, 42).

Gačnik je poučeval verouk v Stranjah in Nevljah v župnišču. Pri pouku je uporabljal knjigo Krščanski nauk. V zvezke so učenci pisali obravnavano snov v skrajšani obliki, poleg besedila pa so risali tudi slike. Pri pouku je uporabljal tudi diapositive, diafilme verske vsebine in magnetofon. Učenci so ob polletju in zaključku leta prejeli oceno, ki je bila zapisana na nekakšnem spričevalu. Ocene so bile v večini primerov odlične. Kot so ugotavljali v poročilu, »z dobrimi ocenami otroke bolj pritegne, da raje hodijo k verouku. Istega načina poučevanja in ocenjevanja se poslužujejo tudi v Kamniku, Komendi in Šmartnem.« (šk. 2, 42)

Drugo mesto po dolžini zapisov in ‚deliktov‘ v partijskem poročilu zavzema župnik Jožef Smolič,⁸ ki je takrat vodil župnijo Zg. Tuhinj. Celotno območje župnije je bilo pretežno kmetijsko in hribovito. Precej prebivalcev je delalo v industriji v Kamniku, vendar so bili dejansko delavci in kmetje, ki so ob delovnem razmerju obdelovali tudi zemljo (šk. 2, 54). Vernih ljudi, ki so se redno udeleževali verskih obredov, je bilo okrog sedemdeset odstotkov, preostalih trideset odstotkov je bilo takih, ki so verske obrede obiskovali le ob največjih praznikih, nekaj pa jih je bilo

⁷ Kapelico Marije Snežne na Veliki planini so tik pred drugo svetovno vojno postavili pastirji, na začetku leta 1945 so jo v nemško-domobranski zimski ofenzivi proti partizanom, tako kot vse koče na Veliki planini, požgali Nemci. Po vojni je oblast vse do konca osemdesetih let preprečevala njeno obnovo. Ponovno postavili in blagoslovili so jo avgusta 1988, nekaj mesecev pred Gačnikovo smrtjo.

⁸ Jože Smolič (1905–1983) je bil med okupacijo župnik v Stopičah pri Novem mestu. Leta 1952 ga je Okrožno sodišče v Ljubljani obsodilo na dvajset let strogega zapora, vrhovno sodišče pa je kazen zvišalo na dosmrtno (Griesser Pečar 2005, 335, 336), vendar je bil že februarja 1960 pogojno izpuščen iz zapora. V Tuhinju je deloval od aprila 1960 (ZAL, KAM 127, šk. 2, ovoj 14, 53).

takih, »ki so imeli s pojmom religije razčiščeno« (šk. 2, 55). Verouk, ki se ga je udeleževalo okoli enaindevetdeset odstotkov otrok, je poučeval župnik sam. V župniji je bila še podružnična cerkev sv. Vida, v kateri se je verski obred izvajal samo začasno. Zasebnih zgradb za verske obrede niso uporabljali (šk. 2, 55).

Kot navaja poročilo, »je bil župnik Smolič ob prihodu na župnijo precej aktiven in je obiskoval ljudi. Ko pa so prebivalci izvedeli za njegovo preteklost, naj bi o njem razširili neko pesem, sestavljeno v obliki rožnega venca, ki so mu jo tudi pritrčili na vrata. Nekajkrat naj bi bil tudi napaden, vendar brez kakšnih posledic, tako da ga je po tem povsod spremljal cerkovnik.« (šk. 2, 53) Po navajanju partijskega poročila je Smolič, »še do nedavnega opravljaj vse verske obrede po starem in na kar se da svečan način. Je samozavesten in nastopa precej diktatorsko, zato ga ljudje ne marajo. S prižnice napada moške, ki mašo raje presede v gostilni ali pa na zapovedan praznik delajo. S prižnice se je leta 1967 lotil tudi žena, ki so za 8. marec na proslavi plesale in se zabavale (postni čas), češ da so za kos mesa in liter vina zatajile vero.« (šk. 2, 53) V poročilu nadalje navajajo, da naj bi mu otroci in tudi nekateri starši zamerili, »ker se je proti nekaterim nemirnežem ali tistim, ki niso znali snovi pri verouku, baje posluževal telesnih kazni ali pa o njih govoril s prižnice. Zato so nekateri sicer verni starši prenehali pošiljati otroke k verouku.« (šk. 2, 54) Poročilo ugotavlja, da »se sicer tudi nekateri župljani smešno obnašajo, ko župnika predhodno prosijo, če sme na ta in ta praznik delati to in to« (šk. 2, 54). Po zrušitvi zvonika so v letu 1964 ustanovili gradbeni odbor za postavitev novega zvonika in popravilo cerkve. Naloga odbora je bila skrbeti za denarna sredstva, delovno silo in gradbeni material ter voditi gradnjo. Vsa sredstva za obnovo zvonika in cerkve so bila zbrana s prostovoljnimi prispevki. Vendar, kot je ugotovljeno v poročilu, »koliko je kdo dal, pa se ni dalo nikdar ugotoviti. Župnik je v ta namen povišal tudi najemnino za klopi v cerkvi.« (šk. 2, 54)

V poročilu so nekaj več pozornosti namenili tudi najštevilčnejši župniji na tem območju – župniji Kamnik, ki jo vodi župni upravitelj in dekan Jožef Perčič.⁹ Prebivalstvo župnije je bilo močno mešano. V Kamniku je bil pretežno ‚čisti delavski razred‘, medtem ko so bili v okolici Kamnika in na podeželju večinoma ‚dvoživke‘ (to so tisti, ki so bili zaposleni v tovarni, doma pa so imeli še malo zemlje) in pa kmetje. Največ kmetijskega prebivalstva je bilo v Podgorju, Rudniku, Volčjem potoku in Šmarci. Večina prebivalstva se je držala vseh verskih običajev, v Kamniku pa v glavnem glavnih cerkvenih praznikov, kot sta božič in velika noč, ter glavnih zakramentov, kot so krst, birma in poroka. Verouk se je poučeval v cerkvi (šk. 2, 29). V poročilu je navedeno, da se je v Kamniku župnik Perčič izkazal kot precej aktiven v odnosu do mladih. Zanje je organiziral ‚versko nedeljo‘ in na vsak zapovedan praznik posebno mašo ter v tej zvezi izdal pismo, naslovljeno na starše, v katerem je poudaril pomen udeležbe pri bogoslužju za mladino in otroke, pri čemer se je zavedal, »da mora biti maša zanje bolj zanimivo pripravljena in zanje prilagojena. Zato so se odločili, da tudi v Kamniku ob nedeljah ob 8. uri pripravijo

⁹ Jožef Perčič, roj. 4. 3. 1934 v Rupi pri Kranju, končal teološko fakulteto, v Kamniku je služboval od avgusta 1969, pred tem je služboval v Polšniku pri Litiji. Ni bil član CMD.

mašo posebno za mlade. Zavzel se je tudi za večje sodelovanje staršev pri celotni verski vzgoji otrok in mladine.« (šk. 2, 24, 25) Leta 1969 je župnik organiziral tudi konferenco mladih z različnimi predavanji v zvezi s poznavanjem svetega pisma, z verskimi problemi mladih in aktualnimi vprašanji (šk. 2, 24, 25). Zanimivo je tudi, da so v poročilu tudi nekatere zaupnejše informacije, in sicer v zvezi s Perčičevim obiskom pri neki Kamničanki, ki je bila v nekem samostanu pri Celovcu, da bi se izšolala za medicinsko sestro. V poročilu navajajo, da je župnik konec novembra 1969 zaprosil za podaljšanje potnega lista, ker mora odpotovati v Avstrijo. Ker omenjena oseba ni bila zadovoljna s svojo odločitvijo, je namreč želela domov, in tako jo je šel župnik sam iskat (šk. 2, 27). Zapisali so tudi, da so bili opozorjeni, »da župnik in kaplan na razgovorih s posameznimi predstavniki oblasti snemata pogovor na magnetofonski trak, toda po preizkušnjah ta trditev ne drži« (šk. 2, 27). Zoper župnika in kaplana je bil 18. februarja 1970 uveden upravnokazenski postopek zaradi suma sodelovanja pri organiziranju pevskih zborov na Starem gradu, vendar je bil za župnika postopek kmalu ustavljen zaradi pomanjkanja dokazov (šk. 2, 30).

Nekaj zanimivih podatkov se nanaša tudi na stanje v Šmartnem v Tuhinjski dolini, kjer je bil takrat župnik Vladimir Zmet,¹⁰ ki je bil še posebej prva leta dokaj aktiven. Obiskoval je ljudi po domovih in jim govoril o veri in Cerkvi. Bil je član CMD (šk. 2, 44). Prebivalstvo župnije je bilo mešano: delavci, delavci – kmetje in kmetje. Veliko jih je bilo zaposlenih po raznih podjetjih v Kamniku in okolici. Skoraj vsi so imeli tudi doma več ali manj zemlje, tako da so del življenjskih potrebščin pridelali sami. Večina prebivalcev je bila tudi zelo verna in so se, zlasti starejši, redno udeleževali verskih obredov. Cerkev v Šmartnem je bila med vojno požgana, leta 1960 pa obnovljena in na novo posvečena. V poročilu je posebej izpostavljeno, »da je značilno za prebivalce tega okoliša, da so v letu 1959, ko je bilo treba podreti zvonik, uprizorili nekak upor in so hoteli delavce, ki so bili pripravljene na podiranje zvonika, napasti z raznim poljedelskim orodjem« (šk. 2, 46). Omenjeno je tudi, da je bilo dovoljenje za ta blagoslov jedil zaproseno za leto 1970 samo za eno lokacijo, v vseh drugih pa se je obred po zasebnih hišah opustil, ker naj bi bil znesek šest dinarjev prevelika taksa za dovoljenje (šk. 2, 45).

4. Problematika Katoliške cerkve v partijskih zapisnikih sredi sedemdesetih let

V naslednjih letih so Cerkev oziroma versko problematiko v zapisnikih kamniške partije obravnavali še dvakrat. Tako so 30. januarja 1975 na komiteju občinske konference ZKS Kamnik na zahtevo predsedstva CK ZKS obravnavali informacijo o reakcijah na zaplembo verskega lista *Družina* (ZAL, KAM 127, šk. 9). V dopisu, ki

¹⁰ Vladimir Zmet, roj. 1911 v Sp. Šiški v Ljubljani, ki je v Šmartno prišel iz Ljubljane poleti 1962, ko je zamenjal tedanjega župnika Ignacija Škodo. Zmet je bil od leta 1928 v Argentini in je služboval kot župnik v Buenos Airesu, imel pa je večjo farmo. Po nekaterih nepreverjenih informacijah je bil povezan z emigracijo.

so ga 11. februarja 1975 poslali kot odgovor republiškem CK-ju, so sicer povzeli, »da je bilo iz razprave navzočih ugotovljeno, da na zaplembo ni bilo večje reakcije med verniki v občini« (šk. 9), kljub temu pa se velja na tem mestu posvetiti njeni vsebini, ker kaže na odnos oblasti v Sloveniji do Cerkve: po eni strani so skušali preprečevati najbolj grobe medijske napade na Cerkev, ki bi lahko v mednarodni javnosti izpadli, kot da se Cerkev v Jugoslaviji preganja, po drugi strani pa tudi Cerkvi niso hoteli dati priložnosti, da se sama v svojih medijih odzove na te napade in jih po svoje interpretira.

Kot so na CK ZKS zapisali v dopisu komitejem občinskih konferenc ZKS in medobčinskim svetom ZKS, je okrožno javno tožilstvo SRS dne 23. januarja 1975 izdalo odločbo, s katero je začasno prepovedalo razširjanje četrte številke verskega lista *Družina* z dne 26. januarja 1975, in nato sklenilo, da trajno prepove razširjanje navedene številke *Družine*, ter odredilo, da se tiskarski stavek razdre. Verski tednik *Družina* je v sestavku namreč povzel del članka, ki je bil objavljen v ljubljanskem *Dnevniku* dne 11. januarja 1975, nanašal pa se je na poročilo s seje občinske konference ZK Bežigrad. Avtor tega članka Slavko Drlja je v *Dnevniku* pod naslovom *Komunisti ostro zahtevajo* med drugim napisal: »V ospredju razprav pa je bila vsekakor problematika dejavnosti štirih verskih skupnosti v občini. Konferenca je glede na zelo široko paleto problemov, od prošenj za novogradnje, adaptacije, nakupe in popravila cerkvenih objektov, prek publicistične dejavnosti cerkve, katehizacije mladine (verouka), do organiziranja otroškega varstva, mladinskih izletov ipd. zadožila vse osnovne organizacije ZKS, da do 1. aprila letos obravnavajo pojave idejnopolitične aktivnosti in vplive verskih skupnosti na svojem področju in ustrezno ukrepajo. Člani konference so prav tako zahtevali, da se nemudoma izdela spisec vseh ‚aktivistov‘ verskih skupnosti, in sicer zato, da bi se laže ognili mnogim čudnim načinom kadrovanja, ki so se dogajali v daljni in bližnji preteklosti, ko je pomembno in tudi vodilno mesto v delovni organizaciji zasedel človek, ki ni razčistil s svetovnim nazorom.« (šk. 9) Opozoril je tudi na kadrovanje, »ne le v delovnih organizacijah, temveč tudi v šolah. Predvsem to velja za vzgojiteljsko in pedagoško delo, kar je ozko povezano tudi z vprašanjem delovanja verskih skupnosti. Nevzdržno je namreč, da nam iz dneva v dan prihajajo novi in novi kadri s teh šol, ki so vzgojeni v povsem drugačnem duhu, kot ga zahtevata ustava, kot vse naše resolucije in končno naš vsakdan.« (šk. 9) Do vsebine tega članka je uredništvo *Dnevnika* v naslednji številki dne 13. januarja 1975 zavzelo kritično stališče, tako da je član uredništva Milan Meden med drugim zapisal, da bi bila »vsaka politika, ki ustvarja pregraje na nazorski podlagi, ki bi ločevala samoupravljalce na verujoče in neverujoče, le voda na mlin nazadnjakom, ki si želijo povratek v staro stanje, v politizacijo cerkve na novih podlagah«. ‚Inkriminirana‘ številka *Družine* pa je, po mnenju CK ZKS »poročilo konference ZK Ljubljana-Bežigrad tendenciozno komentirala«. Neznani avtor je v komentarju med drugim zapisal, da komunisti hočejo izdelati sezname tistih oseb, ki si upajo javno prikazati svojo versko pripadnost, in je postopke ZK Ljubljana Bežigrad primerjal s postopki nemških nacionalistov na Koroškem in McChartyjevim ‚lovom na čarovnice‘ v ZDA. Zaključek članka predstavlja ugotovitev, »da vernik v naši družbi nima nobene možnosti za uspeh na svoji ustvarjalni poti in da je zapis v *Dnevniku* samo potenciranje takšnega

nezaupanja«. CK ZKS tako ugotavlja, da so bile z navedenim sestavkom v *Družini* »vesti raznašane na alarmantni način in da bi utegnile vznemiriti javnost, ki bi se seznanila z vsebino članka. Glede na zakonito določilo čl. 81 tč. 2 Zakona o javnem obveščanju je bil podan razlog za prepoved razširjanja 4. številke *Družine*.« (šk. 9) Na koncu je dodan pripis: »Prosimo vas, da nas takoj informirate o pogledih, stališčih in reakcijah terena na zaplembo *Družine*.« (šk. 9)

Drugi primer obravnave Cerkve na sestanku kamniške ZKS je bil junija leta 1975, ko so na sestanku občinske konference ZKS Kamnik obravnavali primer neveljskega župnika, ki je pri verouku zlasal neko dekle in je zadevo obravnaval tudi javni tožilec. V poročilu navajajo, da »je prišel tudi miličnik in vse vpletene in priče zaslišal, vendar so starši dekleta kasneje umaknili kazenski pregon, čeprav so učenci zatrjevali, da jih župnik pri verouku tepe«. Sprejeli so sklep, »da so člani ZK o tem dogodku seznanjeni in da ga obsojajo«, ter dodali: »O župniku smo že večkrat razpravljali, a če verniki venomer silijo v cerkev in so za vse gluhi, ni kaj ukreniti. Starši so podpisali izjavo za verouk in oni naj z župnikom obravnavajo stvari. Mi se v to ne moremo vtikati.« (šk. 29)

5. Sklep

Prispevek prikaže odnos med partijo in Cerkvijo na lokalnem kamniškem nivoju v obdobju, ko je bilo najhujše preganjanje vere in cerkve že mimo in so se začeli odnosi med Cerkvijo in komunistično oblastjo urejati. Tako je po letu 1966 jugoslovanska oblast do Cerkve vodila dvojno politiko: osrednja državna oblast si je intenzivno prizadevala v tujini ustvariti pozitivno podobo urejenih odnosov med Cerkvijo in državo ter v tem času tudi dejansko rešila vrsto perečih vprašanj v medsebojnih odnosih; na lokalni ravni pa so verniki ostajali ,državljeni drugega razreda,¹¹ čeprav je znotraj sebe Cerkev doživljala prepород (Dolinar 1998, 232, 233). To se odraža tudi v pregledanem gradivu lokalne partijske organizacije v Kamniku. Obseg pastoralne in družbene dejavnosti, ki jo je izvajala Cerkev, je bil odvisen predvsem od posameznega lokalnega župnika: če je bil ta dejaven, je njegova pastoralna dejavnost hitro prešla na družbeno raven, če pa je bil pasiven, je ostala njegova dejavnost »znotraj cerkvenih zidov«. Večji družbeni angažiranosti posameznih duhovnikov, zlasti mlajših, je šla v prid tudi pokoncilska prenova Cerkve, kar so starejši duhovniki težje sprejemali in zato ostajali v mejah partijsko zamišljene ločitve cerkve od države oziroma vsega družbenega življenja. Tako so tudi na kamniškem območju skrb partiji povzročali zlasti mlajši duhovniki (npr. Gačnik, Perčič), medtem ko jim starejši večinoma niso, podrobneje so spremljali zgolj tiste, ki so se med vojno intenzivneje angažirali pri ustanavljanju vaških straž (npr. župnik Smolič).

¹¹ To je prihajalo do izraza zlasti v zahtevi po ,moralno-političnih kvalitetah' vodilnih uslužbencev v državnih službah in v zahtevi po ,nevtralni in znanstveni' šoli, kar je z drugimi besedami pomenilo, da mora šola postati marksistična in ateistična. V tem pogledu stvari ni spremenil niti Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1976.

Kratice

- CK – Centralni komite.
 CMD – Ciril-metodijsko društvo.
 KAM – Kamnik.
 RTV – Radio-televizija.
 ZAL – Zgodovinski arhiv Ljubljana.
 ZDA – Združene države Amerike.
 ZKS – Zveza komunistov Slovenije.

Reference

Arhivski viri

- ZAL, KAM 127 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Občinski komite Zveze komunistov Slovenije Kamnik, šk. 2, ovoj 14, Seje komiteja občinske konference ZKS, 1970, Kratak pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v Občini Kamnik.
- ZAL, KAM 127 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Občinski komite Zveze komunistov Slovenije Kamnik, šk. 9, Prepoved lista Družina št. 4/75, ovoj 80, dopis z dne 11. 2. 1975.
- ZAL, KAM 127 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Občinski komite Zveze komunistov Slovenije Kamnik, šk. 29, ovoj 176, Zapisnik 15. rednega sestanka osnovne organizacije ZKS Nevlje, 16. 6. 1975.

Druge reference

- Dolinar, France M. 1998. Katoliška cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: Drago Jančar, ur. *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990*, 222–233. Ljubljana: Nova revija.
- Griesser Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi, ljudske oblasti v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.
- – –. 2007. *Razdvojeni narod: Slovenija 1941–1945; okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- – –. 2012. Katoliška cerkev v komunistični Sloveniji: ‚sovražnik številka ena‘. V: Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta*, 131–145. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- – –. 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in ‚ljudska oblast‘ med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:423–437.
- Hančič, Damjan. 2018. Odnos kamniške partije do Katoliške cerkve v prvih povojnih letih. *Dileme: razprave o vprašanih sodobne slovenske zgodovine* 2, št. 2:117–134.
- Pacek, Dejan. 2018. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:745–766.
- Piškuric, Jelka. 2018. Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:591–609.
- Šturm, Lovro. 2004. Church-State Relations and the Legal Status of Religious Communities in Slovenia. *BYU Law Review* 2:606–650. <https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss2/9> (pridobljeno 14. 10. 2019).

Monografije FDI - 22



✧ Rojstvo sakralnosti ✧ hrepenenje po Bogu ✧
občutje svetega ✧ vrojenost ideje o Bogu
✧ razlogi za vero in nevero ✧

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 655—667

Besedilo prejeto/Received:04/2020; sprejeto/Accepted:07/2020

UDK/UDC: 272-9(437.32+437.6)

DOI: 10.34291/BV2020/03/Ivanic

© 2020 Ivanič, CC BY 4.0

Peter Ivanič

Christianization of the Territory of Today's Moravia and Slovakia before 863¹

Pokristjanjevanje ozemlja današnje Moravske in Slovaške pred letom 863

Abstract: Christianization, associated with consolidation of power and establishment of early Christian state formations, contributed significantly to creation of medieval Europe. Although the territory of today's Moravia (eastern part of the Czech Republic) and Slovakia came into contact with Christianity already at the end of antiquity, the more intensive Christianization of these lands took place only from the 8th century, when this territory was settled by Slavs. Missionaries from the Frankish Empire, from the territory of Istria, Dalmatia and northern Italy came here. Domestic Slavic elites started to convert to Christianity as from the 9th century. For them, Christianity became a means of recognizing their social status externally and allowed them to integrate with the more culturally advanced Christian world. Archaeological findings (e.g. crosses and captorgs, plaques and bells from Bojná, objects of secular character), written sources, sacral architecture and burying methods testify to the existence of Christianity in the territory of today's Moravia and Slovakia, especially in centers of the power.

Key words: christianization, Christianity, missionaries, Slovakia, Moravia

Povzetek: Pokristjanjevanje, povezano z utrjevanjem oblasti in vzpostavljanjem zgodnjih krščanskih državnih tvorb, je odločilno prispevalo k oblikovanju srednjeveške Evrope. Čeprav je ozemlje današnje Moravske (vzhodnega dela današnje Češke republike) in Slovaške prišlo v stik s krščanstvom že ob koncu antike, se je intenzivnejše pokristjanjevanje omenjenih dežel dogajalo šele od 8. stoletja naprej, ko so to ozemlje naselili Slovani. Tja so prihajali misijonarji iz Frankovskega cesarstva, Istre, Dalmacije in severne Italije. Domače slovanske elite so se v 9. stoletju začele spreobračati v krščanstvo. Zanje je krščanstvo pomenilo sredstvo zunanje podkrepitve njihovega družbenega položaja in jim

¹ The survey was elaborated within the VEGA Project No. 1/0006/18 „Imago Episcopi – Power of a Bishop and its Presentation in the Middle Ages“.

je omogočilo vključitev v kulturno razvitejši krščanski svet. O navzočnosti krščanstva na ozemlju današnje Moravske in Slovaške, zlasti v središčih oblasti, pričujejo arheološke najdbe (npr. križi in kaptorgi, plošče in zvonovi iz Bojne, predmeti posvetnega značaja), pisni viri, sakralna arhitektura in načini pokopavanja mrtvih.

Ključne besede: pokristjanjevanje, krščanstvo, misijonarji, Slovaška, Moravska

1. Introduction

Christianization, associated with consolidation of power and establishment of early Christian state formations, contributed significantly to creation of medieval Europe (Berend 2007). Although the intense Christianization of the Central European area began in the early Middle Ages, the territory of today's Moravia (eastern part of the Czech Republic) and Slovakia came into contact with Christianity already at the end of antiquity. Evidence of presence of Christianity in the area north of the Danube dates back to the Roman Empire. By the end of the first century, the Roman Empire acquired the territory of Raetia, Noricum and Pannonia under its rule. The origins of Christianity in this area are usually associated with presence of Roman legionaries who stayed here in the 2nd century (Harreither 1999, 6–45). In addition to legionnaires, people, especially merchants who moved along the famous Amber Road directly from Aquileia, where there was one of the first Christian communities in the north of Italy, could also bring Christian ideas in the area. Individual routes of the Amber Road also crossed the territory of Slovakia and Moravia. Spreading of Christianity in the area of Noricum and Pannonia started to gain realistic features only in the 3rd century (Kolník 2001, 51–92). From the well-preserved sources, we know that several prominent church leaders were born in Pannonia (Anthony of Lérins, St. Martin of Braga). Christian communities existed in the Carpathian Basin and also outside the territory of the Roman Empire. Arian Christianity spread among the Goths who moved from the lower Danube to Transylvania. There were several missionaries among them. The most famous was Wulfila (Ulphilas), of Gothic origin, who was consecrated in 341 as a bishop for Christians living in the Danube region. He translated the New Testament and the Lord's Prayer into the gothic language in 369. His translation played an important role in the spread of Arian Christianity among the Germanic ethnic groups (e.g. Goths, Vandals, Rugians, Heruli, Gepids). Unique finding of fragments of Wulfila's translation of the Lord's Prayer and the Gospel according to John was discovered in the burial place in Hács-Béndekpuszta (Somogy County) from the 5th and 6th century which is located near the Lake Balaton in today's Hungary. These texts were preserved on lead panels. Written sources from the 7th century mention that the Avars, who came to the Danube region after 568, took prisoners from Balkan or northern Italy who were Christian from their successful military campaigns to the territory of the Avar Khaganate. Avars became an important power in the territory of the Danube region, however no ecclesiastical organiza-

tion was established on their territory by the end of the 8th century. The Avar elites converted to Christianity only under the threat of military expeditions from the Frankish Empire (Vida 2016, 93–105). More intensive Christianization of Moravia and Slovakia thus took place only from the 8th century, when this area was settled by Slavs.

2. Christianization of Moravia and Slovakia before 828 and its reflection in written sources

The activity of Christian missionaries in Central Europe in the 8th and 9th centuries is evidenced by a limited number of written and archaeological sources. Written sources mention the missions of St. Martin of Tour and St. Amandus among the Slavic people before this period (Bartoňková and Večerka 2010, 32–37), but more significant missionary activity occurred after the victorious campaign of the Frankish Empire against the Avars at the end of the 8th century. A congregation of bishops on the banks of the river Danube (*Conventus episcoporum ad ripas Danubii*) was carried in 796. It was organized by Pepin, the son of Frankish king Charles the Great (742/747–814, the king since 768, the emperor since 800). In addition to the Bavarian bishops, the Patriarch Paulinus II of Aquileia (787–802/804) also took part. This congregation discussed Christianization of the territory gained from the Avars. It is apparent from the record that even before that date there was an intensive but disorganized spread of Christian faith in the Avar-dominated territory. The written source mentions a need to verify, whether the baptized people of the conquered country were baptized in the name of St. Trinity. The written source also defines specific rules for baptism. We learnt from the Aquileian record of the synod that in 796 there were *predicatores illius terre*² divided into three groups by Paulinus according to the way of baptism. The first were priests – *sacerdotes* who baptized in the name of the Holy Trinity, which was also to be examined; but their baptisms should have been valid. The second were ‚clerics‘, who baptized with the water blessed by the priest in the name of the Holy Trinity; their baptisms did not need to be repeated, but for completeness of the baptism, the baptisms were to undergo a ceremony of hands imposition. The third group were uneducated clerics - *clerici illiterati*, who baptized by soaking in water, without the Confession of Faith and without a full trinitarian formula, it means without a notice of Jesus Christ. As far as according to the orthodox view, unblessed water without the Holy Spirit has no spiritual effect in baptism, such baptisms should not apply. Baptism was to be held in groups on Easter (*Pascha*) and Pentecost (*Pentecosten*), and only exceptionally on Sundays. The priest was supposed to prepare catechumens for two days or more weeks, while the catechumens had

² This term is interpreted differently in the literature. Peter Ratkoš (1971, 74) assumes that the term ‚*predicatores illius terre*‘ means missionaries in the land of Avars (and Slavs). In the source edition of *Magnae Moraviae fontes historici* (Bartoňková and Večerka 2013, 6) it is explained in the note that they were priests from Pannonia.

to observe a seven-day Lent before the baptism (Bartoňková and Večerka 2013, 5–7). In addition to questions of the sacraments, problems related to the ecclesiastical organization were discussed during the Synod. Apparently, Pepin assigned a part of Lower Pannonia to the clerical administration of Arno, the Bishop of Salzburg, to spread Christianity among the Avars and Slavs. It was confirmed in writing by Charles the Great in 803 (2011, 304). On the basis of information on the Synod in 796, an important Czech art historian Josef Cibulka assumed that part of the inhabitants of Pannonia, who were subject to Avars, were Christians in the second half of the 8th century or even earlier (Cibulka 1958, 175). He claimed that the Christians mentioned in the report from the Synod were Slavs living in Pannonia. In his opinion, it is evident from this information that the Moravian Slavs were neighbors of Christian Slavs from Pannonia in the second half of the 8th century (176). The Slovak historian Rastislav Kožiak (2006, 138–139) emphasizes that in this period Christians were searched for among descendants of the Romanized population who survived in isolation in some parts of Pannonia. To lesser extent, they were also descendants of Christian prisoners. In case of the Slavs, he thinks that Christianity penetrated only among the elites in the border areas of Longobard and later in the Franconian regions.

The document *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* mentions that the Bishop of Salzburg, Arno, as well as his predecessor Virgil (745–784), sent priests to the territory of Carinthia and Lower Pannonia. In the opinion of Josef Cibulka (1958, 176), the activities of these clergy were focused only on Slavs. The important Slovak medievalist Richard Marsina (1995, 114–115) believes that Christianity in the Middle Ages began to spread sporadically before the end of the 8th century in the territory of Slovakia. In his opinion, Christian missionaries were supposed to come to us irregularly and for a short time already in the 7th century and certainly in the 8th century. The situation changed after several defeats of the Avar Khaganate by Charles the Great and at the turn of the 8th and 9th century, there was already more intensive Christianization in the territory of today's Slovakia. Peter Ratkoš (1971, 75) assumed that the mission centers for activities between the Avars and the Slavs were Aquitaine, Salzburg, or his Carinthian archipresbyterial center Maria Saal, or Passau and Benedictine monasteries Kremsmünster, Mondsee and Niederalteich.

An important event from the point of view of Christianization of Western Slavs was the promotion of the Bishopric of Salzburg to the Archbishopric, which was carried out by Charles the Great in 798 with consent of the Pope. The first archbishop Arno (the bishop from 784 and archbishop from 798 to 821) was given a task to establish a spiritual administration of the regions where the Slavs lived (Cibulka 1958, 176).

In connection with the missions, it is also necessary to mention a decision of the Emperor Charles the Great in 811 in the dispute between the Patriarch of Maxenti and the Archbishop of Salzburg Arno (784–821) on the borders of two provinces. The Emperor decided that the border of their activity was the Dráva River (Bartoňková and Večerka 2013, 19). According to Vladimír Vavřínek (1963,

39), although the Aquileian expansion to the north was limited, but it did not alter the activity of its clergy in Pannonia. As an example, he mentions the church of St. John the Baptist in Récéskút near Zalávar which originates in Dalmatia according to the architectural space arrangement.

Synods in 794 in Frankfurt am Main and in 813 in Mainz were also important for Christianization of Western Slavs. The acts of the Frankfurt Synod include the point 42, where it is stated that the God can be glorified in all languages and not only in three (Bartoňková and Večerka 2013, 3). The acts of the Mainz Synod allow the newly baptized to learn the confession of faith and the Lord's Prayer in their own language (15–17). Based on the existing knowledge in the field of linguistics, it can be assumed that even before arrival of St. Constantine-Cyril and Methodius to Great Moravia, there were shorter Christian texts (e.g. Confession of the Faith (*Credo*), The Lord's Prayer) in the local form of the Slavonic language. These are associated with missions from the Frankish Empire. Well-known are confessional prayers written in the Latin alphabet which are also called Freising manuscripts. Christian terms such as *oplatъ* (Holy wafer), *mъša* or *križъ* penetrated the Slavonic environment (Čermák 2013, 55).

3. Christianization of Moravia and Slovakia between 828 and 863

The first written mention of the sacral building in the territory of Slovakia can be found in the chronicle *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* which originated in Salzburg between 870–871 and it highlights the contribution of the Salzburg Archbishops to Christianization of the Slavic population living in the territory of Pannonia. The mention about the Pribina fortress built on the river Zala (today's Hungary) and on consecration of the church of St. Mary The Mother of God in Blatnohrad contains a parenthesis that the Salzburg Archbishop Adalram (821–836) consecrated the church at the place called Nitrava (Bartoňková and Večerka 2011, 273) on the property of the Prince Pribina behind the Danube. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* does not mention when this event occurred and for whom the temple was built in addition to Pribina. Josef Cibulka (1933, 34–35) did not comment on dating of this event in his work *Great Moravian Empire*, but he doubted that the temple was built for the people of Pribina. He rather assumed that it was rather built for Christian foreigners (merchants, foreigners, military organizers). Another option mentioned by the author were German (Frankish – author's note) Christian merchants in the service of Pribina. He justified it by consecration by Salzburg Archbishop. Another hypothesis presented by the author was that Pribina annexed a principality in which Christians already lived. He also did not exclude a possibility that the church was built for the rest of Christians living here before arrival of the Slavs. The Slovak historian Daniel Rapant (1941/1942, 20–21) took a stand on these theories and he linked construction of the church to Pribina's wife, who, in his opinion, came from the Bavarian and the-

refore Christian environment. In his monograph *Great Moravian Church in Modrá near Velehrad and the beginnings of Christianity in Moravia* Josef Cibulka (1958, 252–257) devoted a short chapter to the issue of the church in Nitra. Here, he commented on dating of this event. In his opinion, it happened in 828. It was based on the assumption that the Archbishop of Salzburg Adalram participated in the military campaign of Louis the German against the Bulgarians. He also visited Nitra on this occasion. This dating was also adopted by other authors. It is also worth mentioning here the opinion of Heinz Dopsch (1978, 14) and Herwig Wolfram (1979, 30; 1995, 323), who dated the consecration of the church to 828 upon agreement between the Bishop of Passau Reginhar (818–838) and the Archbishop of Salzburg Adalram from 829, according to which they divided the area east of the Vienna Forest. The territory north of the Danube, it means also Moravia and Slovakia should belong to Passau. However, Ján Steinhübel (1995, 18; 2004, 79) questions a right of Salzburg to the Upper Pannonia. He points out that the deed of 829, which was confirmed by the King Louis, the German did not create a new ecclesiastical administration, but confirmed the original state of it. In his opinion, the mutual boundaries of the Passau and that time Salzburg diocese were to be agreed during the Synod in 796. Richard Marsina (1995, 116–117) believes that the religious building in Nitra consecrated by Adalram was the church of the Christianization mission, which was then active in the princely seat of the Principality of Nitra. The brick churches in the newly-Christianized territories were established only after a more developed degree of Christianity was reached, when the ecclesiastical organization began to develop in the respective territory. For this reason, the church from 828 could, in his opinion, be the seat of the chief priest, Archipresbyter, who was the head of Christianization in the Principality of Pribina. At the time of the consecration of the church, the chief priest of Nitra was a direct subordinate to the Archbishop of Salzburg and to the Bishop of Passau after 829.

A question of Pribina's church localization in Nitra remains unanswered. It was assumed in older literature that it is a chapel with a horseshoe chevet in today's sacral complex at the Nitra Castle. This opinion was eliminated by the archaeological survey of the Czech monument man and architect Václav Mencl carried out in 1930–1931. Younger archaeological researches at the Nitra Castle confirmed the existence of several buildings that can be dated back to the 9th century. It was possible to document the mortar remains in several places of the Castle hill, a block of lithothamnium limestone and a fragment of a capping decorated with a plant motif. A similar fragment was found in the church tower. Based on existing knowledge, there were at least three buildings at the Castle before the middle of the 11th century (Fusek and Bednár 2006, 39–44; Ivanič 2008, 60–69). According to Alexander Ruttkay (2000, 628–630), architectural articles are likely to have a Carolingian character and testify to the existence of a sacral building before the middle of the 9th century. The Czech archaeologist Zdeněk Měřinský (2006, 136) states that the church was certainly located in the area of the Nitra Castle, because the continuity and tradition of the place, which later became a bishopric, must be taken into account. A reason why the church consecrated in 828 has not been

discovered yet by the archaeological research is probably a fact that the space where it was probably built was covered by later buildings and apparently also destroyed by building activities and landscaping (Hanuliak 2019, 77).

There is a mention in the *Records of Passau Bishops* that the Passau Bishop Reginhar (818–838) baptized all Moravians in 831 (Havlík et al. 1969, 407). According to Vladimír Vavřínek (1963, 44), this statement cannot be understood literally, because a large proportion of Moravians were baptized before and on the other hand, not all Moravians were Christians. In his opinion, at this time the Bishop of Passau took over the ecclesiastical administration of Great Moravia and started to organize more intense and organized Christianization. On the other hand, Czech historian Dušan Třestík (2001, 120–121) considered this information to be relatively reliable, because it fits perfectly in the overall situation of Moravia at that time. Richard Marsina (1995, 117) considers that an archipresbyterate could be established in Moravia this year.

The Mainz Synod was held in 852. It also dealt with the case of Albigis, who kidnapped a wife of a man named Patrik and run away to the country of Moravians. It is specifically written about »*rudis adhuc christianitas gentis Maraensium*« (Bartoňková and Večerka 2013, 33–35). Based on this sentence it can be assumed that Moravian Christianity was still imperfect (Cibulka 1958, 283).³ It is also considered that common people outside the central or princely castles could still worship pagan gods during this period (Vavřínek 2002, 305).

From the perspective of Christianization of Moravia and Slovakia, a question of church organization before arrival of the Cyril-Methodius mission in Moravia and Slovakia is interesting. Vladimír Vavřínek (1963a, 45–48) stated that in the first half of the 9th century the Bishop of Passau built an archipresbyterate, which meant the first firm arrangement of ecclesiastical conditions. According to his opinion, there was a school at the seat of the archipresbyter the task of which was to provide theological education of domestic pupils and their preparation for priests. The Slovak historian Peter Ratkoš (1971, 79–80) came to conclusion that in the middle of the 9th century there were up to four archipresbyterates in Great Moravia, while he referred to the mention of dioceses in Great Moravia from 899/900. One was to be based in Nitra. He stated that there was also lower ecclesiastical organization within the Bishopric of Passau (archipresbyterian parishes) in Great Moravia, and he also presumed parish archipresbyterian schools where priests were educated. Richard Marsina (1995, 118) assumes a dualist political-administrative organization for Great Moravia. It means two archipresbyterates – one based in Nitra and the other in Moravia. After establishment of such an ecclesiastical organization, a school could be established, where students could continue their studies in the Archbishop's seminary in Salzburg and also in Passau after 829. He considers the appointment of archipresbyters to be the third phase of Christianization of this territory. Luděk Galuška (2017, 225–226) assumes a spontaneous Christianization for the territory of Moravia in the first third of the

³ V. Vavřínek (1963a, 48–49) points to the survival of pagan customs in burial grounds.

9th century, while the ecclesiastical organization was to be established consequently under the leadership of the Bishops of Passau who established the archipresbyteriate. In his opinion, the archipresbyter of the Bishop of Passau could reside in the so-called the three-aisled basilica (church No. 3) in Mikulčice, which was built in the first half of the 9th century and it was the largest sacral building in Moravia at that time.

4. Origin of missionaries

In connection with Christianization of Slovakia and Moravia, it is necessary to mention the origin of the first missionaries. Based on the finding of foundations of the church in Modrá na Morave, Josef Cibulka (1958, 199–233) tried to prove the presence of the Irish (Irish-Scottish) mission in Great Moravia and he dated the church to the beginning of the 9th century. His publication provoked a sharp discussion in the scientific circles of that time, while most scientist opposed this theory (Graus 1959, 479–483; Vavřínek 1959, 217–224). Nevertheless, this theory found also some supporters (Dittrich 1962, 41–53; Lacko 1991, 66–70; Lichardus 2003, 109–118). It is possible to distinguish several problematic issues in connection with Irish influences at the Slavs. First of all, the direct involvement of monks in Christianization is problematic. The second problem is the Irish influence on church institutions in Slavic countries. Finally, the third problem is the presumed presence of monks from the islands in the Slavic area – it means searching for people of Irish origin among the clergy (Boroń 2007, 60–73). In addition to the aforementioned architecture, the presence of the term *inokostь* in the Old Slavonic language, which means peregrination and was taken from the language of Irish monks, was mentioned as another proof of the presence of Irish influences in Moravia (Mareš 1964, 7–11). From Slovak researchers, the issue of Irish missions was compiled in more details by Rastislav Kožiak (2004, 103–124), who expressed rather skeptically on possible operation of this mission in the Central-Eastern part of Europe based on the existing known sources. The origins of Christianity in Slovakia and Moravia are connected with Frankish hegemonic politics. Based on written and archaeological sources, Vladimír Vavřínek (1959, 217–224) came to conclusion that missionaries from Bavaria and the Dalmatian-Istrian region were active in the territory of the later Great Moravia in the early 9th century. In his opinion, clergymen of the latter area had to subordinate themselves to the ecclesiastical organization created by the Bishopric of Passau. The written source *Žitije Mefodija* (Bartoňková and Večerka 2010, 144) contains a remark that many teachers: Christians from Vlachs (Romance-speaking lands), Greece and Germany came to Moravia who taught differently. In case of missionaries from Germany, it is clear that the authors meant the clergy of the Frankish Empire. The remark about missionaries from Vlachs and Greek was more discussed in the literature. The Czech Byzantinist Vladimír Vavřínek (1963b, 471–477) hypothetically assumed that these missionaries came from the Dalmatian-Istrian region,

which was under the ecclesiastical administration of the Patriarchate of Aquileian the first half of the 9th century. He explained this by the fact that Latin and Greek cultures blended together in this area, and that is why both Greek and Italian clergymen were probably from this area. He pointed to the mention of the Danube Synod, where the Aquilian Patriarch Paulinus II was also invited. He completely ruled out a possibility of a mission of teachers from Greece directly organized by Byzantium. It was supported by archaeological findings, which do not show more lively contacts between Byzantium and Moravia. The Moravian medievalist Lubomir Emil Vilém Havlík (1970, 118–119) pointed out that the Grado Patriarchate maybe participated in the missionary activity in Moravia, and thus exactly this area could be meant under the name Vlachs, less likely than Aquileia. He states that Venice was also included under the administration of the Grado Patriarchate. In this connection, he states that the probable journey of Constantine and Methodius to Moravia maybe led through Venice; he also mentions their later stay in the city. He also mentions here John of Venice, the priest and the diplomat. He assumed that in this mention Greece meant a Grecized territory of southeastern Europe belonging to the Constantinople Patriarchate and it probably was Dalmatia. On the contrary, the Slovak Byzantinist Alexander Avenarius (1992, 61–62) understood the region of Istria, Dalmatia and northern Italy under the term Vlachs. In case of missionaries from Greece, he supported a theory that this meant the territory of the Dalmatian and Istrian coasts where the Latin language was used, although this area was under the administration of Byzantium.⁴

5. Evidence of Christianization in archaeological findings

Archaeological findings testify to the existence of Christianity in the territory of the present-day Moravia and Slovakia, especially at centers of power. Evident proof of the Christianity presence are the remains of sacral buildings. Archaeological and architectural researches confirmed that most churches were built before arrival of the Byzantine mission of St. Constantine-Cyril and Methodius to Great Moravia in 863 (e.g. Břeclav-Pohansko, Basilica at Bratislava Castle, Modrá pri Velehrade, Mikulčice-church No. 2, Staré Město-Na Valách and Na Špitálkach, Uherské Hradiště-Sady). The question of origin of sacral buildings in Moravia and Slovakia is often discussed in historiography. Opinions are not uniform. In general, patterns for this kind of constructions are sought in the Frankish Empire and the Northern Italian and Adriatic regions (Botek 2014; Galuška 2017, 233–243).

The presence of Christians in Moravia and Slovakia is also evidenced by burial methods at burial grounds. The Slavs originally buried by cremation. At the turn of the 8th and 9th century, inhumation prevailed in Moravia. The placement of a deceased in a coffin is considered one of the most important features of Christi-

⁴ With regard to the supposed missionary activities in Moravia and Slovakia from several areas, it should be noted that there were already differences between the Byzantine tradition and the West in that time, for example in wedding ceremony (Saje 2018, 813–823; 2019, 989–1000).

anity. The most documented cases of this type of burying come from the most important centers in Moravia - Mikulčice, Staré Město and Uherské Hradiště. The oldest cases are dated back to the first half of the 9th century. They are characterized by the fact that they contain grave equipment. However, there is no grave equipment in such graves from the younger period (Galuška 2017, 243–248). The situation in Slovakia is more complicated. Based on the findings, Milan Hanuliak assumes the presence of coffins in graves at the burial grounds in Bíňa-Hospodářský dvůr, Ducové, Michal nad Žitavou, Nitra-castle hill, while he dates only 8% of cases to the older phase of Great Moravian period. However, he does not express to the fact, whether the individuals buried in this way can be considered Christians (Hanuliak 2004, 95–96).

Activity of the Christian missions before arrival of the St. Constantine-Cyril and Methodius in Great Moravia are connected with findings from Slovakia, specifically from the hillfort Bojná I.-Valy. It is a set of four circular pieces and two plaques in shape of a rounded isosceles cross and three wrought frames. Figures with wings were embossed on circles and plaques. Two exemplars were decorated with letters. It is assumed that these findings were part of a portable altar-reliquary the origin of which can be found in the Patriarchate of Aquileia. In addition, one bronze bell and two fragments of bells were discovered on the site. These findings are dated back to the first half of the 9th century. Bells belong among the oldest findings of its kind in Europe (Hanuliak and Pieta 2014, 144–145; Pieta and Ruttkay, 2006, 21–70).

Crosses or captorgs found at archeological sites from the period of Great Moravia are also a clear symbol of Christianity. Findings of a silver cast cross with the image of Christ and lead processional cross from Mikulčice in Moravia are well-known. Their origin was assumed in the Syrian-Egyptian region and they were dated back to the period before arrival of the missionaries - St. Constantine-Cyril and Methodius in Great Moravia (in 863). Currently, their domestic production is not excluded and both artifacts together with other crosses from this site are dated to the second half of the 9th century. Lead crosses are known from several locations in the Lower Moravian region which are divided into several types (Brenhardsthal, Dolní Věstonice, Velké Bílovice, Mutěnice and Windegg), but their occurrence dates back to the late 9th or early 10th century. These types of crosses are associated with Bavarian missions or directly with the activities of the Bishopric of Passau after expulsion of Methodius pupils (in 885) that focused their attention to countryside (Kouřil 2014b, 102–113). Findings from Slovakia dated before the end of the 8th century include a bronze cross from Dolné Orešany. The encolpion cross from Veľká Mača, which is included among Byzantine products of Syrian-Palestinian origin is one of the most famous artefact (Hanuliak and Pieta 2014, 138–142).

The remnant of a box made of wood on which metal parts in the shape of a cross were preserved was found in a man's grave near the church No. 3 in Mikulčice (grave no. 300). It is assumed that this artefact is a late imitation of pyxides produced in the Eastern Mediterranean or the Balkan-Adriatic region. Based on the pigeon sculpture and the concept of cross-shaped decoration, it is

associated with Christian ideology. It is believed that the box came to Moravia as a liturgical object (personal reliquary) in the form of a gift before middle of the 9th century (Kavánová 2014, 114–117).

Christianity can be also associated with objects of a profane character (e.g. belt fittings, sword sheath, earrings, spurs) on which the Christian symbol is applied (Roganský 2009).

6. Conclusion

In conclusion, the inhabitants living in the territory of today's Moravia (eastern part of the Czech Republic) and Slovakia came into contact with Christianity already at the end of antiquity, but more intense Christianization of this area took place mainly from the end of the 8th century from the territory of Frankish Empire. It is evidenced by written and archeological sources, as well as by sacral architecture. Domestic Slavic elites started to convert to Christianity as from the 9th century. As stated by Rastislav Kožiak (2004, 145), for them Christianity became a means of recognizing their social status externally and allowed them to integrate with the more culturally advanced Christian world. Arrival of the Byzantine mission of St. Constantine-Cyril and Methodius in 863 and their activities mean the next phase of Christianization of Slavs in Moravia and Slovakia, characterized by introduction of the Old Slavonic language into the liturgy, the translation of worship books into this language, establishment of a school for education of priests, implementation of Christian legal order and also establishment of an independent ecclesiastical organization under the protection of the Roman Pontifical See. Their mission has had an important ecumenical significance as can be in both the Roman and Greek Catholic, as well as the Protestant environments. Traces of their theological legacy can be found in the current ecumenical teaching on the Trinity (Valčo 2017) but also in individual protestant theologians, such as Martin Chemnitz (Valčo 2019). Besides a distinct theological legacy, their mission experience served as a precursor and, in some instances, a template for personal piety (Tirpák 2018) or setting up a workable relationship between the Church and the State (Šoltés 2017).

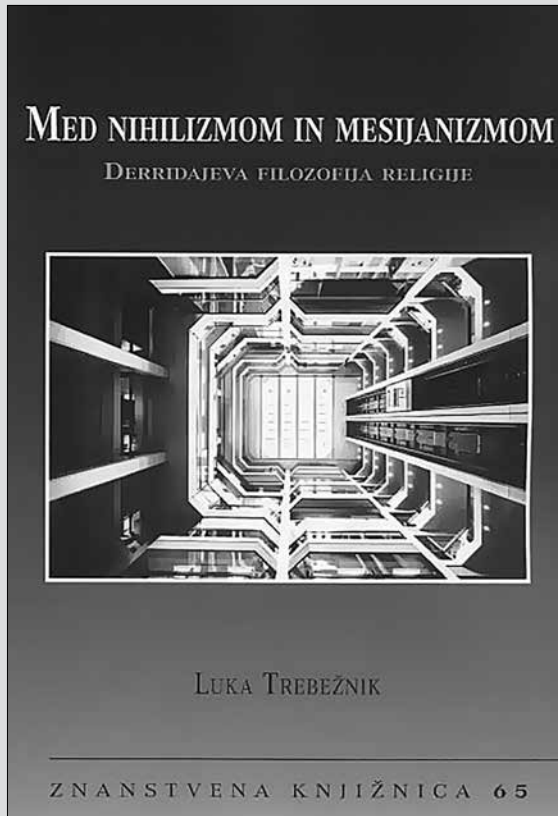
References

- Avenarius, Alexander.** 1992. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí: K problému recepcie a transformácie*. Bratislava: Veda.
- Bartoňková, Dagmar, and Radoslav Večerka, eds.** 2010; 2011; 2013. *Magnae Moraviae fontes historici*. Vol. 2, *Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Vol. 3, *Diplomata, epistolae, textus historici varii*. Vol. 4, *Leges textus iuridici supplementa*. Prague: KLP.
- Berend, Nora, ed.** 2007. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900 – 1200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boroň, Piotr.** 2007. Iroscottish Attempts to Christianize the Slavs: Sources and Myths of historiography. In: *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*, 60–73. Nitra: UKF.

- Botek, Andrej.** 2014. *Velkomoravské kostoly na Slovensku a odraz ich tradície v neskoršom období*. Bratislava: Post Scriptum.
- Cibulka, Josef.** 1933. Pribina a jeho kostol v Nitre. In: Ján Stanislav, ed. *Ríša veľkomoravská: Sborník vedeckých prác*, 25–52. Prague: L. Mazáč.
- . 1958. *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě*. Prague: Nakladatelství ČSAV.
- Čermák, Václav.** 2013. Staroslověnské písemnictví cyrilometodějské a jeho rukopisné dochovaní [Cyrillo-Methodian Old Church Slavonic Literature and Its Manuscripts Tradition]. In: *Cyril a Metoděj – doba, život, dílo [Cyril and Methodius – Their Era, Lives, and Work]*, 55–68. Brno: Moravské zemské muzeum.
- Dittrich, Zdenek Radslav.** 1962. *Christianity in Great-Moravia*. Groningen: J. B. Wolters.
- Dopsch, Heinz.** 1978. Salzburrg und der Südosten. *Südostdeutsches Archiv* 21:5–35.
- Fusek, Gabriel, and Peter Bednár.** 2008. Die (vermutete) Kirche am Burgberg von Nitra. In: Martina Pippal and Falko Daim, eds. *Frühmittelalterliche Wand Malereien aus Mähren und der Slowakei. Archäologischer Kontext und Herstellungstechnische Analyse*, 39–44. Innsbruck: Univ.-Verl. Wagner.
- Galuška, Luděk.** 2017. *Slované - stopy předků: O Moravě v 6. – 10. století*. Brno: Moravské zemské muzeum.
- Graus, František.** 1959. K počátkům křesťanství na Moravě. *Československý časopis historický* 7, no. 3:479–483.
- Hanuliak, Milan.** 2004. *Velkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9. – 10. storočí na území Slovenka*. Nitra: AÚ SAV.
- . 2019. Štruktúra veľkomoravského hradiska mesta Nitrava na základe pochovávaní [The Structure of Castle Town Nitrava Based on Interments]. In: *Hradiská – svedkovia dávnych čias 2: Zborník príspevkov o hradiskách a ich obyvateľoch*, 75–89. Dolná Mariková: Občianske združenie Hradiská – Slovensko.
- Hanuliak, Milan, and Karol Pieta.** 2014. Ninth Century Movable Material Evidence of Christianisation in the Eastern Parts of Great-Moravia. In: Kouřil 2014a, 138–151.
- Harreither, Reinhard.** 1999. Frühes Christentum am österreichischen Donaulimes. In: *Frühes Christentum am österreichischen Donaulimes*, 6–45. Vienna: Institut für Klassische Archäologie.
- Havlík, Lubomír E.** 1970. Učitelé-křesťané z Vlach i z Rečka a z Němec. In: *Sborník Jozefu Poulikovi k šedesátinám*, 117–120. Brno: Archeologický ústav ČSAV.
- Havlík, Lubomír Emil, Dagmar Bartoňková, Ivan Hrbek, Jaroslav Ludvíkovský and Radoslav Večerka.** 1969. *Magnae Moraviae Fontes Historici*. Vol. 3, *Diplomata, epistolae, textus historici varii*. Brno: Universita J.E. Purkyně.
- Ivanič, Peter.** 2008. Pribinov kostol v Nitre v zrkadle historiografie. *Konštantinove listy* 1:60–69.
- Kavánová, Blanka.** 2014. Reconstruction of the Reliquary from Mikulčic. In: Kouřil 2014a, 114–119.
- Kolník, Titus.** 2001. Kontakty raného křesťanstva s územiami strednej Európy vo svetle archeologických a historických prameňov. *Studia archaeologica Slovaca mediaevalia* 3–4:51–92.
- Kouřil, Pavel, ed.** 2014a. *The Cyril and Methodius Mission and Europe: 1150 Years Since the Arrival of the Thessaloniki Brothers in Great Moravia*. Brno: Archeologický ústav AV ČR.
- Kouřil, Pavel.** 2014b. Archaeological Evidence of Christianity in Relics of Material Culture of the 9th and 10th Centuries in Moravia with Focus on Crosses. In: Kouřil 2014a, 102–113.
- Kožiak, Rastislav.** 2004. Írski misionári a počiatky křesťanstva v Slovanov v stredovýchodnej Európe. In: Rastislav Kožiak and Jaroslav Nemeš, eds. *Pohanstvo a křesťanstvo*, 103–124. Bratislava: Chronos.
- . 2006. Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji: Príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok? In: Rastislav Kožiak and Jaroslav Nemeš, eds. *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti*. Vol. 1, 121–147. Bratislava: Chronos.
- Lacko, Michal.** 1991. *Svätí Cyril a Metod*. Rome: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda.
- Lichardus, Jozef.** 2003. Grundriss einer Altslawischen Holzkirche von Modrá. *Slovenská archeológia* 51, no. 1:109–118.
- Mareš, František Václav.** 1964. Stopa předcyrilometodějských moravských misii iroskotských v česko-staroslověnskěšlovne zásobě? *Vznik a počátky Slovanů* 5:7–11.
- Marsina, Richard.** 1995. Začiatky kirkevnej organizácie na Slovensku (od prelomu 8./9. až do začiatku 11. storočia). *Slovenská archivistika* 30, no. 2:113–126.
- Měřínský, Zdeněk.** 2006. České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu. Vol 2. Prague: Libri.
- Pieta, Karol, and Alexander Ruttokay.** Bojná: mocienské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva; Predbežná správa [Bojná: Neues Macht und christianisierungszentrum des Fürstentums von Nitra; Vorbericht]. In: Karol Pieta, Alexander Ruttokay and Matej Ruttokay, eds. *Bojná: Hospodárske a politické centrum*

Nitrianskeho kniežatstva [Wirtschaftliches und politisches Zentrum Nitraer Fürstentums], 21–70. Nitra: AÚ SAV - Ponitrianske múzeum .

- Ratkoš, Peter.** 1971. Kristianizácia Veľkej Moravy pred misiou Cyrila a Metoda. *Historický časopis* 19, no. 1:71–83.
- Roganský, Lukáš.** 2009. *Signa Christiana: artefakty kresťanského rázu z poslednej tretiny prvého tisícročia medzi Čechami a Patisím*. Nitra: UKF v Nitre.
- Ruttkey, Alexander T.** 2000. Neutra (Nitra) and Zobor. In: Alfred Wiczorek and Hans-Martin Hinz, eds. *Europas Mitte um 1000 Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie: Handbuch zur Ausstellung*. Vol. 1, 628–630. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag.
- Saje, Andrej.** 2018. Vpliv poročníh praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov [Influence of Wedding Customs of Old Cultures on the Contracting of Marriage of First Christians]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:813–823.
- . 2019. Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka [Celebration of Christian Marriage in the West and East from the Late Roman to the Early Medieval Period]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:989–1000. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/saje>
- Steinhübel, Ján.** 1995. *Veľkomoravské územie v severovýchodnom Zadunajsku*. Bratislava: Veda.
- . 2004. *Nitrianske kniežatstvo: Počiatky stredovekého Slovenska*. Budmerice: Rak.
- Šoltés, Radovan.** 2017. Pohľad sociálnej náuky Cirkvi na úlohu a význam štátu. *Theologos* 19, no. 2:132–142.
- Tirpák, Peter.** 2018. Význam náboženského putovania v živote Cirkvi. *Theologos* 20, no. 1:91–98.
- Třestík, Dušan.** 2001. *Vznik Velké Moravy: Moravané, Čechové a Střední Evropa v letech 791–871*. Prague: NLN.
- Valčo, Michal.** 2017. Chemnitz's Eucharistic Christology as an Impulse for Ecumenical Dialogue between East and West. *Konstantinove Listy* 10, no. 2:141–150. <https://doi.org/10.17846/cl.2017.10.2.141-150>
- . 2019. Ecumenical Trinitarian Reflections and the ‚De Régnon Paradigm‘: A Probe into Recovering the Social-Trinitarian Emphases of the Cappadocian Fathers. *Constantine's Letters* 12, no. 1:76–89. <https://doi.org/10.17846/cl.2019.12.1.76-89>
- Vavřínek, Vladimír.** 1959. K otázke počátků christianisace Velké Moravy. *Listy filologické* 82:217–224.
- . 1963a. *Cirkevní misie v dějinách Velké Moravy*. Prague: Lidová demokracie.
- . 1963b. Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě (k výkladu 5. kapitoly staroslověnského života Metodějova). *Slavia* 32, no. 4:465–480.
- . 2000. Mission in Mähren: Zwischen dem lateinischen Westen und Byzanz. In: Alfred Wiczorek and Hans-Martin Hinz, eds. *Europas Mitte um 1000 Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie. Handbuch zur Ausstellung*. Vol. 1, 304–310. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag.
- Vida, Tivadar.** 2016. Christianity in the Carpathian Basin during Late Antiquity and the Early Middle Ages (5th to 8th century AD). In: Endre Tóth, Tivadar Vida and Imre Takács, eds. *Saint Martin and Pannonia: Christianity on the Frontiers of the Roman World*, 93–106. Pannonthalma: Pannonthalmi Foapátság-Savaria Múzeum.
- Wolfram, Herwig.** 1979. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum: Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien*. Graz: Hermann Böhlaus Nachf.
- . 1995. *Salzburg, Bayern, Österreich: Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*. Wien: R. Oldenbourg Verlag.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 669—683

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:05/2020

UDK/UDC: 929Vladimir J.

DOI: 10.34291/BV2020/03/Malmenvall

© 2020 Malmenvall et al., CC BY 4.0

Simon Malmenvall and Vladislav Pužović

Jovan Vladimir of Dioclea: Ruler Martyrdom and its Reception in Serbian Historiography¹

Jovan Vladimir iz Duklje: vladarsko mučeništvo in njegov odmev v srbskem zgodovinopisju

Abstract: According to the Serbian historical consciousness, Jovan Vladimir of Dioclea (Duklja, present-day Montenegro), who lived at the beginning of the eleventh century, is regarded as the first Serbian as well as first Slavic saint of the Western Balkans. He was, however, in the subsequent medieval and modern Serbian historiography, discussed as a minor historical figure or precursor of the saints from the royal Nemanjić dynasty. On the other hand, Jovan Vladimir should be understood as a part of a wider phenomenon of ruler martyrs, murdered out of political self-interest by Christians themselves, which was common in the newly Christianized lands on the northern and eastern periphery of medieval Europe. The aim of this study is to show that Jovan Vladimir, accentuating the insufficiency of the secular paradigm in (post)modern historiography, was not only a political leader, but should also be perceived as a saintly personality in accordance with the original textual material dependent on the Christian interpretative framework.

Key words: Jovan Vladimir, Dioclea (Duklja), ruler martyrs, medieval literature, Serbian historiography

Povzetek: V skladu s srbsko zgodovinsko zavestjo velja Jovan Vladimir iz Duklje (današnje Črne Gore), ki je živel na začetku 11. stoletja, za prvega srbskega in tudi prvega slovanskega svetnika na zahodnem Balkanu. Kljub temu je bil v kasnejšem srednjeveškem in modernem srbskem zgodovinopisju obravnavan kot manj pomembna zgodovinska osebnost oziroma kot predhodnik svetnikov iz kraljevske rodbine Nemanjićev. Po drugi strani moramo Jovana Vladimirja razumeti kot del širšega pojava vladarskih mučencev, ki so jih zaradi političnih interesov umorili kristjani sami in ki je bil razširjen v novo pokristjanjenih deželah na severnem in vzhodnem obrobju srednjeveške Evrope. Cilj te študije je

¹ This article is part of the postdoctoral basic research project Z6-1883 „Ruler Saints (Martyrs) on the Periphery of Medieval Europe: Kievan Rus', Norway, Dioclea“ carried out at the Faculty of Law and Business Studies (Ljubljana) and financed by the Slovenian Research Agency (ARRS).

pokazati, da Jovan Vladimir, izpostavljajoč nezadostnost sekularne paradigme v (post)modernem zgodovinopisju, ni bil zgolj politični voditelj, temveč ga je treba dojemati tudi kot svetniško osebnost, o čemer pričuje prvotno tekstualno gradivo, ki ga opredeljuje krščanski interpretativni okvir.

Ključne besede: Jovan Vladimir, Duklja, vladarski mučenci, srednjeveška literatura, srbsko zgodovinopisje

1. Introduction

Between the tenth and twelfth centuries, the northern and eastern periphery of Europe was composed of polities which had recently adopted Christianity. Here, regardless of the rising cultural and doctrinal differences between the Western (Catholic) and Eastern (Eastern Orthodox) Christianity, a special common type of veneration of the saints emerged – ruler martyrs or ‚passion-bearers‘ (*страстотрпыцы*) in Church Slavic terminology. This type of sainthood refers to saints characterized by a martyr’s death caused out of political self-interest by Christians themselves, not by members of other religions as a result of hatred against the Christian faith as such. The following ruler martyrs can be regarded as representative examples of this phenomenon: princes Boris and Gleb (died in 1015) of Kievan Rus’, prince Jovan Vladimir (died in 1016) from Dioclea (Duklja), and jarl (earl) Magnus Erlendsson (died between 1115 and 1117) of the Orkney Isles, then part of the Norwegian kingdom.² In the face of mortal danger, these saints did not resort to revenge or fratricide as a means of struggle for power; on the contrary, they accepted their deaths for the benefit of peace in their homelands. This phenomenon also served to build the self-esteem of the ecclesiastical and secular elites of the newly Christianized polities: through the emergence of the local saints, they regarded their homelands as equally included in the world of Christian culture and being part of the biblically inspired vision of history as ‚salvation history‘.³

Based on the fact that Jovan Vladimir, according to the Serbian historical consciousness, is regarded as the first Serbian as well as first Slavic saint of the Western Balkans, the objective of this article is twofold: firstly, to provide a contextualized and transdisciplinary (historical, theological, literary) study dedicated to Jovan Vladimir’s martyrdom within the hagiographical character of the original textual material; secondly, to present the reception of his cult in subsequent medieval and modern Serbian historiography, particularly in those sub-structures dealing

² More on the phenomenon of medieval ruler martyrs: Malmenvall 2019a.

³ The concept of salvation history traces its origins back to the biblical exegesis and theology of history in the late antiquity patristic period. According to this notion, history is a stage of ‚encounters‘ between God and man. On this basis, salvation history becomes a mechanism of spiritual interpretation of the secular events, personalities, and processes for which empirical evidence exists. (Malmenvall 2018, 89–90)

with cultural and ecclesiastical matters. The aim of this study is to show that Jovan Vladimir, accentuating the insufficiency of the secular paradigm in (post)modern historiography, was not only a political figure, but should also be perceived as a saintly personality in accordance with the textual material dependent on the Christian interpretative framework. For this purpose, a semiotic culturological method is applied. It is based on a deep analysis of the narratives of the original sources. The same methodology was applied by one of the authors of this study in several of his previous works (Malmenvall 2019b; 2019c) dealing with the construction of historical consciousness among the medieval Slavs belonging to the Eastern Orthodox ecclesiastical sphere in the period directly after their official adoption of Christianity.

2. Sources and state of research

The story of prince Jovan Vladimir can be found in four main narrative sources. The first is a brief report on Jovan Vladimir's death included in the Byzantine imperial chronicle titled *Short History* (Σύνοψις ιστοριῶν, *Synopsis historiarum*), written by John Skylitzes (1040s–1090s) (Wortley 2010). The second one is an extensive interpolation on Jovan Vladimir's life and death representing the thirty-sixth chapter of the medieval Latin historiographical text *Gesta regum Sclavorum*, more commonly known as the *Chronicle of the Priest of Dioclea* (Serb. *Летопис попа Дукљанина*)⁴ and generally regarded as the earliest known medieval narrative source from the Western Balkans,⁵ most probably written in the second half of the twelfth or at the beginning of the thirteenth century (Živković 2009, 2:25–26; 2:57–68; 2:340–372). The third source is an extensive report on Jovan Vladimir's life and death included in the adapted Italian version of the *Chronicle* titled *The Realm of the Slavs* (*Il regno degli Slavi*) written by Mauro Orbini (1563–1613), a Benedictine monk from Ragusa (Dubrovnik), and published in Pesaro in 1601. The fourth source is an anonymous Greek hagiography with liturgical hymns or *akolouthia* (ἀκολουθία) dedicated to Jovan Vladimir and published in Venice in 1690. (Živković 2009, 2:25–26; 2:28; 2:262–263; Ingam 1990, 876–879; Simeonova 2017, 162–163) Among these texts, due to its early composition, consistent narrative, and conceptual elaborateness (Ingam 1990, 876–879), the thirty-sixth chapter of the *Chronicle* is the one that we shed further light on.

The study of Jovan Vladimir has usually been a part of a wider context of research and discussion concerning the *Chronicle*. Among the earlier works the two that deserve special attention are those by Ferdo Šišić (1869–1940) (1928), a Croatian historian, and Vladimir Alekseevich Moshin (1894–1987) (1950), a Russian historian. Among later works the Latin-Polish critical edition of the *Chronicle* redacted by Jan Lesny (1947–1994) (1988) and a narratological study on the same

⁴ It should be made clear, though, that in the *Chronicle* this prince of Dioclea is named Vladimir only.

⁵ The English text of the *Chronicle* follows the translation made by the authors of this study.

source by Nikola Banašević (1895–1992) (1971), a Serbian literary historian, can be mentioned. The latest critical edition of this source was prepared by Tibor Živković (1966–2013) (2009a; 2009b), a Serbian historian.

In modern era, the story of Jovan Vladimir, in this case mostly based on the narrative of Mauro Orbini, was already present within the seminal work of Jovan Raić (1726–1801) (1794, 232–239), archimandrite of the Monastery of Kovilj in the region of Vojvodina. Consequently, one of the four main sources on the holy prince became an integral part of the beginnings of the Serbian critical historiography from the Enlightenment period. In Serbia of the late nineteenth and early twentieth centuries, three relevant popular scientific monographs were written: the first by Dimitrije Ruvarac (1842–1931) (1892), a cultural historian; the second by Stojan Novaković (1842–1915) (1893), a literary historian; and the third by Čedomir Marjanović (1872–1944) (1925; 2003), an ecclesiastical historian. Among these three historians, Marjanović provides the most systematic contextualization of the narratives on Jovan Vladimir and his cult within the process of the Christianization of the South Slavs from the aspect of twofold cultural influence in the (early) medieval Western Balkans – Latin (Catholic) and Byzantine (Eastern Orthodox). Furthermore, Marjanović regards Jovan Vladimir both as an important historical figure and a saintly personality (2003, 7–35) who was somewhat ‘forgotten’ due to the subsequent crucial political and cultural role played by the Nemanjić dynasty (5–6).

A systematic contemporary research study of the sources concerning the martyrdom of Jovan Vladimir, including the edition of less-known early modern Greek and Slavic liturgical texts, was conducted by Veneta Savova (2018), a Bulgarian historian and philologist. The only thorough biographical and cultural study on Jovan Vladimir so far was published by the contemporary Serbian historian Đorđe Đekić, who examines the prince of Dioclea both as a historical figure and as a saint, seriously taking into consideration, among other aspects, the theological reasoning behind Jovan Vladimir’s cult and the sociopolitical implications of his legacy (2017, 16–19). In the English-speaking world, the most comprehensive study of Jovan Vladimir’s sainthood was carried out by Norman W. Ingham (Ingham 1987; Ingham 1990), an American cultural and literary historian. The Jovan Vladimir theme is also included in some general studies dealing with the medieval South Slavic history and culture, where at least Stanislaus Hafner (1916–2006) (1964), a Slovene-Austrian cultural and literary historian, deserves special mention.

However, it is interesting that the hagiographical narration(s) and historical circumstances concerning Jovan Vladimir were not specifically, but rather generally and sporadically, covered even in the Serbian ecclesiastical historical literature of the late nineteenth and the most of the twentieth century, including the textbooks for history taught in the Eastern Orthodox theological seminaries, the comprehensive synthesis of Serbian ecclesiastical history written by Nikanor Ružičić (1843–1916) (1893, 177–179; 189; 202; 264–265; 301), and the referential three-volume work composed by Đoko Sljepčević (1907–1993); his first volume is dedicated to the history of the Eastern Orthodox Church in the Western Balkans

until the end of the eighteenth century (1962). In this context, two exceptions should be noted: a textbook (1929) and a monograph on Jovan Vladimir intended for a wider audience (1925) written by the already mentioned Serbian ecclesiastical historian Čedomir Marjanović. (Radoman 2018) On the other hand, the early medieval period of the South Slavic (Serbian) ecclesiastical and cultural history before the rise of the Nemanjić dynasty at the beginning of the thirteenth century was clearly present in concluding (magistral and doctoral) works among priests and monks from Serbia, Montenegro, and Bosnia and Herzegovina studying at the theological academies in the Russian Empire⁶ during the turn of the twentieth century, such as Živojin Jovičić, Marko Knežević Lipovac, Mihailo Jovanović, Sve-tozar Niketić, Jovan Nikolić, Marko Pejić, and Nikodim Petrović (Puzović 2017, 507; 511; 523–524; 526–527; 531; 533).

3. Martyrdom of Jovan Vladimir

The thirty-sixth chapter of the *Chronicle* is different from the rest of this source by virtue of its hagiographical aspect and structure, which have long been recognized. It glorifies prince Jovan Vladimir as an exemplary ruler imitating Christ, without giving special attention to the historical facts placed within a coherent chronology. (Trajković-Filipović 2013, 260; 264; Mitić 2016, 137) This chapter begins the story about Jovan Vladimir by mentioning the military campaign of the Bulgarian tsar, Samuel, against Dioclea and Dalmatia. Subsequently, when the Bulgarian tsar (*imperator*) arrived with his army, Vladimir was encircled on Mount Oblik and saw that he could not engage him in battle. Samuel sent messengers to Vladimir to encourage him and his soldiers to descend from the mountain, but the prince declined.

»However, a *župan* [/iupanus] of that same place, like the traitor Judas, sent a message to the emperor, stating: »Master, if it pleases your eminence, I will deliver the king to you;« to which the emperor replied: »If you manage to do this, know that I will make you rich and powerful.« The king [/prince Vladimir] then gathered all the men who were with him, and spoke to them thus: »Dearest brethren, it seems fitting to me that I fulfil the adage of the evangelist, which states: The good shepherd lays down his life for his sheep. (John 10,11; 15,13) Therefore, brothers, it is better that I devote my being to all of you and deliver my body voluntarily for butchery or slaughter, and thereby deliver you from famine or the sword.« (Živković 2009, 1:126)

Not long after this, Samuel's daughter Kosara, »inspired by the Holy Spirit«, asked her father if she might go to the prison with her maids and wash the heads

⁶ It is worth mentioning that the first companion to the history of the Serbian Orthodox Church was written by a Russian, Yevgeny Golubinsky (1834–1912), professor of the Moscow Spiritual Academy, who dedicated one of its paragraphs to Jovan Vladimir (1871, 427).

and feet of the chained captives – Samuel agreed. Noticing Vladimir among the prisoners, she was, as the author of the *Chronicle* reports, struck by his »handsome appearance, humility, and wisdom«. She was intent upon securing his release from bondage and asked her father to let her marry Vladimir, adding that she would »rather die than accept another man«. Samuel granted Kosara her request and gave Vladimir both the land of his patrimony (Dioclea) and the »whole territory of Dyrrachion« (present-day Dürres/Drač in northern Albania). Afterwards, Vladimir lived with Kosara »in all sanctity and chastity, worshipping God and serving him night and day«, and he ruled his people in »a just manner« (Živković 2009, 1:128; 1:130).

Soon, however, Samuel died, and his son Radomir came to power. He waged numerous campaigns against Byzantium. Therefore, fearing the loss of his territories, Byzantine emperor, Basil II (976–1025), secretly sent ambassadors to Vladislav, Radomir's cousin, and bribed him to usurp the Bulgarian throne by killing Radomir. (Živković 2009, 1:123; 1:134; Boškosi 2017, 262) Once Vladislav had usurped the throne, he sent envoys to Vladimir, demanding his attendance at the court in Prespa.

Meanwhile, Vladislav had given orders for ambushes to be set along the route so that, as Vladimir passed by, Vladislav's soldiers would kill him. However, God sent his angels to guard Vladimir. Thus, as the king passed through the ambushes, the soldiers realized that these were the Lord's angels and all of them fled. Vladislav noticed that Vladimir had arrived to Prespa and flew into a towering rage. He had been sure that Vladimir would be murdered on the way, so that he should not appear to be implicated in the prince's death. Therefore, when he saw that his plan had been exposed, Vladislav, during his meal (*prantium*), sent swordsmen to decapitate Vladimir. While the prince prayed, the soldiers surrounded him. (Živković 2009, 1:132; 1:134)

»Next the king prayed and made his confession, received the body and blood of Christ. /... / Immediately before the doors of the church he was struck down by the soldiers; he was beheaded on May 22. /... / Henceforth the Lord revealed the merits of the blessed martyr Vladimir, since on entering the church and praying at his tomb people with many afflictions were cured, and by night all could see a divine light as if many candles were burning there.« (134; 136)

When Vladislav saw that miracles were performed at the site of Vladimir's murder, he repented and, out of fear of God's punishment, eventually allowed his cousin Kosara to take and bury the prince's body. She took his body and transported it to Krajina,⁷ where Vladimir had had his court, and interred him in the church of Saint Mary.⁸ Kosara lived a »pious and holy life«, and after her death

⁷ A geographical area on the southwestern banks of Lake Skadar in present-day southeastern Montenegro (Ingam 1990, 878; Ruvarac 1892, 48; Đekić 2017, 89).

⁸ The author of the *Chronicle* reports that »each year on his feast day many people congregate in that church, and by his merit and intercession many benefices are granted to those who pray with a virtuous heart, right until the present day« (Živković 2009, 1:136).

was entombed in the same church at the feet of her husband. (136) The most probable reason why Vladislav was able to spare the life of Kosara lies in the fact that she did not represent a threat to his rule – she was a childless widow (Mitić 2016, 138). The translation of Jovan Vladimir's remains to Krajina could, by analogy to the widespread practices in the entire medieval Christian world, mean the act or at least one of the acts leading to the prince's canonization. This was perhaps the main reason why Vladislav initially hesitated to allow Jovan Vladimir's reburial in Krajina: he was afraid that Vladimir's fame of holiness could harm his own reputation and, consequently, political position. (Đekić 2017, 83–84; Pavlović 1965, 279)

When Vladimir's body was being transported from Prespa to Krajina, Vladislav marched out to occupy Dioclea and the city of Dyrrachion, which emperor Basil had promised him in return for the murder he had perpetrated. While he was encamped before Dyrrachion, during his dinner, an angel in the image of Vladimir as an armed soldier appeared before him. He was shaken with fear and began to call for his guards to protect him against the vengeful Vladimir. Immediately he was struck by the angel. (Živković 2009, 1:136; 1:138)

4. Theological and literary basis of Jovan Vladimir's martyrdom

The author of the thirty-sixth chapter of the *Chronicle* managed to compose a coherent biography (*martyrium*) of a ruler martyr combining biblical reminiscences and their interpretations in line with the specific sociocultural circumstances of Jovan Vladimir's life and death, proving that his entire personality reflected God's commandments revealed in the Old and New Testaments. Therefore, Jovan Vladimir's life and death are fundamentally understood not in terms of a political struggle, but in terms of self-sacrifice for the benefit of others. This, in turn, serves as confirmation that 'divine providence' continues through (salvation) history by the willing cooperation of virtuous and pious men living in various temporal and geographical circumstances. (Ingam 1990, 890–891; Čekova 2016, 61–62; Kostić Tmušić 2016, 129; Krstić 2016, 113)

The central literary and theological motif in the *Chronicle's* report on Jovan Vladimir's life and death is the biblical reminiscence taken from the Gospel of John (10,11) about the 'Good Shepherd' (Živković 2009, 1:126). This invokes the Christ's parable about his authority ('godliness'), but also his own sacrificial love towards mankind resulting in giving »his life for his sheep«. Unlike the other princes or rulers described in the rest of the *Chronicle*, Jovan Vladimir is not distinguished by his war efforts and political success, but by Christian virtue (Kostić Tmušić 2016, 130; Krstić 2016, 113–114). The murdered prince of Dioclea is thus a *rex iustus* and *pastor bonus* at the same time. Jovan Vladimir uses his position as a leader and, consequently, his political authority, for the kenotic imitation of Christ. (Ingam 1990, 891–893)

The author of the *Chronicle* skillfully uses biblical reminiscences and Christian symbols to connect various episodes of the prince's life and confirm his sainthood. The thirty-sixth chapter of the text can be divided into five main sub-chapters or episodes: 1) Samuel's siege of Mount Oblik, the betrayal of Jovan Vladimir, and his exile; 2) his captivity in Prespa and marriage with Kosara; 3) Ivan Vladislav's call for Vladimir to come to Prespa; 4) the assassination of Jovan Vladimir and translation of his relics; 5) the death of Ivan Vladislav. The first episode concerns the betrayal of Jovan Vladimir by his *župan*, thirsty for riches and power, which is directly compared by the author of the *Chronicle* to Judas Iscariot, who betrayed Jesus Christ, causing his death in exchange for »thirty silver coins« (Živković 2009, 1:126; Ruvarac 1892, 48–49; Matt 26,14-16.21-25; 27,3-10; John 12,4-6; 13,21-30; 18,2-5). It is a symbolical prelude or a typology of the future events which unfold in the third and eventually culminate in the fourth and fifth episodes. For example, the prince's captivity in Prespa under Samuel is a typology which culminates in his assassination at the same place under Samuel's nephew Ivan Vladislav. Similarly, Jovan Vladimir's first coming to Prespa (suffering in captivity) is a prefiguration of the second one (death), while both of them are fulfilled by the prince's spiritual victory, the final 'homecoming', when he is buried at his court in Krajina, where he is eventually, after the death of Kosara, united with his wife for 'all eternity'. Following the same typological pattern, Ivan Vladislav's meal, during which he orders the assassination of the prince, comes to fulfillment at the time of Ivan Vladislav's dinner outside the walls of Dyrrachion, where he, as a perpetrator of a crime against the innocent, is struck by an angel in the image of his victim. Furthermore, Mount Oblik, where Jovan Vladimir chooses to surrender to Samuel and thus spare the lives of his people, can be compared to the Mount of Olives, where Christ's agony takes place and where he chooses to sacrifice himself for mankind (Matt 26,36-46; Luke 22,39-46). Consequently, Prespa eventually becomes Jovan Vladimir's Calvary, a place of his innocent death comparable to the place of Christ's crucifixion (Matt 27,32-56; John 19,16-37).

In Jovan Vladimir's virtues and martyrdom, the life and death of Jesus Christ is re-realized and spiritually confirmed, though under different socio-cultural circumstances. On this basis, the entire story about Jovan Vladimir, as presented in the *Chronicle*, can be understood in terms of the theologically rich Eucharistic image of the 'Good Shepherd' whose blood is »poured out for many« (Matt 26,28; Luke 22,20). Finally, the last act of Jovan Vladimir before his voluntary death is the reception of the Holy Communion (»body and blood of our Lord«) (Živković 2009, 1:134). In doing so, he identifies with Christ's death, as explained in the words of Apostle Paul: »For whenever you eat this bread and drink this cup, you proclaim the Lord's death until he comes.« (1 Cor 11,26)

The phenomenon of medieval ruler martyrs can be additionally explained using the theory of 'mimetic violence' by René Girard (1987, 235–245). According to him, archaic cultures originated in the so-called mimetic desire, which encouraged the imitator to surpass one's own model and, when necessary, use various forms of violence. This mimetic desire, on the one hand, (re)created human cul-

ture, while, on the other, it paved the way towards its destruction. When the violence resulting from the mimetic desire reached its critical point, the 'scapegoat mechanism' was activated time and again in order to restore original peace – it pointed out a particular innocent victim, often perceived as a rival brother (Abel and Cain, Romulus and Remus, etc.), who was sacrificed for the renewal of a particular community. Therefore, archaic cultures were internally divided between progress and destruction, order and chaos, virtue and deception. This pattern of cyclical violence was, argues Girard, defeated through the person of Jesus Christ who subverted the scapegoat mechanism by voluntarily sacrificing his own life for the salvation of every person 'once and for all'. In this respect, an irreconcilable duality emerges between the archaic mythical world and the Gospel, violent sacrifice of someone's life for the alleged benefit of the community and voluntary sacrifice out of love for every irreplaceable human life. (Petkovšek 2018, 37–40) The ambivalent archaic culture finds the other both attractive (worthy of imitation) and dangerous (adequate for sacrifice), while the Christian mindset presupposes love towards every person and without deception acknowledges the innocence of the victim. In this context, Jovan Vladimir can be seen as an innocent victim following the example of Christ by voluntarily sacrificing himself to save the lives of others. In this way, he succeeded in (symbolically) breaking the previous cycle of violence and, consequently, rejecting the recent pagan past rooted in the notion of mimetic violence.

5. Influence of Jovan Vladimir's cult

In 1215, after the defeat of the Serbian prince (later king) Stefan Nemanjić (1196–1228) against the warlords of Epirus led by Despot Michael I (1204–circa 1215), the relics of Jovan Vladimir, seen as war booty, were translated from the church of Saint Mary in Krajina at the Skadar Lake to Dyrrachion. They were soon placed in the Monastery of Saint John the Baptist, later named Monastery of Saint Jovan Vladimir, near Elbasan in present-day eastern Albania. Following its destruction in an earthquake, the monastery was renovated in 1381 by the Albanian count Karlo Topia (1368–1382) and dedicated to Jovan Vladimir – as the inscriptions above the main entrance of the monastery's church in Greek, Latin, and Church Slavic testify. (Polyvjannyj and Turilov 2010, 736–737; Novaković 1893, 225–227; Marjanović 1925, 39–40; 78–79; Hafner 1964, 42; Jovović 2017, 203) The earliest known written testimony about a liturgical commemoration of Jovan Vladimir on May 22 is found in the Church Slavic collection of daily readings (*aparakos*) from the *Acts of Apostles*, most probably a Serb copy of a Bulgarian original made at the end of the thirteenth or beginning of the fourteenth century (Polyvjannyj and Turilov 2010, 736–737; Čekova 2017, 55).

In the first half of the eighteenth century, the cult of Jovan Vladimir was revived in the context of the administrative, literary and spiritual renewal of the Eastern Orthodox archdiocese of Ohrid (Achrida) under the guidance of Archbishop

Joasaph II (1719–1745), as Elbasan, the main center of Jovan Vladimir's veneration, belonged to the jurisdiction of Ohrid. (Novaković 1893, 239–243) During this period, ecclesiastical dignitaries and educated monks of the Ohrid archdiocese promoted the editing and printing of those hagiographies with a ‚patriotic‘ connotation in order to advance their clear anti-Ottoman intention. In this context, various cults of the Slavic saints living on or connected with the territory of the Western Balkans were revived: Cyrill and Methodius, Naum, Kliment, Jovan Vladimir, Sava, etc. These cults served to encourage the local Christians in preserving their faith amidst the present Islamization, on the one hand, and increasing military success of the Catholic Habsburg Empire against the Ottomans on the Balkan battleground, on the other. (Marjanović 2003, 62–64)

In the nineteenth century – starting from 1802 with the Church Slavic translation of the Greek *akolouthia* published in 1690, both of them printed in Venice – the cult of Jovan Vladimir gained popularity within the context of emerging South Slavic ethnic nationalism, particularly in the field of literary studies and ethnography. Jovan Vladimir was viewed as a Serb national saint by the Serbs, as a Bulgarian by the Bulgarians and as the heavenly protector of the Petrović dynasty of Montenegro. (Polyvjannyj and Turilov 2010, 737; Jovović 2017, 204–205; Đekić 2017, 19) Additionally, the image of Jovan Vladimir was indirectly involved in the context of the continuous acclamation of the ‚heroic‘ principality (later kingdom) of Montenegro; various authors writing for the Serbian patriotic press of Hungary (the region of Vojvodina) from the mid-nineteenth to the beginning of the twentieth century regarded Montenegro and its ‚glorious‘ past, particularly its resistance against the Ottoman Empire, as the symbol of the Serbian military and freedom values. (Vasin 2018) In the 1920s, after the unification of the Serbian ethnic territories under the re-established Patriarchate of Peć (Serbian Orthodox Church) within the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes (Yugoslavia), Jovan Vladimir became the symbol of Serbian and Yugoslav cultural unity, particularly in the light of the connectedness of the peripheral lands, such as Montenegro and Macedonia, with central Serbia. In this context, a representative example can be recognized in the joint state-ecclesiastical solemn gathering in Ohrid in 1926 at the 910th anniversary of Jovan Vladimir's death. (Pilipović 2018, 285–286)

In Serbian historiography Jovan Vladimir is considered the first Serbian ‚holy king‘, precursor of the holy kings of the thirteenth and fourteenth century Nemanjić dynasty. Jovan Vladimir is also seen as a ruler martyr, later followed by prince Lazar Hrebeljanović (1373–1389), who died fighting the Muslim army led by the Ottoman Sultans Murad I (1362–1389) and Bayezid I (1389–1402) at the Battle of Kosovo Field in 1389. (Trajković-Filipović 2013, 259; 276; Marjanović-Dušanić 2006, 72–79) It is, however, interesting that the cult of Jovan Vladimir, despite the previous popular and ecclesiastical veneration of the prince based on textual evidence, gained its official recognition in the Serbian Orthodox Church only in 1861, when the ruler of Dioclea was canonized by the metropolitan of Belgrade, Mihailo Jovanović (1859–1881, 1889–1898). At that time, his life, adapt-

ed from the Greek *akolouthia* of 1690, was included in the miscellany of individual short hagiographies called *Srbljak* (book of Serbian saints). (Mitić 2016, 140–141; Banašević 1971, 140–141) In the case of prince Lazar, a particularly popular cult of a martyr saint in the following decades and centuries, the ecclesiastical memory draws upon two crucial points: the violent death of the hero murdered after the battle, and the fame of martyrdom acquired by a death suffered in the defense of the homeland against the Islamic invaders. Devotional compositions written for the intended founding of his cult associate his posthumous miracles with instances of healing, and with his role as his successors' intercessor before the heavenly assembly of saints coming to aid in the field of battle. Therefore, in the eleventh century the cult of a royal martyr in Dioclea, later integrated into medieval Serbia, assumes features found in the hagiography of Slavic and other literatures on the northern and eastern periphery of Europe of the time. Sacral kingship requires the ruler's identification with Christ – martyrdom and sacrifice thus bring about the collective salvation of the community over which the martyr ruled. During the late medieval period, under the influence of historical circumstances turning Serbia into a shield against the 'infidels', this ideal undergoes transformation into an elaborate program of the saintly martyr king, whose most important function, other than healing, is to assure his successors' victory in battle. (Marjanović-Dušanić 2006, 76–79)

The 'glory' of Jovan Vladimir was very soon, already in the thirteenth century, overshadowed by the new South Slavic (Serbian) ruling Nemanjić dynasty with its own saintly members, most notably Stefan Nemanja (died 1199) and his son Rastko Nemanja, who became the monk Sava, the first archbishop of Serbia (1208–1236) (Ingam 1990, 877; Bojović 1999, 34–35; 39–40). Nevertheless, the story about Jovan Vladimir, as narrated in the *Chronicle*, could have exerted some literary influence on the *Life of Simeon (Stefan Nemanja) (Житие Симеона)*, the earliest known Church Slavic hagiography written on the territory of present-day Serbia (Marinković 1998, 133–138; Juhas Georgijevska, Mirković and Bašić 1988, 13). This hagiography is dedicated to Stefan Nemanja, the first independent ruler of Serbia from the Nemanjić dynasty, who died as a monk named Simeon. It was written between 1208 and 1216 by his son Stefan Nemanjić or Stefan the First-Crowned (1196–1227),⁹ brother of Sava – thus being one of the constitutive texts of the Nemanjić dynasty exerting its spiritual reputation. It was also the only Serbian hagiography in the thirteenth and fourteenth centuries written by a layman. The main idea of this hagiography, emphasized already in its introduction (Juhas Georgijevska, Mirković and Bašić 1988, 63–64), is that God's mercy towards mankind is actively present throughout all historical periods, giving every group of people not only their own 'holy men and women', but also 'holy earthly rulers' – in this case Stefan/Simeon to the Serbs. Thus, the story of Simeon is a re-real-

⁹ Stefan Nemanjić was a successful ruler: his reign was marked by military victories and territorial expansion, the elevation of Serbia to the rank of kingdom (1217) as well as gaining the status of autocephaly for the Serbian Orthodox Church (archdiocese of Žiča, 1219) from Constantinople (Juhas Georgijevska, Mirković and Bašić 1988, 11; Bojović 1999, 37–38).

ization of God's mercy in specific historical circumstances within a global context of salvation history. (Juhas Georgijevska, Mirković and Bašić 1988, 16–17; Bojović 1999, 65–66)

The most obvious similarities between Simeon and Jovan Vladimir are the following: they were both saints from the ranks of political leaders; they both originated from South Slavic polities in the Western Balkans; they were both taken into captivity by their own relatives and saved from imprisonment by divine intervention; the relics of both saints were eventually transferred from the places of their deaths and acquired miraculous powers; both saints eventually punished their enemies; they were both characterized as ‚Good Shepherds‘ of their people. (Hafner 1964, 44–53; Čekova 2016, 60; Popović 2018, 314–315) In addition, Stefan Nemanja himself originated from Dioclea, he was born in the town of Ribnica in present-day northern Montenegro. During Stefan Nemanja's rule over Rascia (Serbia), the relics of Jovan Vladimir still reposed in Krajina in the territory of former Dioclea, which exactly at that time (end of the twelfth century) became part of Stefan's polity. Drawing from the circumstances mentioned above, it can be assumed that the memory of the martyred prince was still alive among Dioclea's local elite and probably known in the circles around Stefan and, even later, among at least some of his descendants. Furthermore, the example of former Dioclea with its ruler saint and its urban cultural centers along the Adriatic coast, influenced by both Byzantine and Latin culture, could have been adapted as a useful means to construct a new dynastic cult of the Nemanjić dynasty together with their clear Eastern Orthodox („Greek“) orientation from the beginning of the thirteenth century onwards. (Hafner 1964, 42–43; 50–53; 75–76; Đekić 2017, 121; 123–124)

At the level of historical circumstances, theological ideas, and literary images it can be presumed that the cult of Simeon and, consequently, the beginning of the entire hagiographical tradition dealing with the saints from the Nemanjić dynasty, did not begin as a complete innovation without at least some influence coming from the existing hagiographical patterns. Therefore, it cannot be excluded that the *Life* was influenced by the narrative of Jovan Vladimir – either in the form of oral tradition, or (now lost) written texts similar to the final version found in the *Chronicle*. This presumption is supported not only by the literary parallels, but also by the geographical and chronological closeness of the rule of both saints. However, there is an important difference between Jovan Vladimir and Simeon concerning the way in which they achieved their sainthood: the latter cannot be characterized as a ruler martyr; Simeon was a military-type saint consciously fighting against domestic and foreign enemies. Thus, his sainthood was not achieved through the direct sacrifice of his own life for his people restraining from using violence. Simeon's successful political reign was eventually fulfilled by another kind of renunciation or sacrifice, the choice of the ‚angelic‘ life of a monk fully dedicated to the ‚heavenly‘ realities. In this context, Stefan (Simeon) acted as a ‚Good Shepherd‘ in two mutually interconnected ways, both as a righteous and successful ruler and as a pious monk – in both cases, building a bridge between

the ‚earthly‘ and ‚heavenly‘ realms, he proved his loyalty to his vocation(s) and made the right ‚sacrifices‘ for the benefit of his people.

6. Conclusion

Despite local differences, the phenomenon of ruler martyrs was common in the countries on the eastern and northern periphery of Europe that had recently adopted Christianity. In this context, one of the representative ruler martyr cults among the medieval Slavs is the case of prince Jovan Vladimir of Dioclea, who was murdered by his relative Ivan Vladislav, tsar of Bulgaria. The central literary and theological motif of Jovan Vladimir's life and death is the biblical reminiscence taken from the Gospel of John (10,11) about the ‚Good Shepherd‘. On this basis, the entire story about Jovan Vladimir, as presented in the *Chronicle*, can be understood in terms of the Eucharistic image of the Good Shepherd whose blood is »poured out for many«. Like other ruler martyrs, such as princes Boris and Gleb of Kievan Rus', Jovan Vladimir uses his position as a political leader for the kenotic imitation of Christ. Even though Jovan Vladimir was the first Slavic ruler saint in the Western Balkans, his martyrdom, contrary to that of Boris and Gleb, who were subsequently venerated as the protectors of their homeland and the Rurik dynasty, did not evolve into a politically significant cult. Nevertheless, the story about Jovan Vladimir could have exerted some literary influence on the *Life of Simeon* (Stefan Nemanja), written by the Serbian king Stefan Nemanjić (Stefan First-Crowned) – the constitutive text of the Nemanjić dynasty exerting its spiritual reputation.

Since Jovan Vladimir was the first Slavic saint from the territory of the Western Balkans in chronological terms, his cult found its reception in the subsequent medieval and modern Serbian historiography. In this context, a general observation, encompassing various historical periods, can be made: Jovan Vladimir was and still is considered the first Serbian ‚holy king‘, precursor of the saints from the thirteenth and fourteenth centuries belonging to the royal Nemanjić dynasty, particularly Rastko Nemanja (Sava) and Stefan Nemanja (Simeon), and also of Lazar Hrebeljanović from the fourteenth century, who was a different kind of martyred prince, one who was killed in battle against the Islamic invaders. Upon analyzing modern Serbian historiography, three fundamental characteristics emerge: Jovan Vladimir is widely included in various scholarly and semi-scholarly works; however, his rule is mostly regarded as a minor episode of the medieval ‚pre-history‘ before the emergence of the Nemanjić dynasty; the personality of Jovan Vladimir is, additionally, mostly viewed not in terms of martyrdom, but of a political leader enabling the early spread of Christianity and consolidation of local state formations among the Slavs of the Western Balkans; on this basis, Jovan Vladimir's sainthood is considered as a part of ‚heroic‘ events and personalities in the initial periods of the Serbian secular(ized) national history. Thus, within the contemporary historiography, a more holistic approach is needed, emphasizing a

contextualized and transdisciplinary research of the biblically inspired meaning of Jovan Vladimir's martyrdom as provided by the hagiographical character of the original textual material. This also enables to accentuate the fact that the studied saint lived in 'pre-national' times and, consequently, can be regarded as a moral example and common element from the spiritual heritage of various contemporary nations living in the Western Balkans.

References

- Banašević, Niko**. 1971. *Letopis popa Dukljanina i narodna predanja*. Belgrade: Srpska književna zadruka.
- Bojović, Boško**. 1999. *Kraljevstvo i svetost: Politička filozofija srednjeevropske Srbije*. Belgrade: Službeni list SRJ.
- Bošković, Milan**. 2017. Odnosi kneza Jovana Vladimira sa carem Samuilom, Gavrilom Radomir i Jovanom Vladislavom. In: Đorđe Borozan, ed. *1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira*, 253–268. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.
- Čekova, Iliana**. 2016. Knjaz Joan Vladimir i literaturnata tipologija na obrazite na knjazete mučenici. *Crkvene studije* 13:53–72.
- Đekić, Đorđe**. 2017. *U spomen i slavu Svetog Jovana Vladimira*. Vol. 5, *Sveti Jovan Vladimir – od kneza do svetog kralja*. Cetinje: Mitropolija Crnogorsko-Primorska.
- Girard, René**. 1987. *Things Hidden Since the Foundation of the World: Research Undertaken in Collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort*. Stanford: Stanford University Press.
- Golubinskij, Evgenij E.** 1871. *Kratkij očerk istorii pravoslavnyh cerkvev bolgarskoj, serbskoj i rumynskoj ili moldo-valaškoj*. Moscow: Universitetskaja tipografija.
- Hafner, Stanislaus**. 1964. *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*. Munich: Oldenbourg Verlag.
- Ingam, Norman**. 1990. Mučeništvo svetog Jovana Vladimira Dukljanina. *Letopis Matice Srpske* 166:876–896.
- Ingham, Norman W.** 1987. The Martyrdom of Saint John Vladimir of Dioclea. *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 3:199–216.
- Jovović, Ivan**. 2017. Sveti knez Vladimir Dukljanski – milenijumska ličnost. In: Đorđe Borozan, ed. *1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira*, 195–206. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.
- Juhás Georgijevska, Ljiljana, Lazar Mirković, and Milivoje Bašić, eds.** 1988. *Stefan Prvovenčani: Sabrani spisi*. Belgrade: Prosveta.
- Kostić Tmušić, Aleksandra**. 2016. Poetski elementi i struktura Žitija svetog Jovana Vladimira. *Crkvene studije* 13:127–136.
- Krstić, Danica**. 2016. Biblijski motivi u priči o svetom Jovanu Vladimiru u Letopisu popa Dukljanina. *Crkvene studije* 13:113–126.
- Lešny, Jan, ed.** 1988. *Historia Królestwa Słowian czyli Latopis Popa Duklanina*. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malmenvall, Simon**. 2019a. Ruler Martyrs Among Medieval Slavs: Boris and Gleb of Rus' and Jovan Vladimir of Dioclea. *Orientalia Christiana Periodica* 85, no. 2:395–426.
- . 2019b. Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence through Sacrifice in Kievan Rus'. *Konstantinove listy* 12, no. 2:43–58.
- . 2019c. *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2018. Salvation history in Fides et Ratio: Theological (Ecumenical) and Historiographical implications. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:387–400.
- Marinković, Radmila**. 1998. *Svetorodna gospoda srpska. Istraživanja srpske književnosti srednjeg veka*. Belgrade: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Marjanović, Čedomir**. 1925. *Sveti Jovan Vladimir*. Belgrade: Štamparija Sv. Sava.
- . 1929. *Istorija srpske crkve*. Vol. 1. Belgrade: Štamparija Sv. Sava.
- . 2003. *Sveti Jovan Vladimir*. Podgorica: CIP.
- Marjanović-Dušanić, Smilja**. 2006. Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia: Continuity and Change. *Balkanica* 37:69–79.
- Mitić, Kristina**. 2016. Kćer cara tamničara – »tradičit ei filiam suam in uxorem«. *Crkvene studije* 13:137–146.
- Mošin, Vladimir, ed.** 1950. *Ljetopis popa Dukljanina*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Novaković, Stojan**. 1893. *Prvi osnovi slovenske književnosti među balkanskim Slovenima*:

legenda o Vladimiru i Kosari. Belgrade: Državna štamparija Kraljevine Srbije.

- Pavlović, Leontije**. 1964. *Kultovi lica kod Srba i Makedonaca*. Smederevo: Narodni muzej Smederevo.
- Petkoviček, Robert**. 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:33–51.
- Popović, Danica**. 2018. *Riznica spasenja: Kult relikvija i srpskih svetih u srednjevekovnoj Srbiji*. Belgrade: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Pilipović, Radovan**. 2018. *Srpska pravoslavna Crkva i ruska crkvena emigracije (1920–1940)*. Banja Luka: Arhiv Republike Srpske.
- Polyvjannyj, Dmitrij I., and Anatolij A. Turilov**. 2010. Ioann Vladimir. In: *Pravoslavnaja enciklopedija*. Vol. 23. Moscow: Cerkovno-naučnyj centr 'Pravoslavnaja enciklopedija'.
- Puzović, Vladislav**. 2017. *Ruski putevi srpskog bogoslovlja: Školovanje Srba na ruskim duhovnim akademijama (1849–1917)*. Belgrade: Službeni glasnik.
- Radoman, Dragan**. 2018. Jovan Vladimir u udžbenicima za bogoslovije SPC. In: *U spomen i slavu Svetog Jovana Vladimira*. Vol. 6, part 2, *Međunarodni naučni skup Sveti Jovan Vladimir kroz vjekove – istorija i predanje (1016–2016)*, 313–322. Cetinje: Mitropolija Crnogorsko-Primorska.
- Raić, Jovan**. 1794. *Istorija raznyh slavenskih narodov naipače Bolgar, Horvatov, i Serbov*. Vol. 2. Buda: Tipografija Kraljevskoga Univerziteta Ungarskogo.
- Rugarac, Dimitrije**. 1892. *O Sv. Jovanu Vladimiru: Istorično književna crtica*. Zemun: Štamparija Sime Pajića.
- Ružičić, Nikola**. 1893. *Istotrija Srpske Crkve*. Vol. 1. Zagreb: Srpska štamparija.
- Savova, Veneta**. 2018. *Pesni za sv. Joan Vladimir: Izsledovane i izdanie na slovesnata tradicija za sveti Joan Vladimir*. Soňa: Paradigma.
- Simeonova, Liliana**. 2017. A Murder Reconsidered: John Vladimir, John Vladislav and the Byzantine-Bulgarian Conflict. In: Đorđe Borozan, ed. *1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira*, 161–170. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.
- Šišić, Ferdo, ed.** 1928. *Letopis popa Dukljanina*. Belgrade: Zaklada tiskare Narodnih novina.
- Sljepčević, Đoko**. 1962. *Istorija Srpske pravoslavne crkve*. Vol. 1. Munich: Iskra.
- Trajković-Filipović Stefan**. 2013. Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of the Annals of a Priest of Dioclea. *Revue des études Byzantines* 71, no. 1:259–276.
- Vasin, Dejana**. 2018. Stvaranje kulta Crne Gore u prečanskoj političkoj javnosti. In: *U spomen i*

slavu Svetog Jovana Vladimira. Vol. 6, part 2, *Međunarodni naučni skup Sveti Jovan Vladimir kroz vjekove – istorija i predanje (1016–2016)*, 268–300. Cetinje: Mitropolija Crnogorsko-Primorska.

- Wortley, John, ed.** 2010. *John Skylitzes: A Synopsis of Byzantine History 811–1057*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Živković, Tibor, ed.** 2009. *Gesta regum Sclavorum*. Vol. 1, *Prevod i kritičko izdanje*. Vol. 2, *Komentar*. Beograd: Istorijski institut.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 685—696

Besedilo prejeto/Received:04/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 27-1-57(460)Santiago de Compostela)

DOI: 10.34291/BV2020/03/Roszak

© 2020 Roszak et al., CC BY 4.0

Piotr Roszak and Berenika Seryczyńska

A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore or Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago

Romarski blagoslov – očarljiva folklor ali izraz pobožnosti? Teološki uvidi z Jakobove poti (Camino de Santiago)

Abstract: This article focuses on various forms of contemporary pilgrims' blessings on the Camino de Santiago, its theological meaning and impact on pilgrims' perception of their way to Compostela, as well as its changes or transformations resulting from interaction of many cultures on the Camino de Santiago. This analysis is based on empirical research among pilgrims realized in 2019 which also includes interpretation of theological sources from medieval up to contemporary literature. Trying to combine theological with sociological aspects of this liturgical rite of pilgrim blessing on the Camino, the spiritual content and cause of its popularity are presented.

Keywords: pilgrimage, Camino de Santiago, ritual, medieval liturgy, shrine

Povzetek: Članek se osredotoča na različne oblike sodobnih romarskih blagoslovov na Jakobovi poti (*Camino de Santiago*), na njihov teološki pomen in njihov vpliv na okoliščino, kako romarji dojemajo svojo pot do Compostele, prav tako tudi (osebne) spremembe, ki so posledica medsebojnega prepletanja različnih kultur na Jakobovi poti. Analiza temelji na empirični raziskavi romarjev iz leta 2019, ki vključuje tudi interpretacijo teoloških virov od srednjeveške do sodobne literature. V želji, da bi povezali teološke in sociološke vidike liturgičnega obreda romarskega blagoslova na Jakobovi poti, predstavljamo njegovo duhovno vsebino in razloge za njegovo priljubljenost.

Ključne besede: romanje, Jakobova pot (*Camino de Santiago*), obred, srednjeveška liturgija, svetišče

1. Introduction

One of the characteristic rites in which the pilgrims to Santiago de Compostela take part, regardless of their denominational affiliation, is a blessing imparted in many churches along the Camino. It is sometimes conferred at the beginning of a pilgrimage, during it or at the end of the journey. In many liturgical traditions, special rites of pilgrim blessing associated with the handing of attributes (staff, hat, cloak, etc.) or special formulas of Holy Mass have been preserved. For example, *pro iter agentibus* in the Gallican and Mozarabic traditions were to stress the new status of the wanderer (Janini 1987). Traditionally, the pilgrim would go from the doorstep of his own house, go to the parish church where he would make his general confession and then, in the presence of the parish community, the priest would bless him and give him the pilgrim's cloak, sack, hat and staff (Mróz 2018, 61). How have these traditions been transformed today? What role do they play in a spiritual journey? Can the blessing of pilgrims be regarded as a folklore phenomenon on the Camino de Santiago? Can it be compared to other rites, such as the Celtic ritual of Queimada?¹

2. The origin and types of pilgrim blessing

The pilgrim blessing makes the people who start the Camino feel like true pilgrims. The practice of setting off on the journey is present in many cultures and religions. They are united by the human intention of seeking truth, by abandoning their habits and opening oneself to new experience, which is an expression of the universal desire to search for the sacred (Skralovnik, 2017, 279; Oviedo 2019).

2.1 General theological meaning of blessing

Etymologically, the term blessing derives from the Latin *benedicere*, which was coined from the combination of two words, *bene* and *dicere* denoting ,speak well'. It can be understood as saying good words, wishing good things to someone or talking about somebody in a positive way, praising someone and thanking for the received good (Durak 1995, 21–22). The meaning of blessing changes when it is pronounced by God towards humans, in this case, to bless means to create and dispense (*dispensation*) the good, not only recognize it as when a man is blessing God or someone else. As Gregory the Great observed, the blessing consists in *collatio* (gathering) of goods and its *multiplicatio* (multiplication), that is the explication of God's blessing the world after creation according to Genesis 1.

Generally, what fundamentally makes the rite of blessing different from other traditional rituals or rites is the invocation to God, whose power and blessing we want to receive. The contemporary liturgical rite of blessing in Christian tradition usually consists of the following elements, introductory rites, proclamation of God's word, prayer of blessing consisting of praising God's goodness and begging for His help and solemn Trinitarian blessing ending with the sign of the cross. The

¹ Queimada is a ritual to ward off evil spirits.

minister of the blessing can be a bishop, priest, deacon, acolyte or a lay person by virtue of taking part in the universal priesthood of Christ.

The symbolism of the ritual of blessing is expressed in four dimensions, recalling (the power of the sign, through the power of Christ's salvific work), announcing (action sanctifying the grace of God), committing (to the Christian life) and announcing (the heavenly liturgy) (Sinka 1994, 74). Moreover, the symbolism of the ritual of solemn blessing links the sign of the cross with grace and redemption and eternal life and constitutes a bridge between the sacred and profane spheres (Roszak 2015, 221; Horvat 2017).

2.2 Biblical meaning of blessing

In the Old Testament, the blessing (*berakhah*) was understood as the possibility of praising (*Shalom*). In the Book of Genesis, God creates man and then blesses him (Gen 1,28) (Globokar 2018, 357). In this sense, the blessing of God essentially leads to the growth of both man and all that belongs to him, his possessions and property (Deut 28,1-13). In the Old Testament, the Patriarchs enjoyed the special blessing of God (Ex 17,7; 26,3). However, since the Jews received from God clearly defined norms of behavior in the form of the Law, they also were given a choice between the obedience related to God's blessing and disobedience which resulted in His curse (Deut 11,26-29). Later, God's blessing was more closely linked to the priest. Aaron's blessing, »The Lord bless you and keep you; the Lord make his face shine on you and be gracious to you; the Lord turn his face toward you and give you peace« (Num 6,24-26). Such a formula of blessing which is both praise and thanksgiving to God is present in many psalms. Thus it can be said that in the Old Testament, the concept of blessing has evolved from a simple relationship of mysterious powers which give strength to the development of good to the experience of spiritual closeness of God and man who uses God's blessing in the ordinary activities of his life and as a result his life becomes also his answer through glory and thanksgiving to God (Durak 1995, 24; Platovnjak 2019, 675–276).

Among the sacramentals established by the Church for the sanctification of certain stages and circumstances of Christian life, as well as the use of things indispensable for people, blessings are considered to be the most important. According to the Catechism of the Catholic Church, »every blessing praises God and prays for his gifts. In Christ, Christians are blessed by God the Father »with every spiritual blessing« (Eph 1,3). This is why the Church imparts blessings by invoking the name of Jesus, usually while making the holy sign of the cross of Christ«. The blessing of a Christian is always a participation in the blessing of God Himself, who is the source and beginning of all blessing (Konecki 1997, 16). By their very nature, blessings demand active participation of the faithful.

2.3 Historical development, medieval marks

It should be noted that the theme of the blessing of pilgrims has not been comprehensively analyzed, although there are separate studies including pilgrims (Tur-

ner 1978; Moulin-Stožek 2019). It is worth mentioning two significant authors who focused on this subject.

The first one, Derek A. Rivard, indicates the double aim of blessing, sanctifying the pilgrims and separating them from the rest of society (Rivard 2001, 365–398). In this context, he defines the rite of blessing as the one which formally leads a person from the reality of the profane to the sacred (Roszak 2019). In the Middle Ages, formal crossing of social and religious boundaries was not simple and straightforward, but required an intermediate stage (border state), a rite of passage (Van Gennep 2019), the characteristics of which Derek A. Rivard observed in the blessing of pilgrims (2001, 365–398).

On the other side, Adeline Rucquoi describes the rite of farewell, which in the Middle Ages was linked to the writing of a will by a person deciding to make a pilgrimage to Santiago (Rucquoi 2018, 99). She analyzed the historical and theological meaning of the basic insignia of the pilgrim, a sack (symbol of faith) and a staff which protects against dogs and wolves. Other elements of the outfit such as, a hat (symbol of patience) and a cloak are important but not crucial. Interestingly, although the first formulas of the Holy Mass and the blessings of pilgrims originate from the eighth century, the accompanying ritual of blessing the traveler's outfit appears as late as in the nineteenth century (Rivard 2001). The rite, therefore, evolved from the *benedictio peregrinorum* to *benedictio perarum et baculorum* (1252) (Rucquoi 2018, 101). This was probably influenced by the Crusaders' expeditions and by the efforts of the Church to awake the piety of lay people by giving special status to secular activities with certain spiritual functions. In this aspect, the emphasis on the importance of the pilgrim's clothes would correspond to the presentation of the knight's war attributes.

In the first centuries of Christianity the blessings were closely related to the sphere of the sacred, however, in the Middle Ages they also included the sphere of public life. The *Rituale Romanum* includes the formula of blessing of the king and queen, emperor and empress, the blessing of the knight and the blade of his sword and spear, the blessing of public penitents, pilgrims and crusaders. During the plague and famine, a rite of blessing was performed against rats, mice, locusts and harmful bugs. During the disaster, blessing was imparted to protect people against fire, wind, earthquake and flood.

In the Middle Ages, the pilgrim blessing usually looked as follows, a man in the church received a travel sack and a staff – the main attributes of the pilgrim. At the same time, he received a blessing, which had previously been used in the Roman and Old Spanish rituals for those who set off on the journey, such as travelers and sailors (*Ordo ad servicium peregrinorum faciendum* in Puszcz 2019, 125). Then he, kneeling in front of the altar, listened to seven penitential psalms, litanies and prayers from *Oratio pro iter agentibus*. Among the liturgical collections there are rituals which offer a blessing of the clothes, sack and pilgrim's staff. Some of these texts, in addition to enumerating the pilgrims' heavenly guardians, which allows us to specify somewhat the directions of his piety (Our Lady, Rafael – Tobias' guide

– and Saint Julian, who was previously a custodian) sometimes help to determine which aims, at a given time and place, were considered fundamental (Labande 1958, 159–169).

In confirmation of the above statements in the fourteenth century special ceremony was organized for the inhabitants of Lucca in Italy who wanted to go on a pilgrimage, which allowed the authorities to control those who left the community. The additional customs described by Rucquoi include, for example, the tradition of receiving an onion, ‘a symbol of poverty and fatigue’ by pilgrims in Aurillac, where they were led from the Saint-Géraud monastery church to the parish of Notre-Dame, whereas in Broué, near Dreux, the pilgrims were accompanied by a procession to the ‘pilgrims’ cross’ on the way to Chartres (Rucquoi 2018, 102).

2.4 Solemn Blessing – a cultural aspect of laying on of hands

The act of blessing of the faithful liturgically expressed by the gesture of drawing the cross together with the formula uttered »May God bless you, Father, Son and Holy Spirit, go in the peace of Christ« is in accordance with the symbolism of sacred signs, which make human sanctification a reality (Sinka 1994, 73–74). In the context of signs and gestures, the imposition of hands is associated with the posture of an ‘orant’, which is one of the most common motifs in the early Christian art, in catacomb painting, on sarcophagus reliefs, in monetary art, on tombstones (a standing figure with arms extended upwards and head turned towards the sky). This is a very old prayer posture, linked to the ‘accepting’ arrangement of hands, the hands with their palms directed upwards are ‘receiving’, whereas the palms downwards suggest the gesture of ‘transmission of power’. This arrangement of hands is described in various contexts, from blessings (*manus iniectio* – the epicletic gesture of imposing hands) to the gestures described as ‘batton’ gesture, emphasizing the content of the speech and accompanying, for example, a political speech. The principle which is obeyed is that the palm of the hand upwards ‘receives’, and downwards – ‘transmits or gives’, which is associated with the interpretation of the real intentions of the speaker. In various religions there are also numerous examples of such approach to the position of hands (Szybowska 2008, 63).

3. Pilgrim blessing before, during and after a pilgrimage to Compostela

3.1 Pilgrim blessing before setting off on a pilgrimage

Elements which combine the blessing of pilgrims before, during and after a pilgrimage is a situation in which a person staying in a certain place gives the person who sets off on a journey, continues it or returns from it a good word, accompanied by various gestures (Masłowska 2016, 232). This good word fulfilling the role of a spell, accompanied by gestures, functions in different religious and cultural traditions as a farewell scenario, in which one person transfers to the other the

energy according to Langacker's concept of energy chain (Langacker 2009, 473). The original scenario of this type of behavior was to say goodbye to someone setting out for a dangerous journey, war or hunting. Saying good-bye to him with a good word, a kiss and a sign of the cross was always aimed at providing the person with a safe passage and return, so that he would get out of the trouble which he may encounter (Długosz-Kurczabowa 2005, 62; Petkovšek 2018).

Often in the blessing prayers there are also symbols based on the Bible. Whereas the most popular medieval formula of pilgrim blessing on the Camino de Santiago used today in Roncesvalles refers to the figure of Abraham and is a direct address to God. This blessing consists of two parts, the first is the invocation of God, and the second is the existential references to the pilgrimage experience (Codd 2008, 20).

Although many of the contemporary popular formulas of blessing refer to God, nevertheless some are addressed directly to the pilgrims, explaining them the significance of their journey. Modern formulas are directed alternately to God, St. James and the pilgrims themselves. It seems to be a reflection of modern humanism demanding a personal and extensive explanation.

3.2 Pilgrim Blessing during the pilgrimage

On the Camino, the blessing of the pilgrim is very common. Practically, in every small town where there is a church or chapel and the Holy Mass is celebrated for the pilgrims, usually at the very end of it the priest gives a solemn blessing. Pilgrims, not necessarily practicing Christians, are frequently so impressed with it that they simply say, »Just now I do feel like a real pilgrim«.

Blessing as a liturgical action is not a private act of worship but an event of the ecclesial community. Expressed through signs and visible gestures, it manifests what is happening on the spiritual level, and its aim is to sanctify man and worship God, the giver of all good (Konecki 1997, 13). It is worthy to mention some of these gestures.

Among the gestures associated with the ritual of blessing of pilgrims, observed by the authors of this study as part of their personal experience of walking along the Camino de Santiago, we can distinguish the sprinkling of holy water on the pilgrims standing around the altar who participate in the ritual of blessing given by Fr. Blasa in the church of Santa Maria la Blanca de Fuenterroble de Salvatierra. In the church of Virgen de Santa María del Camino, the pilgrims hold hands during the blessing, then approach the priest and put their hands on each one of them, which was also practised by Fr Tomasz Homa SJ in Villamayor de Monjardin. In the church in Alto do Cebreiro. Rite of blessing is preceded by the embrace of each participant by the Blessing Fr Fray Paco Castro OFM and in the church of Santiago y San Juan Bautista de Madrid, the pilgrims come to the altar and bow their heads, followed by the rite of blessing.

3.3 The Blessing of Pilgrims who visit the Shrine of St. James the Apostle

Pilgrims coming to Santiago often express their concerns about the imminent return to everyday life. Masses are celebrated in Santiago in the national languages, where pilgrims are invited to participate in additional rituals. An interesting example of the modern blessing of pilgrims is the formula created in 2014 at Monte do Gozo for Polish pilgrims visiting the shrine of St. James the Apostle in Santiago.

The blessing at the end of the way is fundamentally different from that given before and during the pilgrimage. It is directly linked to the achievement of the goal of the pilgrimage, in which the pilgrims who, especially during the Holy Year of James, visit the tomb of St James in the Cathedral of Santiago de Compostela, take part in Mass or celebrate a private prayer, go to the sacrament of Confession (which can take place 15 days before arrival at the Shrine) and receive Holy Communion or receive a plenary indulgence (Mróz 2010, 223). The rite of blessing is therefore directly related to their experience of purifying their souls of sins, their return to their daily duties and the process of implanting the fruits of the pilgrimage when they return to their homes. The blessing at the end of the pilgrimage is a thanksgiving of Divine Providence for all the graces granted during the pilgrimage, for the happy return, as well as for asking for the permanence of the fruits of the pilgrimage (Krzyżak 2014, 96).

4. Pilgrim Blessing as a form of initiation

Victor Turner noticed a similarity in the structure of the rites of passage and pilgrimage in the mid-1970s. Unfortunately, he based his work on theoretical sociological studies, not on empirical studies of pilgrims (Bowman 1985, 5). According to Turner, the features of the transitory rites manifested in pilgrimage are, temporary liberation from the mundane, nominally binding structure; freedom from the burden of stress, fear and guilt; movement from the mundane center to the sacred periphery; homogenization of status, simplicity of dress and behavior; reflection on the meaning of basic religious and cultural values; ritual introduction into the fraternal-sister community of pilgrims (Turner and Turner 1978, 3; 34). What Rene Gothóni points out, however, is that the similarities noted by Turner do not automatically make the pilgrimage of the rite of passage a pilgrimage (Gothóni 1993, 103). While the Rite of Passage aims to change a person's social status, the function of the pilgrimage is to facilitate detachment from mundane concerns and unity between the pilgrim and God. The Rite of Passage has the character of an irreversible passage, while the pilgrimage also involves a process of return. Moreover, the pilgrimage is neither inevitable nor obligatory, while the rites of the passage are connected with the natural cycle of life, including the transition from childhood to adulthood.

However, if pilgrimages can be described as a form of ritual, the blessing of pilgrims in this ritual fulfills the role of the rite of passage. The blessing rituals of pil-

grims differed in various regions with external signs, e.g. in some regions of contemporary Europe pilgrims used to put on a black robe with red crosses and removed shoes (Holub 2016, 99), also for poorer pilgrims parish churches were the place of presenting them with the attributes of a pilgrim, whereas wealthy people received them in private or convent chapels. The ritual of blessing conducted by a priest was celebrated according to the liturgical ceremony of the Catholic Church – »the sign of the cross, profession of faith, reading the Scriptures referring to the pilgrimage, blessing and sprinkling with holy water« (Sinka 1994, 196).

It is interesting that in all forms of rites of passage a characteristic feature is the change (taking away and giving) of a given person. They are frequently used to mark breakthrough periods in human life, related to the transition from one stage of life to another, approaching a certain age or joining a social group. The rituals celebrated on the occasion of physical changes of place, crossing the border, moving, traveling (the sacred journey – pilgrimage, in particular) can also bear some features of rites of passage (Turner 1974, 197)

Referring to the theory of ritual codes, verbal, actional, subjective, personal, temporal, location-related and musical developed by Nikita I. Tolstoy (Tolstoj 1992), the rite of the blessing of pilgrims contains many of these elements which form a coherent image of the rite. American ethnologist Edward Twitchell Hall observes that what really constitutes human identity, no matter where a person was born, is their culture, a comprehensive communication framework, words, actions, poses, gestures, tone and timbre of voice, facial expression, treatment of time and space and material objects, the way a man works, plays, loves, defends himself. All these elements and many others create certain communication systems equipped with meaning understood only by those who know the historical, social and cultural context of behavior (Szybowska 2008, 59).

In the rite of blessing of pilgrims, the pastoral dimension is emphasized because pilgrimages stimulate the faithful to conversion and to deepening of Christian life (Tułodziecki 2018). The rite of blessing strengthens pilgrims in pursuing the pilgrimage (Durak 1995, 28).

5. What the pilgrims say about the rite of blessing – as shown by interviews

During the two-month research internship at the Centro Europeo de Peregrinación Juan Pablo II, Monte do Gozo, Santiago de Compostela, Spain (24.07.2019 – 23.09.2019), in-depth interviews (n=50) were conducted with pilgrims according to qualitative research methodology.

The possibility of carrying out interviews at the place where the pilgrims ended their way was an opportunity to get fresh information about their current experience of the pilgrim's blessing in connection with the Camino de Santiago pilgrimage. There were 22 interviews with women and 28 interviews with men. Most of

them walked Camino for the first time, but some for the second, third or even fourth time. Among the respondents there were representatives of diocesan clergy, consecrated persons, volunteers, high school graduates, students, pensioners, artists, people in other professions and the unemployed. All survey participants gave their consent and the data obtained are in accordance with the ethical standards of the institutional and national research commission and the Helsinki Declaration of 1964 as amended or comparable ethical standards.

Many of the pilgrims surveyed pointed out that thanks to the blessing received, the pilgrim did not feel alone during the journey, that they felt the presence of God, which gave them strength to overcome difficulties and confidence that they could count on God's help. One of the respondents recalls the situation when she got lost during Camino. Then she turned to God: »you gave me a blessing, you sent me here, then help me now«. The blessing also gave the pilgrims joy, sense of happiness and peace of heart. Thanks to the blessing they also felt unity with other pilgrims and with the community of the Church. One of the pilgrims even said that the blessing ,empowered him'. The pilgrims who walked in the company of a priest pointed out that it was important for them both to attend Mass every day and the blessing given by the priest. Among the pilgrims there were also those who, walking in a group of several people along the way, blessed each other and expressed the belief that the road without the blessing would not be the same and would be of lesser value. The woman who walked with her husband also told about the fact that during Camino they blessed each other every morning, they prayed morning prayers and crossed each other's forehead. Among the statements there were also those that when the pilgrims were afraid of something like bed bugs in the place of accommodation, they believed that prayer and blessing could keep them from this danger.

Among the interventions, there was also the focus on the blessing of things along the way, e.g. the poisonous boots or the heavy backpack, which gave respite and comfort. One of the people said that she experienced the blessing of people greeting the pilgrims on the way, which made her feel like she was in first Holy Communion. However, the rituals of the pilgrim's blessing combined with the washing of her legs that she experienced in the Albergue also made her feel more distinctly valuable and proud to be a pilgrim.

One of the people interviewed told about her experience of receiving a blessing before Camino from the prayer community to which she belongs. She was blessed by the priest who looked after the community and then all the members of the community. This blessing was a confirmation for her that the decision to go to Camino was right, that the decision was not influenced by her own whim but by God's inspiration, so she could feel safe and that God would take care of her on the way. The pilgrim's blessing, she experienced along the way gave her a sense of empowerment, and the blessing in Santiago was a confirmation of God's guidance and care. Another 18-year-old pilgrim asked for his mother's blessing before going to Camino from Poland. He recalled with emotion, »We went under the image of Jesus and Our Lady, knelt down and prayed together and Mom bles-

sed me on the road. It was incredibly important«! The custom of giving a blessing to the road by his parents came from his family home. His parents often made a cross on his forehead with words of blessing in the sense of a good wish for the road. During Camino he discovered the deeper meaning of this custom. He experienced the work of Divine Providence and care and openness to God's presence.

Another person mentioned that before Camino, she went to confession and then also received a blessing on the way,

»I have to say that the last one now is the fourth Camino /.../ no one has quarrelled on this Camino with anyone, no one has complained, which is also phenomenal - no one has complained once. Although it is not difficult on the route during these hardships. We sang during the tour, we prayed, it was just such joy during the journey. /.../ Maybe it was a blessing that made this Camino so light this year.«

One of the young pilgrims talked about an overnight stay at the Albergue in Guemes, where the experience of common prayer, Holy Mass with pilgrims' blessing, changed his attitude to pilgrimage. During the blessing he felt that the priest blessed him personally. The change concerned the experience of the pilgrimage, not that »I have to experience it myself, to enter somewhere, to immerse myself in my thoughts, in prayer«, just to spend this road as it shapes itself and accept what it gives, that if I meet this man here, it is worth spending these moments with him. Here of another, well, it is worth spending those moments with him. And so, it was.

Several pilgrims have described the role of the final blessing in Santiago as giving the opportunity to continue the Camino after returning home and in their daily lives, so that the Camino fruit will remain lasting in their daily lives. One person even said that her Camino is not finished until she receives this final blessing in Santiago, which will be like a seal in the sense 'let it happen'.

6. Conclusion

The results of the research prove that the rituals of pilgrims' blessing have a deep connection with their experience of the Camino de Santiago wandering. The rite of blessing introduces the pilgrims to the sense of the sacrum experienced during the ordinary activities of the pilgrimage, but understood through the prism of spiritual life, often also referred to by them as the action of God (Platovnjak 2017).

The blessing of objects related to the pilgrimage is also associated with giving them new meanings, usually related to the nature of defending themselves from the hardships and dangers of the way they have undertaken. This experience leads the pilgrims from the economic and technological field to the spiritual experience of reality (Seryczyńska 2019, 179; Delicata 2018).

Rituals of blessing during the Camino are usually connected with the sense of community of pilgrims which expresses the ecclesial nature of the blessing and

gives strength and protection in the subsequent stages of the journey. The rites of blessing in Santiago, on the other hand, seal the experience of pilgrimage when the goal of the pilgrimage is reached and strengthen the pilgrims during the time of returning to daily life. It is worth emphasizing the link between the final blessing of the pilgrims in Santiago and the theological symbolism of the blessing rituals associated with the experience of redemption and eternal life.

Thus, the liturgical blessing rites still play a significant role in the spiritual and religious experience of the pilgrims going to Compostela. Despite the fact that, according to research, many pilgrims declare their often far from religious motivations for undertaking a pilgrimage (Roszak 2020), nevertheless for many of them this is a link to the former (medieval) community of religious pilgrims and expression of their implicit religiosity.

References

- Bowman, Glenn.** 1985. Anthropology of Pilgrimage. In: Makhan Jha, ed. *Dimensions of Pilgrimage: An Anthropological Appraisal*, 1–9. New Delhi: Inter-India Publications.
- Codd, Kevin A.** 2008. *To the Field of Stars: A Pilgrim's Journey to Santiago De Compostela*. Cambridge: William B. Eedmans.
- Delicata, Nadia.** 2018. Homo technologicus and the Recovery of a Universal Ethic: Maximus the Confessor and Romano Guardini. *Scientia et Fides* 6, no. 2:33–53. <https://doi.org/10.12775/SetF.2018.020>
- Długosz-Kurczabowa, Krystyna.** 2005. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Durak, Adam.** 1995. Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw. *Seminare* 11:21–36.
- Genep, Arnold van.** 2019. *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentriem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:349–364.
- Gothóni, René.** 1993. Pilgrimage = Transformation Journey. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 15:101–115.
- Hołub, Jacek Marian.** 2016. Pielgrzymowanie jako rytuał na przykładzie Camino de Santiago wczoraj i dziś. In: Piotr Roszak and Franciszek Mróz, eds. *Droga do Composteli: przeszłość i teraźniejszość*, 97–108. Cracow: Wydawnictwo Czujajmy.
- Horvat, Saša.** 2017. Heideggerov posljednji Bog. *Bogoslovska smotra* 87, no. 4:745–766.
- Janini, José.** 1987. Influjos visigóticos en ‚Misas de Viajeros‘ del siglo VIII. *Hispana sacra* 39:15–24.
- Konecki, Krzysztof.** 1997. Sprawowanie błogosławieństw wydarzeniem kościelnym. *Seminare: Poszukiwania naukowe* 13:13–22.
- Krzyżak, Lesław.** 2014. Pielgrzymki w dokumentach i liturgii Kościoła. *Teologia i człowiek* 28:117–133. <https://org/10.12775/TiCz.2014.061>
- Labande, Edmond René.** 1958. Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècles. *Cahiers de Civilisation Médiévale* 1, no. 2:159–169.
- Langacker, Ronald W.** 2009. *Gramatyka ko-gnitywna*. Kraków: Universitas.
- Masłowska, Ewa.** 2016. Dobre słowo jako tekst magiczny: Życzenie – pozdrowienie – błogosławieństwo. *Język a Kultura* 26:231–243. <https://doi.org/10.19195/1232-9657.26.19>
- Moulin-Stożek, Daniel.** 2019. Pilgrims' play on the Santiago Way. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7, no. 5:24–32. <https://doi.org/10.21427/ZFQ1-XQ84>
- Mróz, Franciszek.** 2010. Wizyta Metropolity Santiago de Compostela, arcybiskupa Juliana Barrio Barrio w Polsce. In: Antoni Jackowski, Franciszek Mróz and Iwona Hodorowicz, eds. *Kult św. Jakuba Apostoła na szlakach pielgrzymkowych do Santiago de Compostela*, 223–229. Kraków: Wydawnictwo Czujajmy.
- . 2018. Polscy rycerze i pielgrzymi w drodze do Composteli – przetrzeźni, sacrum, czas. In: Łukasz Stefaniak, ed. *Rycerze i pielgrzymi*, 55–78. Warszawa: Konfraternia Świętego Apostoła Jakuba Starszego.
- Oviedo, Lluís.** 2019. Meaning and Religion: Exploring Mutual Implications. *Scientia et Fides* 1:25–46. <https://doi.org/10.12775/SetF.2019.002>
- Petkovič, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:33–51.

- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:337–344.
- —. 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:669–682.
- Puszcz, Teodor.** 2019. Liturgische Texte zu Ehren der Heiligen drei Könige. *Roczniki Teologiczne* 66, no. 8:125–138. <https://doi.org/10.18290/rt.2019.66.8-9>
- Rivard, Derek A.** 2001. »Pro Iter Agengibus«: the ritual blessing of pilgrims and their insignia in a pontifical of southern Italy. *Journal of Medieval History* 27:365–398. [https://doi.org/10.1016/S0304-4181\(01\)00016-1](https://doi.org/10.1016/S0304-4181(01)00016-1)
- Rozsak, Piotr.** 2015. Camino de Santiago i devotio post-moderna: W poszukiwaniu tożsamości pielgrzyma w dobie ponowoczesnej bezdomności. In: Piotr Rozsak and Waldemar Rozynekowski, eds. *Camino Polaco: Teologia-sztuka-historia-teraźniejszość*. Vol. 2, 219–238. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- —. 2019. Sacred and Space in Post-Secular Pilgrimage: The Camino de Santiago and Relational Model of the Sacred. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7, no. 5:33–40. <https://doi.org/10.21427/v5r3-j416>
- —. 2020. Mute Sacrum: Faith and Its Relation to Heritage on Camino de Santiago. *Religions* 11, no. 2:87–100. <https://doi.org/10.3390/rel11020070>
- Rucquoi, Adeline.** 2018. *Mille fois à Compostelle: pèlerins du moyen âge*. Paris: Les Belles Lettres.
- Seryczyńska, Berenika.** 2019. Dialog międzykulturowy w kontekście Camino de Santiago. In: Piotr Rozsak and Waldemar Rozynekowski, eds. *Camino Polaco: Teologia-Sztuka-Historia-Teraźniejszość*. Vol. 4, 167–180. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Sinka, Tarsycjusz.** 1994. *Zarys liturgii*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Skralovnik, Samo.** 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, no. 2:273–284.
- Szybowska, Antonina.** 2008. Ewolucja gestów: O sposobach badania „kinetyki człowieka” – propozycja metodologiczna. *Teksty z Ulicy Zeszyt memetyczny* 12:55–65.
- Tolstoj, Nikita.** 1992. Język a kultura: niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki. *Etnolingwistyka* 5:15–25.
- Tułodziecki, Tomasz.** 2018. »Nasza ojczyzna jest w niebie«: Wykład św. Pawła na temat rzeczy ostatecznych w Liście do Filipian (Flp 3,1–4,1). *Biblica et Patristica Thoruniensia* 11, no. 1:101–127. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2018.005>
- Turner, Victor.** 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor, and Edith Turner.** 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

IN MEMORIAM

Prof. dr. Eberhard Schockenhoff (1953–2020)

V soboto, 18. julija 2020, je za posledicami nesrečnega padca v svojem domu umrl 67-letni nemški moralni teolog Eberhard Schockenhoff. Bil je eden od najbolj prodornih in plodovitih katoliških mislecev zadnjega obdobja. Njegov obsežen opus je občudovanja vreden. Številne knjige so prevedene v tuje jezike. V slovenščino je bilo leta 2013 prevedeno njegovo standardno delo *Etika življenja*. Spomladi 2014 je obiskal Slovenijo, predaval na Medicinski in Teološki fakulteti UL ter imel predstavitev knjige v knjigarni Mohorjeve družbe v Ljubljani.

Rojen je bil leta 1953 v Stuttgartu, moralno teologijo je študiral v Tübingenu in Rimu in kot profesor deloval najprej v Regensburgu, nato pa od leta 1994 do svoje smrti v Freiburgu. Njegov glas je odmeval tudi izven cerkvenega okolja – širši javnosti je bil tako poznan kot strokovnjak na področju bioetike in odličen govornik, ki je pogosto zastopal katoliška stališča v javnih razpravah. Od leta 2001 do 2016 je bil član nemškega Sveta za etiko, od leta 2008 do 2012 tudi namestnik predsednika. Bil je eden od ključnih mislecev, ki so usmerjali nemško zakonodajo na področju biomedicine.

Njegova bibliografija obsega praktično vsa področja moralne teologije, njegova dela pa so postala študijski priročniki v številnih državah. Dela prvega obdobja so posvečena predvsem področju naravnega moralnega zakona, vesti in kreposti. Že v teh zgodnjih delih se je pokazala njegova velika sposobnost analize zgodovinskega razvoja določene tematike: iz zgodovinskega pregleda je Schockenhoff običajno izluščil bistvene prvine katoliškega izročila in jih nato v interdisciplinarnem dialogu soočil s sodobnimi spoznanji drugih ved (npr. psihologije, sociologije, politologije). V zaključku je predstavil svojo sintezo določene teme in nakažal konkretno aplikacijo v življenju posameznika, Cerkve in celotne družbe. V skladu s tradicijo Tomaža Akvinskega je bil prepričan, da je mogoče z razumskim dialogom priti do spoznanja obče moralne resnice ter da si vera in razum na moralnem področju ne nasprotujeta. Zato si je vedno prizadeval, da bi katoliški pogled na sodobna moralna vprašanja predstavil tako jasno in prepričljivo, da bi ga lahko razumeli in sprejeli tudi drugače verujoči in neverujoči. Ta njegova dialoška odprtost pa nikakor ni šla na račun specifične katoliške identitete, saj se je pri zadnji utemeljitvi moralnega nauka opiral na Jezusov govor na gori – ki po njegovem prepričanju oznanja univerzalno dostojanstvo vsake človeške osebe in enakopravnost vseh ljudi. Eno od njegovih zadnjih del je posvečeno prav temu govoru.

Zadnja knjiga, ki je izšla leta 2018, je 750 strani dolga razprava o etiki miru v globalnem svetu. Bralec se ne more načuditi vsem navedenim in predelanim virom ter enkratni sintezi zgodovine razmišljanja o pravični vojni in pravičnem miru. Knjiga se zaključuje s konkretnimi napotki za politično delovanje, ki naj zagotavlja globalno pravičnost in s tem tudi svetovni mir. Snovanje knjige o spolni etiki, ki se je je lotil v zadnjem času, je prekinila njegova prezgodnja smrt. Schockenhoff je sicer že napisal delo o statusu ločenih in ponovno poročenih v cerkvi in že pred leti zagovarjal rešitev, ki jo je podal papež Frančišek v posinodalni apostolski spodbudi Radost ljubezni. Spodbujen s pedofilskimi škandali v Cerkvi ter vedno večjim prepadom med učenjem Cerkve in življenjem vernikov na spolnem področju je skušal Schockenhoff s svojim delom razviti katoliško spolno moralo, ki bi ustrezala sodobnemu času. Bil je aktiven član v forumu za obnovo spolne in družinske morale v sinodalnem procesu nemške katoliške Cerkve. Predsednik nemške škofovske konference Georg Bätzing je v odzivu na Schockenhoffovo smrt izpostavil njegovo vizionarsko moč pri teološkem raziskovanju, njegovo sposobnost govora in občudovanja vredno analitično jasnost.

Eberhard Schockenhoff je eden od najbolj izrazitih in plodovitih moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu, ki je v marsičem načrtoval tudi nadaljnji razvoj te discipline. Njegova dialoška drža, ki povezuje bogastvo krščanskega izročila in pogum za soočanje s sodobnimi izzivi, je lahko navdih celotni Cerkvi, kako živeti evangeljske ideale v današnjem svetu. Med drugim je zapisal: »Kdor danes ljubi Jezusa in mu želi slediti, ga ne more ljubiti v pričakovanju, da mu bo prizaneseno s težkimi zahtevami in negotovostmi.«

Roman Globokar

Prof. dr. Martin Dimnik (1941–2020)

Znanstveno in cerkveno javnost je dosegla novica, da je 15. novembra leta 2020 preminil Martin Dimnik, slovensko-kanadski duhovnik in mednarodno priznani profesor za srednjeveško zgodovino, med drugim član Uredniškega sveta znanstvene revije *Bogoslovni vestnik*. Martin Dimnik se je uveljavil predvsem kot avtoriteta na področju politične in genealoške zgodovine Kijevske Rusije, najstarejše in skupne vzhodnoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem. Njegove najodmevnejše objave zadevajo poglobljeno interpretacijo pisnih virov, na podlagi katerih je ustvaril izvirne in celovite življenjepise pripadnikov dinastije černigovskih knezov, imenovane po mestu Černigov (rus. Чернигов, ukr. Чернігів) na severu današnje osrednje Ukrajine. Černigovski knezi so bili ena od politično najvplivnejših vej širše dinastije Rjurikovičev, ki je vladala nad Kijevsko Rusijo.

Martin Dimnik se je rodil 6. oktobra 1941 v Obrijah pri Ljubljani. Njegov oče je bil častnik jugoslovanske kraljeve vojske; kot žrtev slovenskega državljanskega spopada med drugo svetovno vojno je umrl septembra 1943 pri Malem Osolniku pod Turjakom. Maja 1945 se je mati Zorka, ki je bila po rodu iz Šibenika, z dvema otrokoma in z več sorodniki umaknila na Koroško. Leta 1949 se je družina preselila v Kanado in našla dom najprej v Raymondu in nato v Lethbridgeu v provinci Alberta. Tam je Martin Dimnik leta 1960 končal srednjo šolo, ki so jo vodili člani Kongregacije sv. Bazilija, prepoznavni po usmerjenosti k znanosti in izobraževanju. Naslednje leto je po noviciatu postal član njihove skupnosti – verjetno kot edini Slovenec doslej. Zatem je šolanje nadaljeval na Kolegiju sv. Bazilija Univerze v Torontu, ki ga še danes vodijo člani omenjene kongregacije, tam je leta 1971 magistriral s temo apokrifnih zgodb o Adamu in Evi v stari ruski literaturi. Istega leta ga je kardinal George Flahiff, nadškof v Winnipegu, prav tako član Kongregacije sv. Bazilija, posvetil v duhovnika. Študij je nadaljeval na Univerzi v Oxfordu v Veliki Britaniji, kjer je leta 1976 doktoriral iz slavistike na temo življenja in mučeništva kneza Mihaela Černigovskega (um. 1246). Po vrnitvi v Kanado je več desetletij deloval kot raziskovalec in predavatelj na Papeškem inštitutu za srednjeveške študije Univerze v Torontu; med letoma 1990 in 1996 je bil njegov predsednik, med letoma 2008 in 2014 pa akademski dekan. Predaval je o politični in cerkveni zgodovini Kijevske Rusije, o pokristjanjevanju srednjeveških Slovanov in o zgodovini pravoslavnih Cerkva. Bil je prejemnik več štipendij in priznanj v Kanadi, Veliki Britaniji, Rusiji, Ukrajini in na Hrvaškem in član akademskih združenj v Kanadi, v Združenih državah Amerike in v Veliki Britaniji. Univerza v Torontu ga je leta 2011 imenovala za zaslužnega profesorja. Istega leta je postal tudi dopisni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

Raziskovalno delo Martina Dimnika je bilo bogato in mednarodno priznано. Kot predavatelj je gostoval na številnih univerzah in sodeloval na različnih konferencah. Med drugim je vodil več raziskovalnih odprav na ozemlje nekdanje Kijevske

Rusije, ki so pripomogle k odkritju in obdelavi pisnih in arheoloških virov. Njegove izvirne in pregledne objave zajemajo osem monografij ter več kakor sto člankov in poglavij v znanstvenih revijah in zbornikih. Med njegovimi najbolj prepoznavnimi deli je vredno izpostaviti štiri monografije: *Mikhail, Prince of Chernigov* (1981), *The Dynasty of Chernigov, 1054–1146* (1994), *The Dynasty of Chernigov, 1146–1246* (2003), *Power Politics in Kievan Rus': Vladimir Monomakh and His Dynasty, 1054–1246* (2016). Posebno dragocena je navedena Dimnikova zadnja monografija, izdana štiri leta pred njegovo smrtjo, saj pomeni tako zaokrožitev dotlejšnjih raziskav kakor tudi edinstveno eruditivno študijo o knezu Vladimirju Monomahu in o politično-genealoških razmerah poznega obdobja Kijevske Rusije. Primerno je izpostaviti, da je Martin Dimnik angleško govorečo znanstveno javnost seznanil tudi s slovensko zgodovino, saj je objavil dva znanstvena članka, ki obravnavata Primoža Trubarja in začetke slovenske literature («Gutenberg, Humanism, the Reformation, and the Emergence of the Slovene Literary Language», 1984) oziroma delovanje slovenskih reformatorjev umeščata v evropski kulturni okvir («Primož Trubar and the Mission to the South Slavs», 1988).

Poglobljeno znanje, bogate raziskovalne izkušnje in mednarodni ugled Martina Dimnika, ki ga ni odvrnil od ohranjanja vezi s slovenskim prostorom, se posredno dotikajo tudi začetkov znanstvenega dela avtorja tega zapisa. Dimnikovi nasveti in pohvale, posredovani po nekajmesečnem elektronskem dopisovanju, so dragoceno zaznamovali pisanje avtorjeve magistrske naloge in njegovih prvih znanstvenih besedil. Vsem, ki so poznali Dimnikove dosežke, bo slovensko-kanadski duhovnik in profesor ostal v spominu kot vrhunski zgodovinar, čigar dela bodo še dalje usmerjala preučevalce vzhodnoslovanskega srednjega veka.

Simon Malmenvall

Dejan Pacek

Odnos med državo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji med letoma 1966 in 1991 v luči arhiva republiške verske komisije. Doktorska dizertacija. Mentor: Matjaž Ambrožič. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 390 + VIII str. 2020. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=122246&lang=slv>

V predstavitvi se ne bom zaustavljal pri vsebini doktorske disertacije *Odnos med državo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji med letoma 1966 in 1991 v luči arhiva republiške verske komisije*, ki jo bo predstavil doktorand, ampak pri nekaterih vidikih in dilemah, ki so se porajali pri njenemu nastajanju. Doktorand se je znanstveno-raziskovalno lotil tematike, ki do sedaj še ni bila predmet kritične zgodovinarske obravnave. Poudariti je treba, da mu je že s preliminarnimi raziskavami tematike dokaj natančno uspelo definirati glavne vsebinske sklope doktorske disertacije. Nekatero domnevo in tezo iz dispozicije je moral korigirati, saj mu je poglobljeno raziskovanje arhivskih virov sproti odstiralo tančice delovanja komunističnega režima, katerega sestavni del je bila Verska komisija, v odnosu do katoliške Cerkve. Z relevantno literaturo mu je uspelo tematiko umestiti v jugoslovanski in predvsem v slovenski kontekst odnosov med katoliško Cerkvijo in državo v točno definiranem obdobju 1966–1991. V Cerkvi je bilo zaznamovano s pokoncilsko prenovo, pri Svetem sedežu z iskanjem stikov z »utišano Cerkvijo« in s komunističnimi režimi onkraj železne zavese, v SFRJ pa s postopnim propadanjem režima in nazadnje s prehodom v demokratično družbeno ureditev Republike Slovenije. V Jugoslaviji in predvsem v Sloveniji ne govorimo o klasičnem razmerju med Cerkvijo in državo, ampak o razmerju med Cerkvijo in ZKJ oziroma ZKS, katere izpostava je bila Verska komisija, ki naj bi tovrstne odnose 'uravnavala'. Problematiko je doktorandu uspelo znanstveno obdelati in predstaviti v vsej njeni večplastnosti.

Ob svoji znanstvenoraziskovalni dejavnosti je kandidat naletel na kar nekaj omejitev, kar zadeva obstoj ali pa dostopnost arhivskih virov. Uničenje dela arhivskega gradiva (npr. personalnih map, ki so se hranile v ljubljanski Kresiji) spomladi 1990 je botrovalo pomanjkanju verodostojnih informacij o nekaterih osebnostih (cerkvenih akterjih), ki jih je režim še posebno budno spremljal. Tovrstno gradivo bi lahko še bolj natančno pojasnilo operativno izvedbo nekaterih partijskih idej glede boja proti Cerkvi.

Zaradi nedostopnosti relevantnega arhivskega gradiva v AAV in v arhivu JŠK je bil kandidat prikrajšan tudi za konzultacijo cerkvenih virov, ki bi bolj natančno pojasnili gledanje in ravnanje Svetega sedeža in jugoslovanskih škofov v povezavi s tematiko. Tudi neurejenost župnijskih virov botruje premajhni vključenosti teh

virov v raziskavo in kot posledica tega zmanjšuje vedenje o dogajanju na krajevni mikroravni.

Zavedajoč se omenjenih omejitev, je kandidat ,izpad' omenjenih arhivskih virov v dogovoru z mentorjem želel nadomestiti z ustrezajočo memoarsko literaturo in z morebitnimi intervjuji s še živečimi akterji. Na tej točki je naletel na težavo, saj nekateri povprašani, tako z državne kakor tudi s cerkvene strani, o teh zadevah še danes nočejo govoriti. Intervjuja z nadškofom dr. Antonom Stresom in dr. Markom Kerševanom sta obliž na molk tistih, ki jih še vedno veže partijska zarota molka, pri cerkvenih ljudeh pa slabi občutek, da so nekoč sodelovali z oblastjo oziroma njeno tajno policijo, misleč, da bodo tudi tako naredili kaj dobrega za *modus vivendi* med Cerkvijo in SFRJ oziroma SRS.

Doktorand se je o vseh vprašanih, ki so se mu porajala med raziskavo in ob pisanju, posvetoval z mentorjem, ki mu je dajal usmeritve in napotke ter verificiral interpretacijske sklepe. Dokaj dosledno se je kronološko držal določenega obdobja, v katerega nas disertacija vpelje s solidnim uvodom. Metodološko mu je posrečeno uspelo kombinirati in združevati analitični, sintetični in komparativni pristop. Uspelo mu je napisati berljivo doktorsko disertacijo, ki bo v slovenskem zgodovinopisju nov dobrodošel prispevek. Naj poudarim, da je pri znanstvenoraziskovalnem delu pokazal svoje raziskovalne sposobnosti in avtonomijo ter kompetentnost pri presojanju virov in literature. Iskrene čestitke!

doc. dr. Matjaž Ambrožič

Ervin Budiselić

Aspects of the biblical concept of witness and the specific understanding of the concept in the writings of Luke. Doktorska dizertacija. Mentor: Maksimiljan Matjaž. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2019. 364 + XV str. <https://repositorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=117598&lang=slv>

Ervin Budiselić je v svoji doktorski disertaciji z naslovom *Aspects of the biblical concept of witness and the specific understanding of the concept in the writings of Luke* raziskal pomembne biblične teološke in hermenevtične koncepte pričevanja. Avtor je v lingvistično in semantično analizo vključil vsa relevantna hebrejska in grška biblična besedila. Pri tem pa upošteval tudi širši semitski kontekst Bližnjega vzhoda in helenistične grščine, analiziral je sopomenke in protipomenke terminov *witness* and *witnessing*, osvetlil odtenke izražanja v različnih bibličnih tradicijah in vlogo osebne in ne-osebne (predmetne) pričevanja. Avtorju je uspelo predstaviti razvoj teološke teme pričevanja od najzgodnejših starozaveznih besedil prek mlajših devterokanoničnih tekstov do novozaveznih besedil in pri tem pokazati na spremembe v dojemanju teološke in antropološke perspektive dinamike pričevanja. Disertacija je izvirni znanstveni prispevek na področju biblicistike in ekumenske teologije, saj upošteva najširši skupni biblični kanon besedil, znanstveno kritiko obravnavanih konceptov tako protestantske kakor katoliške tradicije in postavlja suverene sklepe.

izr. prof. dr. Maksimiljan Matjaž

Urška Lampret

Idejno nasprotje in spopad med krščanstvom in komunizmom v času revolucije na Slovenskem. Doktorska dizertacija. Mentor: Vojko Strahovnik. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2020. 243 + IX str. <https://repozitorij.uni-lj.si/Izpis-Gradiva.php?id=116729&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom *Idejno nasprotje in spopad med krščanstvom in komunizmom v času revolucije na Slovenskem*, ki jo je pripravila kandidatka Urška Lampret, pomeni izvirno znanstvenoraziskovalno besedilo, ki se osredotoča na omenjeno nasprotje, pri tem pa o njem poskuša razmisliti v okviru zgodovinskih izkušenj; ob tem si zastavlja tudi vprašanja, ki so povezana s tranzicijsko pravičnostjo, s spravo in z interpretacijo izbranih vidikov tega nasprotja in njihovih zgodovinskih posledic za slovenski prostor v okviru Girardove mimetične teorije.

Disertacijo sestavlja osem poglavij. V uvodnem poglavju avtorica predstavi metodološka izhodišča in oblikuje svoje raziskovalne cilje. Drugo poglavje se ukvarja z idejnim nasprotjem med krščanstvom in komunizmom; pri tem avtorica analizira temeljne postavke krščanske antropologije in izpostavi, da so te postavke, posebno z ozirom na človeško svobodo, na dialoškost in na človeka kot bitje odnosa, v pomembnem nasprotju z izhodišči komunistične misli. V tretjem poglavju avtorica zariše nekatere vidike oziroma odseve tega nasprotja med drugo svetovno vojno in revolucijo na Slovenskem. V okviru tega poglavje doda tudi posamezne zgodbe oziroma zgodovinske izkušnje posameznikov, kajti nato v četrtem poglavju odpre vprašanje dolžnosti upora proti komunizmu kot moralne dolžnosti kristjana. Peto poglavje z naslovom *Cerkev kot moralna avtoriteta in naravni nosilec upora in nasprotovanja proti komunizmu na Slovenskem* analizira, zakaj in v kolikšni meri je lahko katoliška Cerkev pomenila torišče takšnega upora. Šesto poglavje predstavi revolucionarno nasilje, povojni totalitarni sistem in vprašanje ponovne vzpostavitve pravičnosti z elementi tranzicijske pravičnosti. Sedmo poglavje uporabi Girardovo teorijo grešnega kozla kot razlagalnega okvira konflikta med krščanstvom in komunizmom; pri tem vzpostavi uporabnost takšnega razlagalnega okvira, hkrati pa nakaže tudi njegove meje. V sklepnem poglavju povzame ključne ugotovitve.

izr. prof. dr. Vojko Strahovnik

Nina Mikulin

Pomen regulacije jeze v razvoju ženske iniciative. Doktorska dizertacija. Mentor: Katarina Kompan Erzar. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2020. 238 + XII str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=116797&lang=slv>

Kandidatka je inovativno pristopila k pereči problematiki jeze pri mladih ženskah. Že kot študentka in pozneje terapevtka stažistka se je posvečala delu z ženskami, ki imajo težave z zaznavanjem, sprejemanjem in izražanjem jeze, to pa v njih pušča tesnobo, stisko, občutja neprimernosti in predvsem pasivnost ter zmanjšano iniciativnost in proaktivnost.

Ko je razmišljala, kako raziskati pomen jeze v poznem obdobju odraščanja in osamosvajanja, je želela priti do čim globljega uvida v dejansko doživljanje vsake posameznice in njenega soočanja z jezo in z uporabo jeze. Pri tem je seveda nalletela na velik metodološki izziv, saj je imela velika večina mladih žensk, s katerimi se je srečevala skozi začetke svojega terapevtskega dela, velike težave že s samim doživljanjem jeze, kaj šele z njenim izražanjem in regulacijo.

Zato se je odločila, da bo oblikovala delavnice za ženske, ki se soočajo s težavami z jezo, in jih vodila skozi terapevtski proces spoznavanja in regulacije jeze, predvsem pa osvajanja bolj pozitivnega pogleda nase, na svojo iniciativo in tudi na sprejemanje jeze kot odziva, ki v veliki meri omogoča soočanje z izzivi, prepoznavanje neustreznih ravnanj in odnosov in usmerja k bolj funkcionalnim oblikam delovanja.

Vzpostavitev in delo s skupino na delavnicah je potekalo v več fazah in je zahtevalo zelo veliko truda in vztrajnosti, da se je vsaj delno lahko pokazalo: soočanje z jezo in njeno razumevanje ter predvsem sprejemanje sebe skupaj z jezo pomeni izjemno velik izziv, ki prinaša globoke uvide in olajšanje.

Vzporedno z delavnicami pa je izvedla tudi obširno raziskavo, s katero je želela preveriti povezavo med nelagodjem ob občutku jeze, samopodobo, zadovoljstvom v življenju in navezanostjo. Tudi v to raziskavo je vključila mlade ženske na pragu odraslosti.

Prek rezultatov je dobila še dodatno potrditev, da sta prav sprejemanje in obvladovanje jeze ključna dejavnika v razvoju pozitivne samopodobe in zadovoljstva z življenjem, ne glede na stil navezanosti, ki ga je posameznica razvila ob svoji materi.

S temi uvidi se je polje njenega raziskovanja še dodatno razširilo in zahtevalo izdelavo še bolj poglobljenega razumevanja, kaj jeza dejansko kaže in kaj pomeni v samem razvoju. Nekako ji je raziskava omogočila predreti površinsko obravnavanje jeze in zajeti njeno temeljno plat, ki bi jo lahko opisali kot skrajni poskus, razviti svojo iniciativo in stopiti v svet brez strahu in zavrtosti.

Avtorica se je lotila zahtevne in v mnogočem frustrirajoče naloge, ki ji jo kljub težavam uspelo korektno in znanstveno privedi do konca.

izr. prof. dr. Katarina Kompan Erzar

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Vojko Strahovnik
Uredniški svet / Editorial Council	Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakow), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) / Editorial Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar, Miha Šimac
Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc, Jonas Miklavčič in Aljaž Kranjc
Lektoriranje / Language-editing	Domen Krvina
Prevodi / Translations	Simon Malmenvall
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. o. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Janez Vodičar
Izvlečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (WoS) Core collection; the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki v reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- Jan Dominik Bogataj *Kristologija Fortunacijana Oglejskega*
- Matjaž Celarc *Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi (1. del)*
- Matjaž Celarc *Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi (2. del)*
- Tanja Žigon idr. *»Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«*
- Lóránd Ujházi *The Significance of Charity (Caritas) in the Governing, Sanctifying...*
- Emmanuel Orok Duke et al. *The Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Events*
- Ervin Budiselić et al. *Relationship Between the ‚Table‘ and the ‚Altar‘ in the Theology ...*
- Majda Cencič *Pregled zasebnih katoliških šol in pogled nanje na slovenskem ...*
- Jaša Drnovšek *Verski sprevodi pod bičem razsvetljenske satire*
- Ireneusz Celary et al. *Hlond und Slowenen*
- Urška Jeglič *Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih ...*
- Igor Bahovec *Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures*
- Marián Ambrozy et al. *Christianity and Information*
- Meta Košir *Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah ...*
- Nataša Lotrič *Soodvisnost, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v otroštvu ...*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 80

2020 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 80
Leto 2020**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2020

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 715 Jan Dominik Bogataj – Kristologija Fortunacijana Oglejskega: arijanska herezija ali nicejska ortodoksija?**
Fortunatian of Aquileia's Christology: Arian Heresy or Nicene Orthodoxy?
- 733 Matjaž Celarc – Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: Splošni pregled (1. del)**
Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: General Overview (Part 1)
- 751 Matjaž Celarc – Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: Teološki razmislek (2.del)**
Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: Theological Reflection (Part 2)
- 765 Tanja Žigon in Boštjan Udovič – »Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«: prvi val koronavirusa (COVID-19) in versko življenje v Sloveniji – analiza primera**
»The Church Must Remain Close to the People Regardless of the Times«: The First Wave of Coronavirus (COVID-19) and the Religious Life in Slovenia – A Case Study
- 783 Lóránd Ujházi – The Significance of Charity (Caritas) in the Governing, Sanctifying, and Teaching Mission of the Church**
Pomen (karitativne) ljubezni v voditeljskem, posvečevalnem in učiteljskem poslanstvu Cerkve
- 803 Emmanuel Orok Duke and Stella E. Osim – The Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Events**
Ekumenska razsežnost ugandskih mučencev in z njimi povezanih dogodkov
- 815 Ervin Budiselić and Dalibor Kraljik – Relationship Between the ‚Table‘ and the ‚Altar‘ in the Theology and Ecclesial Practice of the Catholic Church and Evangelical Churches**
Razmerje med ‚mizo‘ in ‚oltarjem‘ v teologiji in eklezialni praksi Katoliške Cerkve in evangeličanskih Cerkva
- 833 Majda Cencič – Pregled zasebnih katoliških šol in pogled nanje na slovenskem ozemlju v preteklosti in danes**
A Review of and a View at Catholic Private Schools in the Territory of the Present-Day Slovenia in the Past and Today
- 851 Jaša Drnovšek – Verski sprevodi pod bičem razsvetljenske satire**
Religious Processions under the Whip of Enlightenment Satire
- 863 Ireneusz Celary und Henryk Olszar – Hlond und Slowenen: Mission des päpstlichen Legaten in Ljubljana**
Hlond in Sloveni: poslanstvo papeškega legata v Ljubljani
Hlond and Slovenes: The Mission of the Papal Legate in Ljubljana
- 875 Urška Jeglič – Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji**

Deviations from Islamic Burial Regulations among Muslims in the Republic of Slovenia

887 Igor Bahovec – Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures

Civilizacija, religija in epohalne spremembe kultur

901 Marián Ambrozy, Július Krempaský, Olga A. Kalugina, Zhanna M. Sizova, Julia A. Krokhnina and Michal Valčo – Christianity and Information: Contributions of Stephen Hawking to Physics, Philosophical Ethics, and Theology

Kršćanstvo in informacija: doprinos Stephena Hawkinga na področju fizike, filozofske etike in teologije

915 Meta Košir – Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah in mesto duhovnosti v psihoterapiji

Spirituality and Religiousness in Stressful Situations and the Place of Spirituality in Psychotherapy

927 Nataša Lotrič – Soodvisnost, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v otroštvu pri partnerjih zasvojenih s seksualnostjo

Co-dependency, Childhood Emotional Abuse and Emotional Neglect among Partners of Sex Addicts

NOTICA / NOTICE

941 Dokument o Hitlerjevem mesijanizmu: poročilo iz arhiva (Jože Maček [Miha Šimac, ur.]

IN MEMORIAM

945 Izr. prof. dr. Peter Kvaternik (1950–2020) (**Andrej Šegula**)

NOVA DOKTORICA ZNANOSTI / NEW DOCTOR OF SCIENCE

947 Karmen Pevc, Povezanost med brezposelnostjo mladih odraslih, samopodobo in odnosi v izvorni družini (Barbara Simonič)

CELOLETNO KAZALO (2020) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2020)

SEZNAM RECENZENTOV (2020) / LIST OF PEER-REVIEWERS (2020)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTHORS

SODELAVCI / CONTRIBUTORS**Marián AMBROZY**

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 College of International Business ISM College of International Business ISM
 Duchnovičovo námestie 1, SK – 080 01 Prešov
ambrozy.marian@gmail.com

Igor BAHOVEC

sociologija, dr., doc. Sociology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
igor.bahovec@teof.uni-lj.si

Jan Dominik BOGATAJ

patristična teologija, mag. teol., doktorski študent Patristic Theology, M. A. in Theology, Doctoral Student
 Patristični inštitut Augustinianum Institute for Patristic Studies Augustinianum
 Via degli artisti 41, IT – 00187 Rim
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Ervin BUDIŠELIĆ

Nova zaveza, dr. New Testament, Ph.D.
 Biblijski inštitut v Zagrebu Biblijski inštitut, Zagreb
 Kušlanova 21, HR – 10000 Zagreb
ebudiselic@bizg.hr

Matjaž CELARC

svetopisemski študij in judovstvo, dr., asist. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.celarc@teof.uni-lj.si

Ireneusz CELARY

pastoralna teologija, dr., prof. Practical Theology, Ph.D., Prof.
 Šlezjska univerza v Katowicach, Teološka fakulteta University of Silesia in Katowice, Faculty of Theology
 Jordana 18, PL – 40-043 Katowice
ireneusz.celary@us.edu.pl

Majda CENCIĆ

didaktika, dr., prof. Didactics, Ph.D., Prof.
 Univerza na Primorskem, Pedagoška fakulteta University of Primorska, Faculty of Education
 Cankarjeva ulica 5, SI – 6000 Koper
majda.cenic@pef.upr.si

Jaša DRNOVŠEK

literarne vede, dr., znan. sod. Literary Studies, Ph.D., Res. Assoc.
 Univerza v Mariboru, Center za aplikativne raziskave University of Maribor, Center of Applied Research
 Kidričeva cesta 55a, SI – 4000 Kranj
jasa.drnovsek@um.si

Emmanuel Orok DUKE

krščanske študije, dr. Christian Religious Studies, Ph.D.
 Univerza v Kalabarju, University of Calabar,
 Oddelek za religijske in kulturne študije Department of Religious and Cultural Studies
 Eta Agbor Street, P.M.B. 1115, NG – Calabar, Cross River State
e_duke2001@yahoo.com

Urška JEGLIČ

islam, mag. relig. in etike, mlada raziskovalka Islam, M.A. in Religiology and Ethics, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.jeglic@teof.uni-lj.si

Olga A. KALUGINA

tuji jeziki, dr., izr. prof. Foreign Languages, Ph.D., Assoc. Prof.
 Finančna univerza vlade Financial University under the Government
 Ruske federacije of the Russian Federation
 49 Leningradsky prospect, RU – 125993 Moskva
kalugaruc@mail.ru

Meta KOŠIR

zakonska in družinska terapija, mag. zak. in druž. štud., doktorska študentka
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
meta.kosir10@gmail.com

Dalibor KRALJIK

dogmatična teologija, dr. Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve Republike Hrvaške
 Ulica grada Vukovara 78, HR – 10000 Zagreb
kraljik@gmail.com

Július KREMPASKÝ

nuklearni in fizikalni inženiring, dr. prof. Inštitút za nuklearni in fizikalni inženiring
 Ilkovičova 3, SK – 812 19 Bratislava
julius.krempasky@stuba.sk

Julia A. KROKHINA

pravo, dr. prof. Ruska ekonomska univerza Plekhanov
 Stremyanniy Pereulok 36, RU – 115093, Moskva
jkrokhina@mail.ru

Nataša LOTRIČ

zakonska in družinska terapija, mag. zak. in druž. štud. Inštitút Addictiva
 Ulica Janeza Pavla II. 13, SI – 1000 Ljubljana
natasa@addictiva.si

Jože MAČEK

zgodovina, dddr., akad. zasl. prof. Slovenska akademija znanosti in umetnosti
 Novi trg 3, SI – 1000 Ljubljana
dr.joze.macek@gmail.com

Henryk OLSZAR

cerkvena zgodovina, dr., prof. Šlezjska univerza v Katovicah, Teološka fakulteta
 Jordana 18, PL – 40-043 Katowice
henryk.olszar@us.edu.pl

Stella E. OSIM

religijske in kulturne študije, dr., višja predavateljica Univerza v Kalabarju, Oddelek za religijske in kulturne študije
 Eta Agbor Street, P.M.B. 1115, NG – Calabar, Cross River State
stellaeme@unical.edu.ng

Barbara SIMONIČ

zakonska in družinska terapija, dr., izr. prof. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
barbara.simonic@teof.uni-lj.si

Zhanna M. SIZOVA

urgentna medicina, dr. med., prof. Prva moskovska državna medicinska univerza Sechenov
 Trubetskaya Street 8, RU – 11991 Moskva
sizova-klinfarma@mail.ru

Andrej ŠEGULA

pastoralna teologija, dr., doc. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@teof.uni-lj.si

Miha ŠIMAC

zgodovina Cerkev, dr., doc. Church History, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
miha.simac@teof.uni-lj.si

Boštjan UDOVIČ

diplomacija, dr., izr. prof. Diplomatic Studies, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences
 Kardeljeva pl. 5, SI – 1000 Ljubljana
bostjan.udovic@fdv.uni-lj.si

Lóránd UJHÁZI

kanonsko pravo in vojaške študije, dr., znan. svet. Canon Law and Military Studies, Ph.D., Sr. Res. Fell.
 Nacionalna univerza za javno upravo, National university of Public Service,
 Fakulteta za vojaške znanosti Faculty of Military Sciences and Officer Training
 Krt. 9-11, HU – H-1101 Budimpešta
ujhazi.lorand@uni-nke.hu

Michal VALČO

religijski študiji, dr., prof. Religious Studies, Ph.D., Prof.
 Univerza Komenskega v Bratislavi, Comenius University of Bratislava,
 Luteranska teološka fakulteta / Kazanska državna univerza, Lutheran Theological Faculty / Kazan Federal University,
 Inštitut za psihologijo in izobraževanje Institute of Psychology and Education
 Bartókova 8, SK – 811 02 Bratislava / Kremlyovskaya Str. 18, RU – 420008 Kazan
valcovci@gmail.com

Tanja ŽIGON

prevodoslovje, dr., izr. prof. Translation Studies, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts
 Aškerčeva 2, SI – 1000 Ljubljana
tanja.zigon@siol.net

RAZPRAVE / ARTICLES

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4,715—731

Besedilo prejeto/Received:03/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 27-277.2-9

DOI: 10.34291/BV2020/04/Bogataj

© 2020 Bogataj, CC BY 4.0

*Jan Dominik Bogataj***Kristologija Fortunacijana Oglejskega: arijanska herezija ali nicejska ortodoksija?*****Fortunatian of Aquileia's Christology: Arian Heresy or Nicene Orthodoxy?***

Povzetek: Prispevek obravnava nedavno odkrito besedilo *Commentarii in evangelia* (CSEL 103), delo oglejskega škofa Fortunacijana iz sredine 4. stoletja, ki je umeščeno v zgodovinski kontekst politično-doktrinalnih bojev v času arijanske herezije. Fortunacijan je bil obtožen sodelovanja pri odpadu od nicejske, pravoverne strani – predvsem po Hieronimovi zaslugi (*De vir. ill.* 97) pa je ta madež pomenil izginotje besedila za petnajst stoletij. Dorfbauerjevo odkritje besedila omogoča kritično obravnavo tega s treh doktrinalnih vidikov (trinitarična teologija, kristologija in hereziologija). Fortunacijanovo teološko stališče se pri tem kaže kot sicer tipično latinsko oz. zahodno, a vendar v skladu z nicejsko, pravoverno teologijo. Z analizo besedila avtor utemeljuje razloge za doktrinalno rehabilitacijo Fortunacijana Oglejskega.

Gljučne besede: patristična eksegeza, trinitarična teologija, hereziologija, Oglej, *Commentarii in evangelia*, *Razlage evangelijev*

Abstract: The article examines a recently discovered text *Commentarii in evangelia* (CSEL 103), a work of bishop Fortunatian of Aquileia, dated in the middle of the 4th century, and addresses its position in the context of political-doctrinal polemics around the Arian controversy. Bishop Fortunatian was accused of collaboration in the apostasy from the Nicene, orthodox party, and was condemned to oblivion for almost fifteen centuries, mainly thanks to Jerome (*De vir. ill.* 97). After Lukas J. Dorfbauer re-discovered the work, a critical examination of Fortunatian's doctrinal positions (Christology, Trinitarian theology, heresiology) is possible. The author demonstrates that theological standpoints of the Aquileian bishop are plainly of Latin or Western character but are at the same time very clearly in line with the Nicene orthodox theology. According to this analysis of the text, a doctrinal rehabilitation of Fortunatian of Aquileia is proved.

Keywords: patristic exegesis, Trinitarian theology, heresiology, Aquileia, *Commentarii in evangelia*, *Commentary on the Gospels*

1. Uvod

Nedavna najdba dela *Commentarii in evangelia*, ki je okrog petnajst stoletij veljala za izgubljeno, omogoča vznemirljiv vpogled v najzgodnejše obdobje krščanske skupnosti v Ogleju, obenem pa tudi v nenavadno usodo avtorja besedila – škofa Fortunacijana Oglejskega iz sredine 4. stoletja. Oktobra 2012 je avstrijski klasični filolog Lukas J. Dorfbauer na 103 pergamentnih folijih kodeksa 17 Kölnske stolne knjižnice (Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln) iz prve tretjine 9. stol. našel latinsko besedilo z razlagami evangelijev, ki je dotlej veljalo za nepomemben srednjeveški komentar. V njem je na podlagi določenih jezikovnih značilnosti in ujemanja s tremi tedaj že poznanimi fragmenti¹ prepoznal delo oglejskega škofa Fortunacijana, ki ga je mogoče datirati nekje okrog leta 350 (Dorfbauer 2013a; 2013b).² Odkrito besedilo torej predstavlja najstarejše oglejsko krščansko literarno besedilo – povezano z novim in najzgodnejšim oglejskim cerkvenim očetom (prim. Peršič 2017) –, obenem pa tudi verjetno najstarejši ohranjeni latinski komentar evangelijev nasploh.³

Obseg prispevka omejuje podrobnejšo analizo zgodovinskih virov, ki omenjajo Fortunacijana Oglejskega,⁴ zato se prispevek v svoji metodološki osredotočenosti na doktrinalno področje navezuje na znani Hieronimov zapis o življenju oglejskega škofa iz njegovega dela *De viris illustribus*, ki je za razumevanje celotne zgodbe o usodi obravnavanega pastirja ključno torišče:

»Oglejski škof Fortunacijan, po rodu Afričan, je v času vladavine Konstanca napisal kratke razlage evangelijev, urejene po naslovih, v kratkem in neuglajenem slogu [*brevi et rustico sermone*]. Zaradi tega velja za ostudnega [*detestabilis*], saj je, ko je bil rimski škof Liberij zaradi vere pregnan v izgnanstvo, njega prvi vzpodbudil, omehčal in prisilil, da je podpisal herezijo [*ad subscriptionem haereseos compulit*].« (Hier., *De vir. ill.* 97.1–2 [BP 12, 202])

V tej kratki omembi Fortunacijana Hieronim njegovo delo *Razlage evangelijev* z jezikovno-stilističnega vidika označuje za manj pozitivno – kot napisano ‚*rustico sermone*‘ (Peršič 2008, 289). Podaja pa še pomembnejšo informacijo, ko Fortunacijana obtožuje podpihovanja papeža Liberija, naj podpore herezijo, kar se nedvomno nanaša na arijanski nauk. Zapis je do določene mere problematičen že sam po sebi, saj je znano, da je Hieronim to svoje delo v celoti posvetil obračunu z

¹ Dva fragmentarna komentarja odlomkov Matejevega evangelija (Mt 21,1-11; 23,34-39) in alegorija o štirih evangelijih z nekaj starozaveznimi referencami so bili objavljeni v CCSL 9 365–370. Italijanska izdaja s prevodom in komentarjem: Trettel 2004 (uvod: 19–23; besedilo s prevodom: 40–47). Nekaj študij teh fragmentov: Wilmart 1920; Bischoff 1966, 238–240; Meyvaert 1988.

² Kritična izdaja latinskega besedila (CSEL 103) je izšla leta 2017, slovenski prevod z obširno zgodovinsko, literarno in eksegetsko študijo dela pod naslovom *Razlage evangelijev* pa je v pripravi.

³ Dotlej je za takega veljalo delo Hilarija iz Poitiersa *Commentarium in Mattheum* (Sch 254 in 258), ki je nastalo nekje v letih ok. 353–356.

⁴ Gl. Atanazij iz Aleksandrije, *Apologia ad Constantium*; Hilarij iz Poitiersa, *Collectanea Antiariana Parisina* (*Fragmenta historica*); pisma papeža Liberija: *Student paci, Quia scio, Pro deifico*.

herezijami, še posebej z arijanstvom (Jeanjean 1999, 100) – kar gotovo vpliva tudi na širše razumevanje tega opisa. A ravno Hieronim, čigar omembe Fortunacijana (*Ep.* 10; *De vir. ill.* 97; *Translatio homiliarum Origenis in Lucam*, praef.; *In Mattheum*, praef. 4) so bile najpomembnejši vir za odkritje njegovega spisa, je s to negativno oznako v *De vir. ill.* 97 kot vplivna in ugledna avtoriteta povzročil, da se je oglejskega škofa prijel negativen prizvok bližine z arijanstvom. Zato njegovo besedilo ni imelo velikega vpliva in je hitro – že v 5. stoletju ga ohranjeni spisi skoraj ne omenjajo več, torej ni doživelo odmevnega sprejema – zašlo v pozabo (Bogataj 2018). Velik del 4. stoletja je bil zaznamovan s hudimi teološkimi spori in tudi tem domnevnim ‚heretičnim‘ delovanjem Fortunacijana. Zato je najdba besedila oglejskega škofa še toliko bolj pomembna, saj daje glede Fortunacijanove osebne opredelitve do arijanske kontroverze določene odgovore. Hieronim hkrati okvirno razjasnjuje tudi datacijo nastanka dela, ki v širšem smislu sega v čas vladavine cesarja Konstancija II. (od 337 do 361) – v ožjem smislu je *terminus post quem* gotovo 342, ko naj bi Fortunacijan zasedel škofovski sedež (po analogiji z ostalimi škofi, npr. Hilarij iz Poitiersa, Ambrož, Kromacij, ki so iz časa opravljanja službe prav tako zapustili spise).

2. Fortunacijan in politično-doktrinalni kontekst 4. stoletja

O oglejskem škofu iz sredine 4. stoletja – kljub temu da je nastopal v izjemno pomembnem in težkem zgodovinskem obdobju, ko so politično-dogmatski spori pretresali celotno cesarstvo – do sedaj ni bilo znano kaj dosti podrobnega ali določnega (De Clercq 1971). Fortunacijan Oglejski (lat. *Fortunatianus Aquileiensis*) je bil afriškega rodu in škof v Ogleju od okrog leta 340 pa do svoje smrti okrog leta 370 oz. najkasneje 372.⁵ Po vsej verjetnosti je bil izvoljen za škofa leta 342 – po krutih dogodkih, povezanih z bojem za oglejski prestol med katoliki in arijanci, v katerega je bil vpleten tudi Valens iz Murse. Službo je nastopil v času, ko je Cerkev pretresala arijanska herezija, pri čemer je bil Oglej – na meji med Vzhodom in Zahodom – ena ključnih vpletenih škofij (Duval 1985; Sotinel 2005, 126–139). Fortunacijan je sodeloval na sinodi v Serdiki leta 343, ki sta jo na poziv papeža Julija I. sklicala cesarja Konstans in Konstancij II; ta sinoda je potrdila nedolžnost Atanazija iz Aleksandrije in Marcela iz Ankire. Pozneje je Fortunacijan zelo verjetno sodeloval tudi na sinodi v Arlesu leta 353, gotovo pa na sinodi v Milanu leta 355, ko je pod pritiski cesarja Konstancija II. podpisal obsodbo Atanazija in občestvo s (filo-)arijanskimi škofi, kar je pomenilo dvoletni izgon papeža Liberija v traško Be-rojo. Na poti tja se je Liberij ustavil v Ogleju in verjetno ga je tam Fortunacijan prepričeval, naj se ukloni, kar naj bi se zgodilo s podpisom druge sirmijske formule leta 357. Ne vemo, ali je Fortunacijan sodeloval na sinodi v Riminiju leta 359 – v času najhujše krize, o kateri je Hieronim zapisal: »*Ingemuit totus orbis et ari-*

⁵ Nasledil ga je škof Valerijan, tega pa bolje znani Kromacij Oglejski, ki je bil škof od okoli 388 do svoje smrti 406/7.

anum se esse miratus est« (Hier., *Dial. adv. Lucif.* 19; Brennecke 2017, 47–48).⁶ Ker dokumenti in sklepi navedenih sinod niso vedno v celoti jasni ali znani, ni povsem jasno, kakšna stališča je Fortunacijan dejansko zagovarjal in kolikšen neposredni vpliv je imel. Nekako najbolj razvidno se kaže, da je pod političnimi pritiski cesarja postal del t. i. semiarijanske struje in se približal tistim, ki so Atanaziju nasprotovali – ni pa dokazov, da bi imel povsem arijanska stališča (Pietri 2000; Cuscito 2006; Doignon 1989; De Clercq in Dorfbauer 2016; Cedilnik 2004, 308, op. 10; Simonetti 1975, 222).

Intrigantna vloga škofa Fortunacijana po odkritju njegovega dela kliče k prevrednotenju – tako z zgodovinskega kot tudi (z njim povezanega) doktrinalnega vidika (Brennecke 1984, 278–284; Sotinel 2005, 117–126; Hanson 1988, 308; 358; 472; 474–475). Raziskave o tem izjemno pomembnem delu so šele na začetku – kritična izdaja besedila je namreč izšla šele pred kratkim. Osnova opredelitev vprašanja glede Fortunacijanovega doktrinalnega prepričanja je podana v kratkem slovarskem geslu (De Clercq in Dorfbauer 2016, 278–280; prim. Dorfbauer 2013b, 412–419). Zgodovinsko perspektivo, predvsem glede Fortunacijanovega sodelovanja na sinodi v Riminiju leta 359, obravnava Brennecke (2017). Vprašanje podrobnejše analize besedila z doktrinalnega vidika tako ostaja odprto, zato je ključni namen prispevka to vzel zapolniti in prikazati Fortunacijanovo trinitarično teologijo ter kristologijo, kar bo omogočilo natančnejšo presojo njegove doktrinalno-politične opredelitve.

Fortunacijanovo delo *Razlage evangelijev* po svoji zasnovi ni dogmatični traktat, ki bi se z arijansko (kristološko-trinitarično) polemiko ukvarjal neposredno, a vseeno vsebuje številne teološke izjave, ki so za razumevanje škofovega doktrinalnega prepričanja pomenljive.⁷ Delo *Razlage evangelijev* ima sicer izrazito eksegetski značaj, saj je v prvi vrsti zasnovano kot interpretacija svetopisemskega besedila – po Dorfbauerjevem mnenju ga je škof pripravil kot priročnik razlage evangelijev za svoje duhovnike; v skladu s splošno patristično hermenevitično naravnostjo, ki je izrazito aktualistična, Fortunacijan evangeljske pripovedi pogosto aplicira na konkretno življenje skupnosti, iz česar je moč razbrati tudi različne doktrinalne opredelitve.⁸

⁶ Prav Oglej, ki je postal kraj prvih epizod arijanskega konflikta na Zahodu, je leta 381 pod vodstvom Ambroža Milanskega gostil odločilno sinodo, s katero je bilo arijanstvo na Zahodu bolj ali manj premagano. Zadnji posredni namig na kakršno koli vlogo Fortunacijana kot oglejskega škofa najdemo prav v zvezi z arijansko krizo in sicer pri Hieronimu, ki je okrog leta 375 zapisal, da so škof Valerijan in tamkajšnji asketsko usmerjeni kleriki Kromacij, Jovin in Evzebij iz svojega mesta ‚nekdanj (*quondam*)‘ pregnali strup arijanskega nauka (Hier., *Ep.* 7.6), ki je bil ob koncu Fortunacijanovega delovanja verjetno v mestu še navzoč.

⁷ Omejenost prispevka ne omogoča podrobnejše splošne predstavitve besedila, ki ga sicer sestavljajo štiri glavni deli: uvod o splošnih karakteristikah štirih evangelijev (Predgovor [Praefatio]), Vodilo štirih evangelijev [Regula evangeliorum quattuor]; obširna razlaga Mt 1,1–28 (M. Tri daljša poglavja [M. long. 1–3]); oštevilčen seznam 160 naslovov posameznih poglavij komentarja (Cap. M./L./J.) in razlaga različnih odlomkov iz treh evangelijev: 129 poglavij razlag k skoraj celotnemu Matejevemu evangeliju (M. 1–129), 13 poglavij razlag k Lukovemu evangeliju (Lk 1–5; L. praef. in L. 1–13) in 18 poglavij razlage začetka Janezovega evangelija (Jn 1–2,11; J. praef. in J. 1–18).

⁸ Oglej je v začetku 4. stoletja premogel živahno teološko kulturo, ki je predstavljala tudi idejni okvir za

Čeprav bo v nadaljevanju pozornost namenjena zlasti obravnavi Fortunacijanove kristologije, trinitarične teologije in hereziologije, lahko vsaj nakažemo, da ima delo velik pomen tudi za razumevanje drugih teoloških področij – posebej v kontekstu Ogleja 4. stoletja.⁹ Posebno vlogo ima liturgija, saj najdemo več različnih omemb – npr. teologije krsta, evharistije, branja Božje besede, posvečenih voditeljev krščanske skupnosti, molitev, praznikov (Buchinger in Leonhard 2017); delo je zelo zanimivo tudi s stališča (latinske) patristične hermenevtike.

Fortunacijanova dogmatična prepričanja – pri analizi katerih se prepletata tako teologija, ki izjavlja *per affirmationem*, kot hereziologija, iz katere lahko o škofovih prepričanjih sklepamo *per negationem* – delimo na splošne izjave trinitarične teologije o sami Sveti Trojici in na kristološke izjave. Zadnje se ukvarjajo bodisi s Kristusom *per se* bodisi z njegovim odnosom do Očeta. Treba je omeniti, da gre še posebej v tem zgodnjem obdobju oblikovanja nauka za preplet tako kristoloških kot trinitaričnih vprašanj.

3. Trinitarična teologija v *Commentarii in evangelia*

Fortunacijanov teološki profil skušamo najprej razbrati iz afirmativnih trinitaričnih izjav, med katerimi na enem mestu najdemo celo eksplicitno sklicevanje na nicejski obrazec veroizpovedi. Sveta Trojica je predmet Fortunacijanove razlage v več primerih, saj izraz *trinitas* uporablja pogosto (na petnajstih mestih).

V začetnem delu besedila z naslovom *Regula evangeliorum quattuor* v treh dragih kamnih Aronovega duhovniškega oblačila (prim. 2 Mz 28,17-20; 39,8-13) oglejski škof figurativno prepozna Sveto Trojico, *trinitatem perfectam* (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. Praef.* [CSEL 103, 113]). Trojica je povezana s štirimi evangeliji (štiri vrste, *ordines*, z Aronove obleke) in tako (pomnoženo) dá število dvanajst, ki predstavlja apostole; ta intrinzična zveza Trojice, evangelijev in apostolov oz. njihovega nauka je pomenljiva.

Nato Fortunacijan v treh vrstah rodov v Jezusovem rodovniku (Mt 1,17) – kar povezuje s tremi količinami sadov iz prilike o sejalcu, kjer dobra semena obrodijo stoterni, šestdeseterni ali trideseterni sad (prim. Mt 13,8) –, v tem numerološkem ujemanju, vidi Trojico: »In ker so naštete tri vrste [*ordines*] v sadovih, ki smo jih na kratko pokazali, so prav tako prikazane vrste [*ordines*] v rodovih in imajo dodeljeno določeno število, saj namreč tri vrste rodov in semen brez dvoma prikazujejo Trojico Očeta in Sina in Svetega Duha« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. long.* 1 [CSEL 103, 113]; prim. Id., *Comm. in ev. M. 1*).

Figurativno videnje Trojice v besedilu najdemo tudi pri razlagi o spravi z nasprotnikom, čemur nasprotna je obveza plačila do zadnjega novčiča (Mt 5,25-26). Rim-

umetniške upodobitve na mozaikih in tako predstavljala neposredno intelektualno tradicijo pred Fortunacijanom (Menis 1982, 477–481).

⁹ Najdemo celo nekaj kali apofatičnega teološkega načina izrekanja (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. 10*; J. praef.).

ski kovanec *quadrans* je imel tri pike, kar je pomenilo vrednost treh uncij (*unciae*) – za Fortunacijana pa ta konkreten vsakdanji predmet postane simbol za Trojico:

»V enem novčiču so namreč tri uncije: kaj drugega predstavljajo uncije, če ne Trojice? Če kdo trdi, da Trojica Očeta, Sina in Svetega Duha ne sestoji resnično iz ene substance [*ex una substantia constare*], je nujno, da ta odgovarja za to. Tako kot je novčič iz ene (snovi), tako je tudi Trojica ena substanca.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 21 [CSEL 103, 152])

Fortunacijan uporablja koncept Božjega bistva, *„substantia“*,¹⁰ ki naj bi bilo vsem trem osebam Svete Trojice skupno, eno – pri tem izraza tipično latinsko razumevanje pojma kot gradnika edinosti. Trinitarična izjava raste iz hereziološkega konteksta, saj nasprotuje tistim, ki nauk o Trojici ene substance (podoba tega je enotnost kovanca) zavračajo.

Oglejski škof na podlagi števila tri v trinitaričnem smislu figurativno razlaga tudi štirikrat po tri teleta, ki nosijo t. i. morje, veliko posodo z vodo pred jeruzalemskim templjem (prim. Mt 10,2-8; 1 Kr 7,23-25), a ob tem – razen vnovične navezave na apostole – ne ponuja globlje teološke argumentacije (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 51). Podobno trinitarično izjavo podaja ob interpretaciji prilike o treh mericah moke, ki se jih vmesi v kruh (Mt 13,33). V tem številu znova vidi Sveto Trojico, vendar tokrat ponudi izvirno biblično-teološko razlago:

»Tri merice prikazujejo Trojico Očeta, Sina in Svetega Duha [*trinitatem patris et filii et spiritus sancti*] in v njihovi enakosti [*aequalitatem*] je brez dvo- ma razglašena popolna Trojica ene božanske substance [*perfecta trinitas una divinitatis substantia*], ki jo krivoverci zanikajo. V tem številu in veri katoliška Cerkev vedno uči in krščuje, tako kot je Gospod naročil apostolom: »Pojdite in učite vse narode, krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.« (Mt 28,19) Tudi Sara, ki je bila podoba [*figura*] Cerkve, je naredila tri kolače, da bi pokazala isto število Trojice. Tudi v postavi je bilo ukazano, naj se v zameno za ozdravljenje gobavca ponudijo tri desetinke bele moke z oljem, v katerih je ista Trojica razumljena na podoben način. Ko pa je rekel: »dokler se ni vse prekvasilo« /.../ da bi napolnil svet.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 71 [CSEL 103, 179])

Fortunacijan znova poudarja enotnost, enost oseb Trojice, figurativno prikazano v treh mericah moke – te so povezane z „nebeškim naukom“ (kvas), Cerkvijo (ženska) in ljudstvom (moka). Žito je bilo zmleto v mlinu, kar pomeni oznanjevanje dveh zavez, da lahko potem zrno vodi k „enovitosti vere“ (*ad unitatem fidei*). V vsej navedeni figuraliki se skriva globoko povezana teološka argumentacija, ki v svoji spekulaciji sicer morda res ni vrhunska, a vendar jasno izraža povezanost apostolskega nauka, Cerkve, Božjega ljudstva in učenja o enem Božjem bistvu Svete Tro-

¹⁰ Ta izraz uporabi na štirih mestih (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 21; M. 71; M. 92; M. 117), a le na prvih dveh v navezavi na trinitarično teologijo. Za predhodno latinsko trinitarično izrazoslovje prim. tudi Novatian., *De Trin.*

jice.

Trinitarične aluzije se pojavljajo še v treh različnih odlomkih. Poročilo, da je med agonijo v Getsemaniju Jezus šel molit trikrat (Mt 26,40-45), Fortunacijan lakonično zaobrne na Trojico: »Molil je trikrat zaradi Trojice [*propter trinitatem*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 122 [CSEL 103, 224]) Tudi navedba, da je svatba v Kani Galilejski trajala tri dni (»tretji dan« (Jn 2,1) po srečanju s Filipom in Natanaelom), Fortunacijanu omogoča figurativno navezavo na Trojico – tokrat z izpostavitvijo tretje Božje osebe, Svetega Duha – ter na svatbeno simboliko odnosa med Cerkvijo in Kristusom:

»Ko pa pride do poročne vezi [*copulam nuptiarum*],¹¹ reče »Tretji dan je bila svatba«. Koga naj razumemo pod »tretji«, če ne Svetega Duha? Govoril je že o Očetu in Sinu, zdaj pa je dodal še tretjega. Trojica je zagotovo prikazana v Kani Galilejski. Svatba se je odvijala tako, kot da bi bila izven Judeje, svatba, ki je oznanjala bodočo duhovno svatbo [*nuptiae spiritales*], to je, da bo Cerkev po Svetem Duhu zaročena s Kristusom. To se je moralo zgoditi v tistem času, ko so apostoli sedeli skupaj z ostalimi učenci in se je ob tretji uri spustil Sveti Duh v podobi ognja in »je nad vsakim obstal po eden in začeli so govoriti v tujih jezikih«, kot podrobno pričujejo Apostolska dela (2,1-4).« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J.* 17 [CSEL 103, 249])

Zadnjo eksplicitno omembo Trojice najdemo v istem odlomku: Fortunacijanov interpretacijski lok poveže svatbo z zadnjimi Kristusovimi trenutki na križu in spregovori o vrčih z vodo: »»Držali so po dve ali tri mere« (Jn 2,6), to so ljudje, ki so že verovali v Očeta in Sina; ko reče *tri*, namiguje na vero v Svetega Duha in tako nastane popolna Trojica [*fit perfecta trinitas*]« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J.* 17 [CSEL 103, 251]). Dejanje, ko služabniki napolnijo vrče z vodo, Fortunacijan razlaga kot podobo krsta v imenu Svete Trojice (Mt 28,19); spremenitev v vino simbolizira Kristusovo kri daritve, sveto evharistijo: »Verniki so vsakodnevno nahranjeni s telesom in krvjo Božjega Sina – in to je, *napolnili so jih vse do vrha* (Jn 2,7).« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J.* 17 [CSEL 103, 252])

Fortunacijan tako v komentarju na več mestih podaja svojo trinitarično *protortodoksnost*, pravovernost, ki pa je po načinu razmišljanja in argumentiranja značilno latinska – dokaj preprosta, nespekulativna. Svojo trinitarično teologijo razvija predvsem s pomočjo tipološke (prim. Celarc 2019; Avsenik Nabergoj 2018), numerološke in figurativne eksegeze na podlagi jasnega nauka o Sveti Trojici. Za poimenovanje treh Božjih oseb (*personae*)¹² uporablja pojem *trinitas*, ki sestoji iz *ene substance* (bistva) – v čemer se nauk tudi razlikuje od nasprotnikov te doktrine. Fortunacijanove trinitarične teologije torej ne odlikuje pojmovna ali spekula-

¹¹ Posredno je Sveti Duh pojmovan kot *copula*, vez med Očetom in Sinom. Prim. »Bodi tu, Sveti Duh, Očeta vez in Sina [*Adesto, sancte spiritus, patris et filii copula*]« (Mar. Vict., *Hymnus* 1.4 [CSEL 83, 285]); »Tu, spiritus sancte, conexio es; conexio autem est quicquid conectit duo; / Ita ut conectas omnia, primo conectis duo; / Esque ipsa tertia complexio duorum atque ipsa complexio nihil distans uno, unum cum facis duo; O beata trinitas« (*Hymnus* 3.242–246 [CSEL 83, 303]).

¹² Pojem *persona* je pogost, najdemo ga – v znatnem pomenskem razponu – na več mestih.

tivna izvirnost, temveč preprost nauk, jedrnata jasnost in figurativno-simbolična argumentacija.

4. Fortunacijanova kristologija

Poleg razlag, ki nakazujejo Fortunacijanov trinitarični nauk v odnosu do celotne Svete Trojice, lahko v besedilu zasledimo več trditev, ki imajo bolj kristološki značaj: kdo sploh Kristus je in v kakšnem odnosu je do Boga Očeta. V tej predstavitvi so izpostavljene le najbolj značilne in doktrinalno zanimive. Že v začetnem delu besedila, ko Fortunacijan razlaga prolog Janezovega evangelija, jasno zatrdi, da je Sin pred začetkom časov izšel iz Očeta:

»To je torej pomen »Beseda je postala meso in se naselila med nami« (Jn 1,14): Emanuel, kar v prevodu pomeni Bog z nami. Po tej Besedi, to je po Sinu, ki je očitno neizrekljivo izšel pred vsemi časi iz srca Očeta [*ante omnia saecula inenarrabiliter de corde patris processisse manifestum est*]; z drugimi besedami, po našem Gospodu Jezusu Kristusu je vsemogočni Oče vse dovršil [*pater omnipotens cuncta perfecit*]. Tako namreč razodeva Sveto pismo iz osebe Očeta k Sinu: »Naredimo človeka. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril.« (1 Mz 26-27)« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. Regula* [CSEL 103, 111])

Z zanimivo kristološko razlago Jezusovih skušnjav (Mt 4,1-4) Fortunacijan v nadaljevanju na preprost, a jasen način podaja povsem pravoveren nauk, ki je na neki način že predhodnik kalcedonske dogme. V razlagi se nedvoumno obrača na več različnih zmotnih kristoloških pojmovanj, tako na doketizem kot na arijanstvo:

»To je storil predvsem za tiste, ki bodisi pravijo, da se (Jezus) ni utelesil in da je bil duhovna pojava [*fantasia*], storil pa je tudi za tiste, ki trdijo, da je bil zgolj človek. /.../ Da bi torej Jezus prikazal svojo moč, da ni zgolj človek, ampak tudi Bog [*non solum se hominem esse, sed et deum*], se je postil pred bližajočo bitko s hudičem. Ko se je postil, je trpel lakoto, da bi pokazal človeško šibkost.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 13* [CSEL 103, 148–149])¹³

Pri interpretaciji prilike o skritem zakladu (Mt 13,44) oglejski pastir ponuja izvirno kristološko razlago, saj njivo (Cerkev), na kateri je bil skrit zaklad (Kristus), primerja z lončarjevo njivo, ki je bila kupljena za pokop tujcev in tudi Kristusa (prim. Mt 27,7). Zelo jasno zatrjuje, da si je Kristus, Bog, nadel človeško podobo, da bi pokazal svojo ponižnost:

¹³ Prim. tudi »Kaj je torej lahko bolj nepošteno in bolj krivično od krivovercev, ki o samem Gospodu nimajo pravilnega mnenja in pravijo, da je bil bodisi zgolj človek bodisi duhovna pojava [*fantasia*] in celo, da ni resnični Bog« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 29* [CSEL 103, 155]).

»Božjega Sina, ki je kot lončar v začetku v skladu z Očetovo voljo oblikoval [figuravit] človeka iz glinene zemlje, lahko razumemo tudi kot zaklad, ki je bil skrit na njivi: namreč da je Bog sprejel človeško telo, v katerega je skrnil svojo božanskost, da bi svet videl njegovo ponižnost [*deum corpus humanum suscepisse, in quo divinitatem suam abscondit, ut humilis saeculo videretur*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 72* [CSEL 103, 180])

Del Fortunacijanove interpretacije pogovora med Jezusom in kánaansko ženo (Mt 15,21-28), kjer ona preseneti s pretresljivo drzno izjavo, da smejo tudi psički (tj. pogani) jesti od drobtinic, ki padajo z mize gospodarjev (*dominorum*), tj. izvoločeno ljudstvo), je eksplisitno naravnani prav na kristološko vprašanje:

»Ko je pa rekel »gospodarjev« [*dominorum*] (Mt 15,27), je prikazal dve osebi Očeta in Sina [*duas personas patris et filii*]. Žena je spoznala, da je Sin neizrekljivo izšel iz Očeta pred vsemi časi [*e patre ante omnia saecula innarrabiliter processisse*], Gospod iz Gospoda, in zato pravi »gospodarjev.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 79* [CSEL 103, 188])

Tako Oče kot Sin sta označena za Gospoda, Sin je *„Dominus de Domino“*, a je za distanciranje od arijanskega nauka še pomembnejša izjava, da je Sin izšel iz Očeta »pred vsemi časi« – kar je v nasprotju z arijanskim prepričanjem, da je bil čas, ko Kristusa še ni bilo, da ima torej neki temporalen začetek.¹⁴

Zanimivo kristologijo Fortunacijan razvija ob razlagi kontroverznega odlomka, ko je neki človek Jezusa nagovoril z „učitelj“ (*magister*) (Mt 19,16-26). Ta naziv bi sicer lahko pomenil Kristusovo človeškost, toda oglejski škof tudi to interpretira v smislu pravoverne kristologije, ki Kristusovo božanstvo priznava:

»Približal se mu je kot človeku, nato pa reče: »Učitelj«. Da bi torej prikazal, da ni človek, ampak Bog, je rekel: »Nihče ni dober razen enega, Boga.« (Lk 18,19) Vendar je že rekel: »Jaz sem dober pastir.« (Jn 10,11) Kdo je namreč dober pastir, če ne isti, ki je tudi dober Bog? Ker se je on, Dobri, spustil z nebes in iskal izgubljene ovce kot dober pastir /.../ Bog je torej dober [*deus ergo bonus*]. Ta je tudi govor [*sermo*], kot pravi Janez: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog.« (Jn 1,1) Prav tako ga je že David poimenoval Beseda [*verbum*] v liku [*persona*] Očeta: »Srce mi prekipeva od dobre besede.« (Ps 45,2) Ni torej želel zanikati, da je dober, ampak je zgolj želel biti poimenovan Bog. Ko torej reče, da je dober ta, čigar Beseda je, obenem prikaže, da je torej dober preko njega samega.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 92* [CSEL 103, 198])

¹⁴ Prim. sklepni anatematizem obrazca nicejske veroizpovedi: »Τοὺς δὲ λέγοντας, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ Πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι Ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ Ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ ἀγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.« Obsojena so najbolj radikalna Arijeva stališča: da ima Sin svoj začetek bivanja in da ni obstajal, dokler ni bil rojen (prim. Arij, *Pismo Evzebiju iz Nikomedije* in *Pismo Aleksandru iz Aleksandrije*) itd.

4.1 Interpretacija Janezovega prologa in ‚heresis Arriana‘

Predstavitvi najpomembnejših trinitaričnih in kristoloških izjav, ki jih v Fortunacijanovem delu lahko zasledimo predvsem v obliki različnih eksegetskih izvajanj, je treba dodati še analizo predgovora v razlago Janezovega evangelija. Ta je namreč ključnega pomena predvsem za razumevanje Fortunacijanovega odnosa do arijanstva – je edino mesto v besedilu z eksplicitno omembo arijanske herezije: »*heresis Arriana*« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 236]). Čeprav je sama omemba herezije – »*heresis*« <sic!> – dokaj pogosta (prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. long.* 3; M. 18; M. 24; M. 93; M. 115; J. praef.), so za Fortunacijana herezije v večini primerov stvar preteklosti (prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 233]) – arijanska herezija je edina, ki ji je namenjen kar obširen odlomek. V tem odlomku Fortunacijan prepletено gradi svojo teološko konstrukcijo tako *per affirmationem* kot tudi *per negationem*, ko se do arijanstva opredeljuje kritično.

Fortunacijan spregovori o pomenljivem kronološkem zaporedju nastajanja evangelijev, saj so bili po njegovem Matejev, Lukov in Markov evangelij zapisani glede na človeško rojstvo Jezusa, »*iuxta humanam nativitatem*«, a so se pojavile številne herezije o božanstvu Božjega Sina, »*multae hereses consurgerent propter deitatem fili dei*« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 233]). Nekateri so trdili, da je prišel zgolj iz Marije; drugi da sploh ni prišel po njej, temveč je prišel kakor angeli; veliko je bilo diskutiranja o tem, »kakor je komur godilo« (»*variis disputationibus, prout cuique libitum erat*«). Zato, tako razlaga Fortunacijan, je moral evangelij napisati še apostol Janez. V njem je pojasnil, kaj je Božji Sin bil pred učlovečenjem, »*quid filius dei ante fuerit et quomodo carnem acceperit*«, da »je vsem krivovercem za vedno zaprl usta [*omnibus hereticis aeternum silentium inponeret*] kot nekdo, ki pozna vse skrivnosti. Počivati na Jezusovih prsih namreč pomeni poznati vse skrivne misterije in vse, kar je prikrito [*secreta mysteria et omnia arcana nosse*]« (prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 234]). Janezov namen torej ni opisovati človeško rojstvo, saj zatrjuje, da je Božji Sin obstajal že »*ante omnia saecula*« – to pa je implicitno nasprotno klasični arijanski izjavi, da je obstajal čas, ko ga ni bilo (*Erat, quando non erat*).

V tem kontekstu se oglejski škof navezuje na *locus classicus* arijanske kontroverze – Izaijevo vrstico iz četrtega speva o Gospodovem služabniku: »Kdo premišlja o njegovem rodu?« (Iz 53,8).¹⁵ Arijski avtorji so ga uporabljali kot dokaz, da se o Sinovem izhajanju iz Očeta ne da povedati nič gotovega in da torej Sin ni mogel biti resnično spočet od Očeta. Fortunacijan – kot tudi drugi pravoverni teologi – ta odlomek interpretira kot skrivnostno neizrekljivo spočetje od Očeta, ki je drugi pól spočetja v Mariji (prim. Simonetti 1975, 57; 62; 194; 207; 230; 231; 290; 384; 501).

¹⁵ Fortunacijanova verzija je zanimiva tudi zaradi posebne tekstne različice – »Cum sanctissimus Ezeias propheta sic dicat: *Nativitatem eius quis enarrabit?*« (Iz 53,8) (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 234]) –, ki jo pozna tudi Tertulijan (*Adv. Iud.* 13 [PL 2,636] in 14 [PL 2,640]; *Adv. Marc.* 4.27 [PL 2,429]). Isti navedek iz Izaijevega četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 53,8: »תְּדַבֵּר אֵיךְ יִדְוֶהוּ« BHS; »τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγήσεται« LXX) je bil vključen tudi v obrazec druge sirmijske veroizpovedi, a tam najdemo drug izraz, ki je tudi v Vulgati: »*Generationem eius quid enarrabit?* (Iz 53,8)«.

Oglejski škof o odnosu med Očetom in Sinom najprej podaja nekaj trditev – trdi, da je kakor Oče tudi Sin brez začetka:

»Bog Oče je brez začetka [*sine principio*], neporojen [*ingenitus*], nerojen [*innatus*], ni zaobjemljiv v noben prostor, ampak on zaobjema vse [*nullo contineatur loco, sed potius ipse contineat omnia*]; lahko se ga spozna samo toliko, kolikor sam želi dovoliti; je neviden in neprešteven [*invisibilis, inestimabilis*]. Iz njega je torej Božji Sin, ki je bil neizrekljivo rojen pred vsem začetkom [*inenarrabiliter genitus est ante omne principium*]. Priznavamo, da je bil rojen na takšen način, da je vedno lahko rečeno Oče in vedno Sin, saj med njima ni razlike v času [*semper pater et semper filius dicatur nulla temporis interposita ratione*], kot je rekel: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (Jn 1,1), Beseda, Božji Sin, Bog pri Bogu Očetu. »In Bog je bil Beseda. Ta je bila v začetku pri Bogu: v začetku je pred vsemi veki, ker vedno razumemo Boga Očeta in Boga Sina, Božjo Besedo, brez kakršnega koli časovnega razločka [*sine aliqua temporum interpositione*]. In zato vedno Oče, ker je vedno Sin, in zato je Sin, ker je vedno Oče [*ideo semper filius, quia semper pater*]. »V začetku je bila Beseda: Bog, se pravi, Božji Sin, rojen iz Boga.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 234])

Janez naj bi s svojim prologom – kakor tudi že ‚Mojzes‘ v 1 Mz 1,1 – pokazal, da je Kristus obstajal že pred stvarjenjem, učlovečil pa se je za naše odrešenje. S to navezavo Fortunacijan heretikom odgovarja:

»Tako kot je Mojzes predstavil stvarnika in ustvarjalca sveta [*creatorem et factorem mundi insinuans*] in odvedel ljudstvo od malikov k spoznanju Boga, je preblaženi Janez vse krivoverce, ki so tako in drugače razpravljali o Božjem Sinu, poklical nazaj k resničnemu smislu [*rationem*] in prikazal, kaj je bilo prej in kako si je ob prihodu nadel človeško podobo zavoljo našega zveličanja [*quid ante fuerit et quomodo veniens hominem induerit nostrae salutis causa*], da bi v vsem nasprotoval izprijenosti krivovercev [*in omnibus perversitati hereticorum occurreret*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 235])

Med Sinom in Očetom sicer obstaja določena razlika, ki pa jo Fortunacijan razlaga glede na lastnosti posameznega – in ne kot razlikovanje glede stopnje božanskosti: »Božji Sin je bil torej neizrekljivo rojen pred vsemi veki iz Boga Očeta in je prejel začetek iz Boga Očeta [*filius igitur dei ante omnia saecula ex deo patre innarrabiliter genitus, qui principium ex deo patre accepit*], ki je brez začetka.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 236])

Fortunacijanova kristologija se – kot že prej na več mestih – izkaže za pravoverno, kar se v nadaljevanju najbolj očitno kaže v navedku dela obrazca nicejske veroizpovedi. S tem je tudi arijanska herezija eksplicitno zavrnjena. Odlomek je najbolj eklatanten primer Fortunacijanove nicejske kristologije:

»Infinita enim vocabula in filio dei concurrunt, quae pro loco, pro tempore, pro persona, pro virtutibus ab eo gestis accipiuntur. Dicitur verbum, sapientia, virtus, lumen, manus, brachium, leo, agnus, vitulus, lapis et cetera, ut diximus, pro potentia et virtutibus in eum concurrentibus, ipsum omnia esse intellectum, *id est filium dei dominum nostrum deum verum ex deo vero, filium verum ex vero patre genitum, lumen de lumine, natum ex ingenito patre, non factum*, sicut heresis Arriana nititur adserere, quae dicit factum dominum, non natum, sicuti cetera elementa facta conspiciamus.«

»V Božjem Sinu se sklada nešteto besed, ki jih razumemo po kraju, po času, po liku in po krepostnih delih, ki jih je storil. Imenuje se Beseda, Modrost, Moč, Luč, Dlan, Roka, Lev, Jagnje, Tele, Kamen in tako dalje, kot smo rekli, zaradi moči in silovitosti, ki se stekata v njem. Razumemo ga kot vse, to je, *Božji Sin, naš Gospod, pravi Bog od pravega Boga, pravi Sin, rojen iz pravega Očeta, luč od luči, rojen iz nerojenega Očeta, ne ustvarjen*, tako kot arijansko krivoverstvo skuša zatrjevati, ko pravi, da je bil Bog ustvarjen, ne rojen, podobno kot opazimo, da so bile ustvarjene ostale prvine.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 236])¹⁶

Če Fortunacijan v prvem delu navedka izpostavlja serijo kristoloških epitetov, pa v drugem delu navaja pravoverno nicejsko veroizpoved. Poudarja trditev, da je bil Kristus *rojen in ne ustvarjen* (*»genitum, non factum«*), da je torej bival od vedno, ne pa bil nekoč neobstoječ, šele v določenem kronološkem trenutku obstoječ oz. ustvarjen, kot so to trdili arijanci. Na tiste, ki pravi nauk sprevečajo, se v nadaljevanju, poleg navajanja Pavlovega pisma (2 Tim 3,1-2; 4,3-4), obrača z retoričnim vprašanjem (gl. zadnjo poved navedenega odlomka) tudi, ko interpretira Jn 1,1:

»Besede ne razumemo nič drugače, kot da pomeni Božjega Sina, Boga, rojenega iz Boga [*filium dei deum ex deo natum*], po katerem je bilo vse ustvarjeno, stvarnika [*creatorem*], ne stvaritev [*non creaturam*], se pravi, ustvarjalca vsega stvarstva [*auctorem totius creaturae*], /.../ Božji Sin, ki je vedno Bog pri Bogu Očetu, je ustvarjen za stvarjenje sveta [*in factionem mundi creatur*], to je, predpostavljen, da ga dokonča [*ut perficiat*]. /.../ Ker je torej ustvarjalec in stvarnik [*auctor et factor*] celotnega stvarstva, zakaj bi neki iz-prijenci želeli o njem misliti drugače, kot je [*perversi quidam aliter quam est de eo sentire*]?» (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 237])

Fortunacijanova uporaba pridevnika ‚*creatus*‘ za Sina bi bila lahko s stališča pravovernosti do določene mere vprašljiva, a se popolnoma vklaplja v njegov doktrinalni sistem. Ta Kristusa ne pojmuje kot ustvarjenega in s tem Očetu podrejenega: navedba spada v kontekst razlage trditve iz Knjige pregovorov, sicer še enega ključnih ‚arijanskih‘ navedkov – »Gospod me je ustvaril v začetku svojih poti v

¹⁶ S poševnim tiskom je tako v izvorniku kot v prevodu označen navedek iz obrazca nicejske veroizpovedi (prim. Hil., *De syn.* 84).

svojih delih« (Prg 8,22; prim. Dorfbauer 2013b, 416–417) –, s katerim se oglejski škof spopade takole:

»Me je ustvaril ne smemo razumeti, kot da je rekel, da je Sin ustvarjenina [*quasi creaturam dixerit filium*], ampak tako, kot vidimo, da so uradniki postavljeni [*creati*] za vladanje cesarstva: tako je bil torej Sin postavljen [*creatus*], da bi vse ustvaril, se pravi, da bi dokončal dela [*ad facienda omnia, opera scilicet perficienda creatus intellegitur*], ne pa tako, kot da bi bil tedaj rojen ali narejen [*natus aut factus*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 237])

Analiza pglavitnih relevantnih odlomkov, ki je mogoča po odkritju Fortunacijanovega dela, kaže, da je škofov teološki profil jasno pronicejski, katoliški, pravoveren. Ta ugotovitev temelji na različnih trinitaričnih, kristoloških in herezioloških izjavah ter eksplicitnem navajanju dela nicejske veroizpovedi, ki jih srečamo pri njem – večkrat na pozitiven način potrjuje pravoveren nauk o Sveti Trojici in Kristusovo božanstvo, zavrača arijansko in druge herezije. Njegova teologija je tipično zahodna, latinska, saj ne pozna različnih vzhodnih spekulacij, diferenciacij in izrazoslovja, niti ne npr. pojma *homoousios/consubstantialis* (Brennecke 2017, 51). Zanj je pomembno, da je Trojica ene substance, da je Kristus Bog, ki je neizrekljivo izšel iz Očeta pred vsemi veki, da je rojen in ne ustvarjen; drugih globljih in minuciozних argumentacij pa ne uporablja (prim. Petkovšek 2016).

Vprašanje ostaja, od kod izvor tako izrazitega poudarjanja enosti oseb Svete Trojice, ki je sicer za zahodne teologe v splošnem značilna. Vendar iz oglejskega obrazca veroizpovedi in svojske izjave o netrpnosti Očeta (*impassibile*) razberemo, da so oglejski krščanski pisci prav nasproti patripasionističnemu pristopu (in morda njegovima različicama sabelijanizmu in modalizmu) poudarjali tudi distinktivnost med tremi Božjimi osebami (Menis 1982, 477–481). To je pri Fortunacijanu sicer mogoče razlagati še z bojem proti arijanstvu.

Njegov doktrinalni profil je poleg tipičnih lastnosti zahodne oz. latinske teološke tradicije zaznamovan – kot tudi njegova politična vloga mediatorja med papežem Liberijem in cesarjem Konstancijem – z ireničnim značajem posrednika (Peršič 2008, 287): tako ohranja katoliško, pravoverno kristologijo, vendar ni v prvih bojnih vrstah doktrinalnih sporov. A to njegovi lastni trinitarični in kristološki teologiji nikakor ne odvzema vrednosti in izvirnosti – gre za enega najzgodnejših latinskih primerov formulacije doktrinalnih izjav znotraj konteksta strnjene razlage Svetega pisma, natančneje evangelijev.

5. Hereziologija – druge omembe krivoverstev

Poleg eksplicitne zavrnitve arijanskega krivoverstva in drugih zgoraj navedenih navezav na heretike, lahko v delu *Razlage evangelijev* najdemo še nekaj drugih – bolj splošnih – oemb herezij.¹⁷ Zdi se, da se Fortunacijan bori proti trem vrstam

¹⁷ Izraz *heretici* je zelo pogost – uporabljen je na več kot dvajsetih mestih.

krivovercev: proti tistim, ki trdijo, da je bil Kristus zgolj človek (ebioniti, judje oz. judaizanti; prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 13), zgolj pojava brez telesa (doketi)¹⁸ ali da sploh ni bil resnični Bog (arijanci). V razlagi evangeljske pripovedi o mnogih, ki bodo govorili »Gospod, Gospod« (Mt 7,22-23), glede na njihova kristolška prepričanja omenja vse tri skupine:

»Kaj je torej lahko bolj nepošteno in bolj krivično od krivovercev [*hereticos*], ki o samem Gospodu nimajo pravilnega mnenja [*non recte sentientes*] in pravijo, da je bil bodisi zgolj človek [*hominem proprie*] bodisi duhovna pojava [*fantasia*] in celo, da ni resnični Bog [*certe non verum deum esse*]? Ostale nauke krivovercev, kot posameznih [*ceterarum quoque doctrinarum hereticarum ut singularum*] /.../ bi dolgo naštevali, vendar pravi, da so vsi krivoverci v celoti delavci krivičnosti, tako kot branje uči o kozlih, ločenih od jagnjet.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 29 [CSEL 103, 155])

Na splošno je značilnost krivoverskega nauka tuzemski, posvetni način razmišljanja – kar dokazujejo njihovi sadovi (prim. Mt 7,17-19): »Krivovece [*heretici*] spoznamo po njihovih sadovih, oziroma po zemeljskem nauku [*ex terrena doctrina*]« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 29 [CSEL 103, 155]). Sam pojem krivoverstva, ‚heresis‘ (db. ločina), Fortunacijan uporabi sedemkrat; večinoma so to splošne interpretacije, povezane tako z Judi, ki Kristusa niso sprejeli, kot tudi s pogani – ali pa z različnimi krščanskimi nepravovernimi prepričanji. Enkrat Fortunacijan omenja tudi razkolnike/shizmatike (*scismatici*), ki skupaj s heretiki trgajo eno Kristusovo suktnjo (prim. Mt 10,10).¹⁹ Omembi lažnih prerokov in lažnih Kristusov se zdita za vero izbranih splošni, a realni nevarnosti.²⁰ V besedilu trikrat najdemo izraz ‚*catholicus*‘, ki namiguje na Fortunacijanovo zvestobo katoliški strani: zanj to pomeni zvestobo apostolskemu nauku (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 70), enotnost skupnosti v eni veri (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 82) – v nasprotju s tistimi, ki

¹⁸ Prim. razlaga odlomka o evangeljski izjavi glede Jezusovih bratov in matere (Mt 12,46-49): »V tem poglavju se po navadi pohujšujejo krivoverci, ki zanikajo, da je Božji Sin imel človeško telo [*solent heretici, qui filium dei carnem humanam habuisse nolunt, scandalizari*], ker je Gospod rekel ‚moja mati‘ in ‚moji bratje‘, čeprav Gospod ni zanikal, da bi imel mater, ampak v liku matere in bratov je zavrnil judovsko ljudstvo, ki se zaradi tega imenuje mati in bratje Gospoda, ker je iz istega rodu prejel telo« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 69 [CSEL 103, 176–177]). Čeprav je tu interpretiran evangeljski odlomek, ki se neposredno nanaša na judovsko ljudstvo (katerega antagonizem je Cerkev), bi bila glede na vsebino lahko mišljena herezija doketizma, ki je učila, da je imel Kristus le navidezno telo (gr. glagol *δοκέω*, ‚zdim se‘) – ne pa da je resnično sprejel človeško telo.

¹⁹ »Zdi se, da krivoverci in razkolniki [*heretici et scismatici*], ki se zbirajo zunaj Cerkve, težijo za dvema suktnjama, čeprav obstaja le ena suktnja, ki je sešita v veri enotnosti ene Cerkve in *od vrha stkana*, to je nebeška, ki so jo vojaki preizkusili in je niso želeli raztrgati. Kdor koli služi nebeški vojski, ne povzroči razkola med ljudstvom [*scissuram de populo*], ampak je zadovoljen z eno suktnjo, to je z ljubeznijo do ene Cerkve [*unius ecclesiae caritate[m]*]. Kdor pa bi želel imeti drugo suktnjo, to je, da meni, da se je potrebno zbirati zunaj Cerkve [*extra ecclesiam colligendum*], naj bo obsojen na večno kazen kot dezertar in kriv tolikšnega zločina [*ut desertor et tanti criminis reus perpetua poena damnabitur*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 52 [CSEL 103, 169]) O suktnji kot simbolu občestva Cerkve, prim. Tertulijan, *De unitate ecclesiae catholicae*.

²⁰ »Ker bodo prišli lažni kristusi [*pseudochristi*], in še toliko bolj lažni preroki [*pseudoprophetae*], ki jih razumemo kot najhujše krivoverce [*maxime heretici intelleguntur*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* (108) [CSEL 103, 211]; prim. Mt 24,24)

se od občestva izobčijo.²¹ Tudi podoba škofa je za Fortunacijana ambivalentna in lahko postane predmet doktrinalnih bojov: škof je lahko svet in pobožen, lahko pa se zgodi, da zdrсне v krivoverstvo.²²

6. Evalvacija Fortunacijanove teološke pozicije

Že okviren shematični pregled glavnih trinitaričnih, kristoloških in herezioloških navedb v novoodkritem Fortunacijanovem delu kaže, da pri oglejskem škofu, ki je do sedaj veljal vsaj za kontroverznega, politično oz. teološko nezanesljivega (Cedilnik 2004, 308, op. 10; Bratož 2007, 181–182; 2014, 268), sledov o pripadnosti (arijanski) hereziji ni. Nasprotno, na nekaj mestih najdemo prav eksplicitno zavrnitev in podajanje pravovernega, nicejskega, katoliškega kristološko-trinitaričnega nauka – z značilno zahodno, latinsko, dokaj preprosto trinitarično teologijo. Fortunacijan Oglejski si upravičeno zasluži določeno ‚doktrinalno rehabilitacijo‘.

V luči tega odkritja dobi Hieronimova negativna označba v *De vir. ill.* 97 povsem drug pomen – njena ostrina je zmanjšana. Naloga novih raziskav je, da jo pojasnijo še natančneje. A dvoma o Fortunacijanovem nasprotovanju krivoverstvu, vsaj v njegovem edinem pisnem dokumentu *Razlage evangelijev*, ni. Ni ga več mogoče eksplicitno imenovati za arijanca oz. »homojskega arijanca« (Hanson 1988, 597). Tudi ob upoštevanju hipotetične možnosti, da predstavlja odkriti dokument le določeno fazo razvoja Fortunacijanovih teoloških prepričanj, lahko zaključimo, da se, vsaj v svojem znanem pisnem opusu, Fortunacijan razkriva kot poznavalec herezioloških vprašanj svojega časa, borec proti raznim herezijam oz. ločinam, odkrit nasprotnik arijanstva, pravoveren zagovornik nicejske kristologije na zahodni način in izviren mislec Svete Trojice na podlagi tipološko-figurativne eksegeze. Dejstvo, da je ob nekaj prelomnih zgodovinskih dogodkih (npr. sinoda v Milanu l. 355) pod vplivom pritiskov cesarja Konstancija II. verjetno ravnal nekako politično oportuno (zelo redki so se mu zares uprli!), sicer ostaja nesporno – a po fascinanti najdbi lahko iz njegove literarne zapuščine glede kristološkega oz. trinitaričnega nauka razberemo zvestobo katoliškim, nicejskim oz. pravovernim stališčem.

Seznam kratic in okrajšav

Adv. Iud. – *Adversus Iudaeos*.

Adv. Marc. – *Adversus Marcionem*.

BP – Bibliotheca patristica.

²¹ »Kaj drugega pomeni to, kot da bo takšen učitelj izobčen [*talis doctor anathema fiat*] in bo ločen od vezi Cerkve?« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 19 [CSEL 103, 151]).

²² »Če pa je tvoje oko pokvarjeno«, to je, če je škof po značaju vreden obsojanja in če slabo uči, drvi v krivoverstvo ali če je telesno slabega načina življenja [*vel male doceat vel in heresim ruat aut corporaliter malae sit conversationis*], tedaj res prikaže, da bo *temačno vse tvoje telo*.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 24 [CSEL 103, 154]: *Comm. in ev. M.* 26; Mt 6,22-23).

Comm. in ev. – *Commentarii in evangelia.*

CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

De syn. – *De synodis seu de fide orientalium.*

De Trin. – *De Trinitate.*

De vir. ill. – *De viris illustribus.*

Dial. adv. Lucif. – *Dialogus adversus Luciferianos.*

Ep. – *Epistula.*

Fortun. Aqu. – Fortunacijan Oglejski.

gl. – glej.

Hier. – Hieronim Stridonski.

Hil. – Hilarij iz Poitiersa.

id. – idem.

Mar. Vict. – Marij Viktorin.

Novatian. – Novacijan.

prim. – primerjaj.

Reference

Viri

Ceresa-Gastaldo, Aldo, ur. 1998. *Hieronymus: De viris illustribus*. Biblioteca patristica 12. 2. izd. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Dorfbauer, Lukas J., ur. 2017. *Fortunatianus Aquileiensis: Commentarii in evangelia*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 103. Berlin: De Gruyter.

Trettel, Giulio, ur. 2004. *Fortunatianus episcopi Aquileiensis Commentarii in Evangelia*. CSEA 4, zv. 1. Rim; Gorica: Città nuova; Società per la conservazione della Basilica di Aquileia.

Henry, Paul, in Pierre Hadot, ur. 1971. *Marii Victorini Opera*. Zv. 1, *Opera theologica*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 83. Dunaj: Hölder-Pichler-Tempsky.

Druge reference

Avsenik Nabergoj, Irena. 2018. Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:679–694.

Bischoff, Bernhard. 1966. Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. V: B. Bischoff, ur. *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*. Zv. 1, 205–273. Stuttgart: Anton Hiersemann. Prva objava: 1954. Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. *Sacris Erudiri* 6:189–281.

Bogataj, Jan Dominik. 2018. Hieronim in Fortunacijan Oglejski v luči odkritja Commentarii in evangelia. *Tretji dan* 47, št. 9/10:54–65.

Bratož, Rajko. 2007. Poznoantična Akvileja in njena cerkvena skupnost v luči nove monografije. *Zgodovinski časopis* 61, št. 1/2:175–200.

— — —. 2014. *Med Italijo in Ilirikom: Slovenski prostor in njegovo sosedstvo v pozni antiki*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Brennecke, Hanns Christof. 1984. *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*. Patristische Texte und Studien 26. Berlin; New York: De Gruyter.

Buchinger, Harald, in Clemens Leonhard. 2017. Der Evangelienkommentar des Fortunatian und die Liturgiegeschichte. V: Lukas J. Dorfbauer, ur. *Fortunatianus Redivivus*, 67–111. Boston: De Gruyter.

Cedilnik, Alenka. 2004. *Ilirik med Konstantinom Velikim in Teodozijem Velikim*. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU.

Celarc, Matjaž. 2019. Christ as the goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the converging point in the history of salvation. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 441–456.

Cuscito, Giuseppe. 2006. Fortunaziano, vescovo di Aquileia. V: C. Scalon, ur. *Nuovo Liruti: Dizionario biografico dei Friulani*. Zv. 1, *Il medioevo (A–I)*, 338–343. Videm: Forum.

De Clercq, Victor Cyril. 1971. *Fortunatian d'Aquilee*. V: R. Aubert, ur. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, zv. 17, 1182–1185. Pariz: Letouzey et Ané.

- De Clercq, Victor Cyril, Lukas J. Dorfbauer.** 2016. Fortunatien d'Aquilee. V: Luc Curtois, ur. *Dicti-onaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Zv. 32, 277–280. Turnhout: Brepols
- Doignon, Jean.** 1989. Fortunatianus von Aquileia. V: Reinhart Herzog in Peter Lebrecht Schmidt, ur. *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike*. Zv. 5, *Restauration und Erneuerung: Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n.Chr.*, 419–421. München: C.H. Beck.
- Dorfbauer, Lukas J.** 2013a. Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte 4. Jh.): Ein Neufund auf dem Gebiet der patristischen Literatur. *Wiener Studien* 126:177–198.
- — —. 2013b. Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17, št. 3:395–423.
- Duval, Yves-Marie.** 1985. Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325-400). *Antichità altoadriatiche* 26: 331–379.
- Hanson, Richard P. C.** 1988. *The search for the Christian doctrine of god: The Arian controversy 318–381*. Edinburgh: Baker Academics.
- Jeanjean, Benoît.** 1999. *Saint Jérôme et l'hérésie*. Pariz: Institut d'Études Augustiniennes.
- Menis, Gian Carlo.** 1982. Il pensiero teologico nei mosaici delle primer basiliche di Aquileia. *Antichità Altoadriatiche* 22:463–527.
- Meyvaert, Paul.** 1988. An unknown source for Jerome and Chromatius: Some new fragments of Fortunatianus of Aquileia? V: Sigrid Krämer in Michael Bernhard, ur. *Scire litteras: Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, 277–289. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.
- Peršič, Alessio.** 2008. Fortunaziano, il primo dei Padri aquileiesi: detestabilis? V: Sandro Piusi, ur. *Cromazio di Aquileia (388-408): al crocevia di genti e religioni*, 286–289. Milano: Cinisello Balsamo.
- — —. 2017. Fortunaziano: organico testimone della tradizione ‚aquileiese‘? V: Lukas J. Dorfbauer, ur. *Fortunatianus Redivivus*, 307–324. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Simonetti, Manlio.** 1975. *La crisi ariana nel 4 secolo*. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Sotinel, Claire.** 2005. *Identité civique et christianisme: Aquilée du IIIe au VIe siècle*. Rim: École française de Rome.
- Wilmart, Andre.** 1920. Deux expositions d'un évêque Fortunat sur l'Évangile. *Revue bénédictine* 32:160–174.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 733—750

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:12/2020

UDK/UDC: 272-1:343.541

DOI: 10.34291/BV2020/04/Celarc

© 2020 Celarc, CC BY 4.0

Matjaž Celarc

Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerкви: Splošni pregled (1. del)

Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: General Overview (Part 1)

Povzetek: Prispevek skuša občutljivo vprašanje spolnih zlorab otrok v Cerкви zasnovati v zaporedju dveh delov. Prvi članek predstavi splošni pregled tematike. Najprej definira problem s predstavitvijo nekaterih definicij, zatem pa s preučevanjem različnih študij in poročil išče razloge in vzroke zlorabe. Kakor nekatere raziskave opozarjajo, nerazumevanje posameznih teoloških vprašanj, kakor je na primer podoba Boga, in odnosa do žensk in otrok pomeni enega od sprožilcev zlorabe. Na podlagi vprašanj in pridobljenega znanja prvega želi drugi članek orisati teološki razmislek na svetopisemski podlagi. Cilj obeh člankov je povabilo k celoviti spreobrnitvi srca in k odpuščanju kot temelju za zdravljenje in obnovo.

Ključne besede: Cerkev, spolna zloraba, formacija, duhovniški celibat

Abstract: The article attempts to address the sensitive issue of child sexual abuse in the Church in a series of two articles. The first article provides a general overview of this topic. First, by presenting some definitions it defines the research and problem; then, by examining the literature and reports it endeavours to enumerate reasons and causes of the abuse. As some researches point out to the misunderstanding of some theological issues as for e.g. image of God, relationship towards women and children, represents one of the triggers of the abuse. Based on the acquired knowledge and questions of the first, the second article seeks to make a theological reflection on a biblical basis. The goal of the succession of both articles is the invitation to the integral conversion of heart and to forgiveness as the base for healing and renewal.

Keywords: Church, sexual abuse, formation, priestly celibacy

1. Uvod

Problematika zlorab, zlasti otrok in mladoletnih, je verjetno najbolj občutljiva in boleča tema sedanjega obdobja. Toliko bolj boleče pa je, ko to zadeva skupnost verujočih, Cerkev. Pri tem držijo Jezusove besede: »Kdor pohujša enega od teh malih, ki verujejo vame, bi bilo bolje zanj, da se mu obesi mlinski kamen na vrat in se potopi v globino morja.« (Mt 18,6) Pri tem ne govorimo zgolj o neki čustveni reakciji v besu, razočaranju, temveč je to odgovor, ki obsoja zločin in greh. Z uporabo teološko-moralnih terminov, kakor je ‚greh‘, ne želimo opravičevati niti zaobiti resnice, temveč prav nasprotno. Članek hoče to perečo in kompleksno problematiko obravnavati celostno, saj ni pravega ‚zdravljenja in prenovljena‘ brez spoznanja prave diagnoze. Prispevek sestoji iz dveh člankov. V prvem predstavimo *status quaestionis* problematike: najprej si ogledamo in definiramo problem zlorab, zatem pa ob različnih študijah in poročilih raziščemo razloge in vzroke. V drugem, glavnem delu prispevka želimo s teološko-svetopisemskim razmislekom iskati spodbude za ozdravljenje, spravo in odpuščanje.

2. Problem

Zloraba, naj bo na čustveni, fizični ali spolni ravni, vedno obsega tudi zlorabo moči in položaja in žrtev, posameznika, poškoduje na duši in na telesu in okrni njegov normalni psihosocialni razvoj. Posledice zlorabe se ohranijo na zavedni ali nezavedni ravni. Čeprav se tega ne zavedamo, »nezavedno usmerja naše življenje«, kakor v uvodu svoje raziskave ugotavlja Tanja Repič (2008, 13). Zato je tudi ena sama zloraba že preveč in ostaja brez opravičila. Kljub temu pa je za razumevanje problematike treba razjasniti nekatere pojme in popraviti napačne, splošne mitične podobe, kakor je na primer: vsi zlorabljevalci otrok so stari, grdi moški, to so homoseksualci in pedofili in jih je treba povsem izločiti iz družbe. (Rossetti 1990, 9–17)

Čeprav je problematika nenehno navzoča v družbi in tudi v Cerkvi, pa velja posebej omeniti spremembo razumevanja tega problema, ki se zgodi šele v drugi polovici 20. stoletja, kakor opozori Stephen Rossetti (1994, 3–4), ko razlaga, da je bil spolni kontakt med odraslim in otrokom pred letom 1970 zelo redko ovrednoten kot »zloraba«, saj še ni bilo ocene travme, ki jo povzroča. Tako celo Kinseyjevo poročilo (Kinsey et al., 1953) govori, da:

»spolno zблиžanje odraslega in deklice njej ne more prizadeti hujšega, če se ob tem ne vznemirijo starši, 80 % otrok, ki so imeli spolni kontakt z odraslim, je pokazalo podoben strah kakor ob srečanju z insektom ali pajkom, ima spolni odnos z odraslim in mladoletnim vzgojno nalogo«.

Rossetti poudari, kako se je z razumevanjem pomena in posledic zlorab večalo tudi razumevanje širokega okvira ranjenosti, ki gre onkraj žrtve in njene družine do celotne skupnosti Cerkve. Dvom in nezaupanje vernikov do Cerkve se večja premosorazmerno z bližino oziroma izkušnjo zlorabe. (1994, 47–48) Vse to kliče

k poglobljenem razumevanju problematike in k primernemu odzivu Cerkve.

2.1 Iskanje definicije

Na podlagi zgledov so strokovnjaki postavili neke vrste definicijo pedofilske zlorabe, ki je razumljena:

- širše: vsak spolni dotik ali interes ne glede na prehodnost;
- ožje: daljše in trajajoče obdobje seksualnih fantazij, ki preide k dejanju.

Eden od ključnih kriterijev je starost otroka oziroma mladolenika. Spolno nasilje nad otrokom (pedofilija), drugače od spolnega nasilja nad mladostenikom (efebofilija), sodi namreč v nabor psihoseksualnih, parafilskih motenj, kakor to zaznamuje *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5, 697–698).

2.1.1 Pedofilija

Len Sperry definira pedofilijo kot »seksualno nasilje odrasle osebe nad predpubertetnim otrokom, starim trinajst let ali manj« (2008, 30). Vendar je pri tem treba ločevati med pedofilsko motnjo in pedofilskim seksualnim zanimanjem, kakor je to razvidno iz DSM-5 (698):

- Oseba s pedofilsko motnjo priznava intenzivno seksualno zanimanje za otroke, ki je večje ali enako od spolnega zanimanja za odrasle individuume.
- Osebi s to motnjo privlačnost in preferenca do otrok povzročata psihosocialno težavo.
- Oseba s pedofilskim seksualnim zanimanjem pa, nasprotno, pri intenzivnem seksualnem zanimanju za otroke ne čuti posebnega sramu in krivde niti ji ti impulzi ne omejujejo funkcionalnega življenja, obenem pa se na tem področju ni nikoli izživljala.

Kar zadeva storilca pedofilskega dejanja oziroma pedofila, DSM-5 postavlja tri kriterije; to je namreč oseba (697), ki:

- mora biti stara šestnajst let in mora biti vsaj pet let starejša od otroka;
- v obdobju šestih mesecev doživlja seksualno vzburljive fantazije in potrebo po spolni aktivnosti s predpubertetnim mladolenikom;
- udejanjati te seksualne potrebe, kar sproži stisko v medosebnih odnosih.

Poudarili smo razlikovanje med pedofilskim zanimanjem in aktivno zlorabo, ki najde enega od možnih razlogov v pedofilski motnji. Sperry pa izraz ‚pedofil‘ uporablja širše, saj z njim opisuje odraslo osebo, »ki jo seksualno vzbujajo predpubertetni otroci«, čeprav aktivne zlorabe še ni bilo. Pri tem razlikuje med (2008, 30):

- fiksiranim pedofilom: primarno se zanima za otroke;
- regresivnim pedofilom: primarna seksualna usmerjenost velja do odraslih, vendar pod stresnimi situacijami regresirajo na zgodnejšo psihoseksualno stopnjo.

2.1.2 Efebofilija

Sperry efebofilijo definira kot »seksualno privlačnost in vznburjenje, ki ju odrasli doživljajo ob popubertetnih ali adolescentnih mladoletnikih, približne starosti štirinajst do sedemnajst let«, in tudi v tem primeru ločuje med fiksiranimi in regresiranimi efebofilii. (2008, 31)

Rossetti opozori, da DSM-5 efebofilije ne postavlja v kategorijo parafilskih motenj in zato ni razumljena kot duševna bolezen. On sam pa tovrstna dejanja, kljub biološkemu (mladoletni so v biološkem, fizičnem in spolnem, smislu že odrasli) in kulturnim razlogom (nekdaj so se ljudje poročali kmalu po tem, ko se dosegli spolno zrelost), obsoja kot kriminalna, saj naj bi vsak odrasel človek zmožni obvladovati svoja spolna poželenja in jih izražati v skladu s svojimi družbenimi in verskimi moralnimi prepričanji. (1990, 14–15)

2.1.3 Zloraba kot širši problem

Leon J. Podles v svoji knjigi *Sacrilege* poskuša pogledati v izhodišče psihiatričnih definicij spolnih deviacij, ki temeljijo na biološkem in na teleološkem pogledu na spolna dejanja. S tovrstnimi kriteriji bi tako pedofilija in efebofilija kakor tudi homoseksualnost sodile k mentalnim motnjam oziroma boleznim. Podles obenem na podlagi nekaterih znanstvenih raziskav pokaže, da spolna privlačnost do otrok znanu je širši krog ljudi, ki pa ne postanejo storilci zločinskih dejanj, in narobe, da nekateri zlorabljevalci niso pokazali pedofilskega nagnjenja in so jih k tovrstnemu dejanju vodili drugi vzroki. Zato Podles meni, da psihološka definicija pedofilije kot parafilije (psiho-patološke motnje) lahko pomeni sociološko kontrolo ali pa celo opravičilo za neodgovorna, zločinska dejanja, saj storilci pedofilskih dejanj niso nepristevni, temveč se zavedajo in so odgovorni za svoja dejanja. (2008, 286–290)

V dokumentu *motu proprio* iz leta 2019, *Vos estis lux mundi*, papež Frančišek jasno definira zlorabo kot dejanje, s katerim »nekoga z nasiljem ali grožnjami ali z zlorabo moči prisilimo, da stori spolno dejanje oziroma se mu preda«. Obenem pa istočasno pomenljivo časovno in kvalitativno opredeli zlorabo, ki zadeva »mladoletne« in »ranljive« (Frančišek 2019b, tč. 1, § 1–2):

- Mladoletna oseba: to je oseba, mlajša od 18 let oziroma kakor to definira lokalni zakon.
- Ranljiva oseba: oseba, ki je v fizični ali mentalni bolezenski situaciji oziroma ji manjka osebne svobode, to pa ji omejuje, tudi če zgolj občasno, zmožnost razumevanja, želje ali ubranitve napada.

Zloraba je nujno vredna obsodbe, saj pri tem govorimo o kriminalnem dejanju, in sodi v kontekst širše problematike izkoriščanja otrok, kakor opozarja sklepno poročilo (FR) avstralske Kraljeve komisije (RC) glede odziva institucij na spolne zlorabe otrok iz leta 2017, ko pravi, da »zloraba otrok krši zakone in družbene norme ter predstavlja tudi del širšega problema izkoriščanja otrok«. (FR 2, *Nature and Causes*, 29) Isto poročilo pa nadaljuje z natančnejšo definicijo spolne zlorabe, ki velja za:

»vsako dejanje, ki otroka bodisi postavi pred ali vključi v seksualni proces onkraj njegovega ali njenega razumevanja ali v nasprotje s sprejetimi družbenimi normami. Obnašanja spolne zlorabe lahko vključujejo dotikanje genitalij, samozadovoljevanje, oralni seks, vaginalno ali analno penetracijo s penisom, prstom ali drugim predmetom, dotikanjem prsi, voajerizem, ekshibicionizem in izpostavljanje ali vključitev otroka v pornografijo. Pomeni tudi dvorjenje otroku, kar pomeni zavestno sprejeta dejanja z namenom prijateljavanja in vzpostavitve čustvene vezi z otrokom, da bi se zmanjšali otrokovi zadržki v pripravi spolnega dejanja z otrokom.« (FR 2, Nature and Causes, 30)

Različne študije pri tem govorijo o več oblikah oziroma pripravi dejanske spolne zlorabe, to pa je tudi odvisno od družbenih razmer (Di Noto 2004, 10–11; Sperry 2008, 30; Repič 2008, 19–21):

- eksplicitna oblika: direktna oblika spolnega odnosa;
- implicitna oblika: analogna zadovoljitev spolne potrebe odraslega z uporabo otrokovega telesa;
- poprejšnja oblika spolne zlorabe: spolna igra;
- kulturna in ideološka oblika: medmrežna pedopornografija, pedoprostitucija in ideološko opravičevanje fenomena.

2.2 Statistika

Zloraba se najde na vseh področjih življenja, tako v ožjem družinskem okolju (kot incest) ali v širšem družinskem krogu kakor tudi v procesu vzgoje in izobraževanja. V pogovoru s papežem Benediktom Peter Seewald navaja nemškega kriminologa Christiana Pfeifferja, ki ugotavlja, da je odstotek zlorab iz kroga katoliških sodelavcev 0,1 % in da preostali delež prihaja z drugih področij. Ameriško vladno poročilo iz leta 2008 pa delež duhovnikov, vpletenih v pedofilske primere, ocenjuje na 0,03 %. (Benedikt 2011, 42) Leta 2019 papež Frančišek ob nagovoru škofovske sinode na to tematiko podobno poudari, da so glede na študijo Unicefa iz leta 2017, ki so jo izvajali v 28 državah, 9 od 10 deklic zlorabili doma družinski člani (2019a). Podobno sliko pokaže poročilo italijanskega Rdečega telefona iz leta 2016, iz katerega je razvidno, da se je kar 73,7 % prijavljenih zlorab zgodilo doma, zakrivali so jih starši (Nagovor ob zaključku evharističnega somaševanja 2019). Področja in okolje zlorab so zelo široka. Avstralsko sklepno poročilo pokaže, da se zlorabe dogajajo v šolah (31,8 %), pri rekreaciji oziroma znotraj športnih klubov (5,9 %), pri dolgotrajnejših nastanitvah od doma (14,5 %) in pri verskih dejavnostih (14,5 %). V sklopu verskih organizacijah je odstotek zlorab najvišji pri katoliški Cerкви (61,8 %), saj ta Cerkev v največji meri sodeluje pri šolstvu oziroma zagotavlja bivališča za otroke in mladostnike. (FR 1, Executive summary, 11–12)

V tem okviru zlorab so torej zabeležene tudi zlorabe duhovnikov. Študija Desmonda Cahilla in Petra Wilkinsona o spolnih zlorabah v Cerкви iz leta 2017 povzema poprejšnje raziskave, zato nekatere pomembnejše izpostavljam tudi tu. Že študija Pepa Rodrigueza iz leta 1995 ocenjuje, da je bilo 7 % španskih duhovnikov

vpetih v zlorabo, medtem ko poznejša poročila spoznavajo nekoliko nižje odstotke: poročilo, ki ga je pripravil John Jay College of Criminal Justice in ga je naročila ameriška škofovska konferenca (leta 2004 in leta 2011), govori o zlorabi pri 4,3 % škofijskih duhovnikih in pri 3,5 % redovnikih, avstralsko sklepno poročilo pa o 6,6 % in 4,4 %. (Cahill in Wilkinson 2017, 172–175) Ista študija ovrednoti tudi razhajanja v deležu zlorab v redovnih skupnostih, v cerkvah različnih obredov in v formacijskih ustanovah, kakor je to razvidno iz avstralskega poročila. Nekatere redovne skupnosti, ki so se ukvarjale z oskrbo duševno motenih otrok, imajo višji odstotek zlorab (30–40 %), medtem ko v nekaterih manjših redovnih skupnostih, ki so imele manj stika z otroki in jim je uspelo osamljenost premostiti s pristnimi medsebojnimi odnosi, zlorab skoraj ni bilo. Poleg tega avstralsko poročilo pokaže, da je bilo v škofijah, v katerih je bilo zaradi možnosti prehajanja iz ene v drugo formacijsko hišo stalno in celostno spremljanje bogoslovcev okrnjeno, tudi število zlorab večje, medtem ko je bil delež zlorab manjši v skupnostih vzhodnih Cerkev, v katerih je celibatno življenje stvar izbire. (Cahill in Wilkinson 2017, 177–179)

Statistična slika je resnično črna, gledano na družbo kot celoto in ne nazadnje na družino kot institucijo, v kateri razlog ni celibat, a je kljub temu največji odstotek zlorab prav tam. Nedvomno je boleče slišati, da so se zlorabe dogajale tudi v Cerkvi in v duhovniških vrstah, zlasti ob misli, da pri tem ne govorimo o psihopatologiji, temveč o prenašanju vzorca od žrtve do rablja; s tem se namreč marsikatera žrtev poskuša rešiti občutka popolne nemoči.

2.3 Vzroki

Prebiranje zgodb, kakor je na primer pripoved o dečkih iz El Pasa, ki jo navaja Podles, zbuja grozo nad strukturiranim grehom mreže predatorjev, ki najdejo zaupanje pri svojih vernikih in predstojnikih, to pa vodi v nadaljnjo zlorabo žrtev, ko jih nihče niti ne posluša niti jim ne verjame (2008, 20–33). Kljub temu pa je razvidno, da spolna deviantnost izraža osebnostno ranjenost, narcistično držo in kognitivno distorzijo. Vse to kliče po globljem razumevanju vzrokov, posledic in razlogov, ki se morda prekrivajo in vodijo k izživljanju na ta deviantni in kriminalni način. Finkelhor in Araji predlagata širše dojemanje problematike zlorabe, in to na podlagi štirih dejavnikov, ki se odlikavajo na posamezniku in v družbi (Finkelhor in Araji 1986, 147–155):

		Osebno	Družbeno
1	Čustvena kongruenca	Nizka samopodoba Identifikacija z napadalcem Narcistična identifikacija	Dominanta vloga moških
2	Seksualno vznurjenje	Travmatska spolna izkušnja iz otroštva	Pornografija
3	Družbena in heteroseksualna blokada	Ojdipov kompleks Neizdelane družbene spretnosti Travmatske izkušnje pri spolnosti z odraslim	Nezrel odnos do samozadovoljevanja
4	Dezinhibicija	Motnje v impulzih Alkohol, psihoza, stres	Kulturna toleranca Pornografija

Tabela 1: Dojemanje problematike zlorabe po Finkelhorju in Arajiju.

Lothstein (1990, 20–22) v svojem prispevku k Rossettijevi knjigi o zlorabah ugotavlja kompleksna ozadja storilcev; pri tem bi lahko govorili:

- o organskem deficitu delovanja možganov (nepravilno hormonsko delovanje) oziroma tudi o psihozi in o shizofreniji;
- o mehanski poškodbi možganov;
- o psihoseksualni nezrelosti (storilec se ne zmore družiti s svojimi vrstniki, temveč z otroki, s katerimi čuti čustveno kongruenco in spolno vzburljenje ob njih);
- o žrtvah, ki postanejo storilci in poskušajo razrešiti svojo izvorno nemoč.

Frank Valcour imenuje kar sedem faktorjev nevarnosti (1990, 47–65):

- kromosomska posebnost;
- prirojene motnje;
- travme iz otroštva;
- fizična oziroma čustvena zloraba;
- čustvena travma v obdobju razvoja;
- spolna zloraba;
- zgodnja in obsežna spolna dejavnost;
- nenavadna represija spolnega zavedanja;
- hormonska posebnost;
- nevropsihološki deficiti.

Dva modela nam pomagata razumeti oziroma osvetliti problematiko z ekleziološkega vidika.

Richard Sipe v svojih dveh študijah o spolnosti in celibatu med duhovniki (1990; 1995) govori o štirih tipih spon (zaklopki), to so (1995, 12–23):

- biogenetska spona: faktorji, ki vplivajo na raven spolnega poželjenja in na spolno usmerjenost;
- psihodinamična spona: čezmerna in prezgodnja spolna stimulacija, ki vpliva na okrnjen razvoj na psihoseksualni ravni;
- družbeno-situacijska spona: institucionalno tabuiranje spolnosti, ki vodi k preadolescentni psihoseksualni regresiji;
- moralna spona: razkorak med učenjem in delovanjem.

Ob tem Sipe v svoji knjigi o spolnosti med duhovniki poudarja, da je 70–80 % duhovnikov storilcev pedofilskih dejanj bilo samih zlorabljenih (Sipe 1995, 12). Stephen Rossetti (1996, 64–79) na podlagi svojih izkušenj dela z duhovniki storilci zlorab izlušči šest indikatorjev, tako imenovanih zastavic (označb), ki izoblikujejo deficit osebnosti in identificirajo znamenja morebitnih zlorab pri duhovnikih:

- nestabilna spolna usmerjenost;
- otročji interesi in vedenje;
- pomanjkanje odnosov z vrstniki;
- skrajnosti v razvojnih spolnih izkušnjah;

- osebna zgodovina spolne zlorabe ali spolnih deviacij v otroški dobi;
- poudarjena pasivna, odvisna in prilagodljiva osebnost.

2.4 Posledice

Kakor je za razumevanje fenomena zlorabe treba razumeti psihološki, družinski, okoljski, družbeni, organski in biološki vidik (Lothstein 1990, 21), je tudi za vrednotenje posledic zlorabe treba upoštevati vključene osebe: storilca, žrtev in dejavnike, kakor so starost in spol žrtve, odnos s storilcem, način (nasilje, grožnje), trajanje in intenzivnost zlorabe, možnost izpovedi in sprejetosti v družbi. Ti dejavniki vplivajo na trajanje (kratko-, dolgoročno) in na intenzivnost posledic (Repič 2008, 35–41). Že prve študije, kakor sta jih opravila na primer Finkelhor in Browne (1985, 530–541), govorijo o štirih dimenzijah oziroma štirih ravneh posledic zlorab, ki se lahko prekrivajo oziroma se pokažejo na podlagi situacije, starosti in stanja žrtve, ko se je zloraba zgodila:

- travmatična seksualizacija;
- pri mladih žrtvah je opaziti kompulzivno spolno izživiljanje;
- pri starejših žrtvah je navzoča travmatska averzija do spolnosti;
- nejasno dojemanje spolnosti in razlikovanja med spolnostjo in pozornostjo;
- nejasno dojemanje spolne usmerjenosti;
- stigmatizacija;
- umikanje na rob družbe v droge in alkohol;
- nizka samopodoba, ki vodi od samozaničevanja k samomorilnim težnjam;
- prevara;
- v velikem razočaranju nad ranjenim zaupanjem se borijo za pridobitev zaupanja in varnosti;
- odvisnost od odnosov in nemoč presoje zaupanja drugemu;
- asocialnost, jeza in strah pred intimo;
- nemoč;
- strah in anksioznost;
- ohromljen občutek učinkovitosti in zmožnosti;
- nemoč soočanja z življenjskimi izzivi;
- kompenzacija s potrebo po kontroli in dominanci.

Vsaka zloraba ima hude posledice, kar se vidi v družinskem okolju (Simonič, Osewska in Pate 2019, 535–553), toliko bolj, če govorimo pri tem o liku očeta ali predstavnika svetega, duhovnika. Tu bi lahko govorili o širši zlorabi, o zlorabi moči in položaja ter o zlorabi vere in vesti. Vse to ima čustvene in religiozne posledice, vendar ne zgolj za žrtev in njeno družino, temveč za širše župnijsko in cerkveno občestvo. Kakor žrtev lahko doživi sekundarno zlorabo, če njeno naznanilo o zlorabi ni sprejeto pri domačih ali drugih pristojnih, tako na podoben način doživlja zlorabo župnijsko občestvo, ki je prizadeto spričo zlorabe in lahko tudi spričo cerkvenega odziva. To občestvo razdeli, sproži nezaupanje in uničuje odnos do duhovnikov, do Cerkve in ne nazadnje do Boga. (Rossetti 1996, 45–63; Zollner 2017, 244) Poročilo Kanadske škofovske konference (CCCB) govori o bolečem spoznanju

posledic zlorab za župnijska občestva in o pomenu aktivnega pogovora, ko so župljani zmožni spregovoriti o svoji prizadetosti in travmatski izkušnji. (1992, 50) Zato je pomembno, da se krajevna Cerkev sooči s to problematiko tudi na ravni akademskega razmisleka (Repič 2008; Protner 2012; Špilak 2015; Vodičar 2020).

Pedofilija je obravnavana kot psihopatološka motnja, obenem pa se ob izživljanju, kljub različnim sprožitvenim dejavnikom, tretira kot zločin. Zato se pravzaprav lahko vrednoti le vsak primer posebej oziroma je pri tem treba upoštevati širok diapazon vplivnih dejavnikov.

3. Razlogi

Kar zadeva zlorabe, ki jih zakrivijo duhovniki, vidijo nekateri enega od glavnih razlogov v celibatu, drugi to povezujejo s homoseksualnostjo, zopet drugi z napačnimi teološko-ekleziološkimi postavkami in ne nazadnje s slabo formacijo. Študije Keenana in avstralskega poročila nedvomno izpostavijo problematiko človeške psihoseksualne (ne)zrelosti in zgrešeno dožemanje Boga in Cerkve. V tej točki se bomo ustavili zgolj pri človeški dimenziji, pri vprašanju celibata, homoseksualnosti, formacije in osebne zrelosti namreč, ki nedvomno ne more mimo duhovne dimenzije. Problem zgrešene podobe Boga in Cerkve pa bomo obravnavali v naslednji točki, ki izpostavi teološke vidike celotne problematike.

3.1 Splošni razlogi, sprožilci in okolje zlorab

Keenan v svoji knjigi o zlorabah, *Child Sexual Abuse* (2012), ki je nastala ob terapevtskem poslušanju duhovnikov storilcev zlorab, izpostavi nekatere elemente, ki jih označi kot problematične. Tako vidi težavo v celibatu, ki ga duhovnik ne integriira, temveč zgolj prenese v igro vlog, moči in skrivanja, kakor to hierarhično izoblikovana struktura omogoča. Podobno avstralsko sklepno poročilo predlaga, da Avstralska škofovska konferenca zaprosi Sveti sedež, naj zaradi morebitnih psiholoških in spolnih posledic celibata razmisli o celibatu kot izbiri za škofijsko duhovništvo oziroma naj se tej tematiki posveti več časa v okviru vseživljenjske formacije. (FR 1, Recommendations, 53) Glede celibata in neintegrirane spolnosti lahko na tem mestu zgolj omenimo družbeni problem zasvojenosti s spolnostjo in pornografijo (Carnes 1991; Cusick 2018) in druge nezrele oblike spolnosti, ki se dogajajo v zaprtem, moško oblikovanem okolju. (Stengers in Van Neck 2001; Harvey 1996)

Cahill in Wilkinson izpostavita temeljne teološke in ekleziološke postavke (2017, 213):

- patriarhalna podoba Boga;
- zakrament spovedi kot poceni milost in spovedna molčečnost;
- klerikalizem in moč;
- odnos do žensk v Cerкви;
- ontološko utemeljena teologija duhovništva;
- pomanjkljiva teologija spolnosti;
- celibat, borba za čistost in dožemanje samozadovoljevanja kot velikega greha;

- homoseksualnost in katoliška moralna teologija;
- pomanjkljiva teologija otroka.

Cahill in Wilkinson (2017, 227–230) vidita težavo tudi v moralnem nauku Cerkve. Kot ideal duhovnega življenja je Cerkev postavljala čistost in celibat ter objektivno-preskriptivno normo, medtem ko je sociološko dimenzijo (raven odnosa) zanemarjala, tudi ko je bilo pomembno vprašanje greha. Prav zato ne čudi razdelitev smrtnega greha na greh po naravi in greh proti naravi:

- greh po naravi (kakor na primer: prešuštvo, zakonolom, incest, posilstvo) omogoča spočetje življenja v sklopu spolne združitve (kot naravne potrebe, ki obsega poželenje) in se ne ozira na raven odnosa;
- greh proti naravi (kakor na primer: samozadovoljevanje, sodomija, homoseksualnost, felacija, kunilingus, živalskost) je razumljen kot večja kršitev moralnega reda, saj uničuje možnost spočetja življenja.

Duhovni ideal čistosti področje spolnosti tabuira. Tako se teme kakor samozadovoljevanje in homoseksualnost ne omenjajo odprto, temveč se prikrivajo in vrednotijo kot huda neurejenost in smrtni greh proti naravi. Tako tudi samozatajevanje in samokaznovanje nista pomagali razrešiti konflikta s spolnostjo, saj se stvari niso ponotranjile, temveč so skrivoma vodile v ekscese.

3.2 Celibat

Podles spoznava, da je med storilci pedofilskih dejanj veliko število celibaterjev. Celibat z ustvarjanjem skritega in tolerantnega okolja res pomeni večjo možnost zlorab oziroma zlorab ne prepričuje, vendar je to bolj vprašanje duhovne in osebnostne zrelosti oseb, ki sprejemajo celibat. Če je celibat zgolj beg ali izhod iz nerazrešenih frustracij glede spolne usmerjenosti ali spolnosti kot takšne in ne odgovor na božji klic, lahko vodi v ekscese spolnosti. (2008, 363–364) Poleg tega pa se zlorabe dogajajo v družinskem okolju in tudi v cerkvenih skupnostih, v katerih celibat ni obvezen oziroma celibata ne poznajo. (389–390)

Kakor je svetopisemska tradicija postavljala v ospredje rodovitnost in življenje: »plodita in množita se«, z Novo zavezo prideta v ospredje duhovna dimenzija in božji poseg, ki zmore zagotoviti življenje ne le nerodovitni, temveč tudi devici (Lk 1,27) oziroma obuditi otroke iz kamna (Lk 3,8). Pri tem lahko govorimo o komplementarnosti služenja bodisi v celibatu ali v poročenosti; celibat pričuje o večnosti in za življenje, pridruženo Bogu. Razumevanje celibata kot nujnega zla, pridruženega paketu duhovništva v tradiciji zahodne Cerkve, je nedvomno zmotno, saj je celibat v tradiciji razumljen kot poseben božji dar (PO, 16; PDV, 29; 50), kakor to razodeva tudi Katekizem katoliške Cerkve:

»Celibat je znamenje tistega novega življenja, kateremu naj služi nositelj cerkvene službe, ki je bil prav za to posvečen; če je celibat sprejel z veselim srcem, sijajno oznanja božje kraljestvo.« (KKC, tč. 1579)

Še večji problem se zdi nerazumevanje ali nezrelo sprejemanje odločitve za celibat, kakor to poudarja tudi Richard Sipe, ki ugotavlja, da le 2 % duhovnikov dosega duhovno zrelo življenje v celibatu. (2003, 50–51) Kandidat za duhovništvo se mora soočiti tako z osnovnimi človeškimi potrebami (potreba po intimi) kakor tudi z duhovnim pomenom celibata, saj bo le tako lahko v celoti objel to odločitev. Na duhovni ravni lahko rečemo, da Bog prav po »Besedi, ki se učloveči« (Jn 1,14) nakazuje, da želi človeka sprejeti v polnosti, v celoti njegovega obstoja. Tako izbira celibata pomeni hojo za Kristusom, to se pravi, živeti vso lepoto in krhkost tega sveta, a jo živeti v svobodi prihoda božjega kraljestva. Kakor zapiše André Barral-Baron, živeti celibat danes pomeni: »usmerjati spolnost na način, da se v nas zmore nenehno prenavljati prostorje notranje svobode« (1993, 38). Avtor poudari, da se ta notranja svoboda ne izoblikuje enkrat, temveč je to proces dnevnega truda za osebno in duhovno rast, ki vključuje (38–48):

- tišino, ki zmore poslušati sebe in druge;
- sublimacijo, ki se razodeva na vseh dimenzijah človekovega preseganja samega sebe;
- samoto, ki prinaša bolečino in zavedanje umanjkanja intimnosti in družinskega življenja, a tudi globino za odpiranje vsem odnosom brez preferenc zaradi odnosa z Bogom;
- rodovitnost v zahvaljevanju in v predajanju zaupanih duhovnih otrok Bogu

3.3 Homoseksualnost

Kar zadeva homoseksualnost, res ni mogoče napraviti direktne povezave z zlorabami, kljub vsemu pa statistika in mnenja stroke kažejo, da je pri duhovniških zlorabah veliko več primerov pubertetnih fantov. Strokovnjaki kakor Rossetti glede zlorab govorijo o podskupini, ki jo pomenijo istospolno usmerjeni storilci. Čeprav homoseksualnost ni direktni vzrok zlorab, pa velja za faktor tveganja, tudi zato, ker je marsikateri storilec priznal, da med odraščanjem ni razrešil vprašanja spolne usmeritve oziroma homoseksualne nagnjenosti zaradi strahu spričo negativnega odnosa in marginalizacije homoseksualno usmerjenih oseb. (2012, 39–41)

Na problem povezave med homoseksualnim nagnjenjem in zlorabami je Kongregacija za katoliško vzgojo leta 2005 odgovorila s predstavitvijo kriterijev omejitve pristopa k prejemu svetega reda. Prvi kriterij je globoka istospolna nagnjenost, ki jo je treba razlikovati od prehodne istospolne privlačnosti, kakor pokažeta študiji: Richard Fitzgibbons, Dale O'Leary, Eugene Diamond (2002) ter Kleopnis in Fitzgibbons (2011). Kandidat, zaznamovan z globoko istospolno nagnjenostjo, se s tem poistoveti, tudi če ni spolno aktiven, ob tem ne čuti potrebe in želje po spremembi, temveč nasprotno, lahko podpira gejevsko subkulturo. Prav ta subkultura, ki je v prvih desetletjih po drugem vatikanskem koncilu zaznamovala semenišča v ameriškem okolju, je sedaj postala nepremostljiva ovira na poti k duhovništvu. (Podles 2008, 322) Povsem drugače pa se lahko opredelimo do prehodne istospolne privlačnosti, ki izraža osebno psihosocialno in psihoseksualno nezrelost in je največkrat odsev odraščanja v nefunkcionalni družini. Ta oblika privlačnosti se

lahko spremeni, kakor to spoznavata terapevt Robert Spitzer (2003) in duhovni spremljevalec James McTavish (2015).

Podles ne vleče vzporednic med homoseksualnostjo in zlorabami, a ugotavlja, da v osebi s homoseksualno nagnjenostjo vlada občutek odtujenosti, drugačnosti od sveta. To sproža občutek nemoči, ki vodi v promiskuiteto. Potreba po kontroli in moči prav tako lahko vodi tako v androfilijo kakor tudi pedofilijo (2008, 333–335). Avtor dodaja, da sta v ozadju homoseksualnosti osebna nezrelost in narcistična zagledanost, saj narcistični homoseksualec ne išče zgolj svoje podobe, temveč idealno mladostno podobo (340). Podles meni, da je 20 % duhovnikov homoseksualcev, od katerih jih mnogo živi celibat. Med žrtvami 4 % duhovnikov, ki so zlorabljali mladoletne, so največji delež pomenili prav pubertetni. (342) Morda je prav ne-naslovitev oziroma potlačitev tematike spolnosti in dvoma o spolni usmerjenosti oblikovala okolje, v katerem duhovniškimi kandidatom ni uspelo celostno osebnostno rasti in tako niso odkrili načina zdravega preseganja samega sebe.

V tem oziru je Kongregacija za katoliško vzgojo leta 2008 predstavila smernice za uporabo psihologije z vizijo teološke antropologije kot pomoč pri oblikovanju čustveno in osebnostno zrelih duhovnikov (2008, 1.2; 3.6). Leta 2016 pa je Kongregacija za duhovništvo izdala dokument temeljnih smernic za vzgojo duhovniških kandidatov, *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (Dar duhovniškega poklica), s katerim bogoslovce in duhovnike, ki se želijo svobodno podariti kot dar služenja, spodbuja k preseganju samega sebe in k celostni formaciji. Obenem dokument spoznava koristnost sodelovanja vzgojiteljev s psihologi v procesu formacije, ko pravi:

»Na splošno se je pomoč psihologov vzgojiteljem v semenišču, ko so ugotavljali oziroma odločali, če so kandidati primerni za duhovnike, pokazala kot izredno dragocena. Psihološki pristop omogoča bolje razumeti značaj in osebnost kandidatov in pomaga pri vzgojnem procesu.« (RF, 162)

3.4 Formacija

V zlorabah se je izkazalo, da so bile težave navzoče že med začetno formacijo (v obdobju priprave na prejem mašniškega posvečenja v okviru vzgoje v bogoslovju in teološkega študija). Prav zato dokumenti o vzgoji duhovnikov (PDV 1992; RF 2016) izpostavijo pomen celostne vzgoje, ki temelji na štirih ravneh: na intelektualni, duhovni, pastoralni in na človeški ravni. Prav poseben poudarek prejme prav spremljanje na človeški ravni. Kakor milost predpostavlja naravo človeka, tako tudi posvečenje ostaja človek, ki zmore delovati v Jezusovi osebi (*in persona Christi capitis*) le v prežetosti z božjim Duhom. Zato mora duhovnik zase celostno poskrbeti. To je drugače res vseživljenjski proces, ki pa se začne v bogoslovju, če kandidat za duhovništvo razume svoje osnovne človeške potrebe, jih sprejme in ponotrani. Tako celibat postane svobodna življenjska odločitev, ki jo je mogoče živeti zgolj »z uresničevanjem človeških in duhovniških kreposti v odprtosti za delovanje milosti« (RF, 110).

Pri tem je zagotovo pomembna povezava med človeškim in duhovnim življenjem oziroma enovitost duše in telesa, saj se ravno tako oblikuje celostna, integrirana osebnostna struktura. Človek se zrcali in raste v odnosih, zato velja posebno pozornost tudi sklepanju zrelih medsebojnih odnosov in uporabi vseh oblik družbene komunikacije in medmrežja, kakor je to leta 2013 poudarila Kongregacija za duhovništvo v Direktoriju za službo in življenje duhovnikov:

»Prav tako je pomembno, da duhovnik razmišlja o svojih družbenih stikih, o korektnosti in olikih, ki ju podpirata ljubezen in ponižnost, o raznih oblikah medčloveških odnosov, o vrednotah prijateljstva, plemenitem ravnanju.« (2013, 93)

Študije, kakor je Zollnerjeva, pokažejo, da vzgoja na celostni človeški ravni še vedno ostaja izziv formacije. K razvoju kompulzivne motnje (*acting out/acting in*), tako na ravni spolnega impulza kakor tudi drugih neovrednotenih človeških potreb, ki se lahko izrazijo v kontekstu nemoči ranljivih (otrok in mladoletnih), lahko pripomorejo kandidatovi obrambni mehanizmi in lenobna neodzivnost formatorjev. Temeljna težava je, da podoba Kristusa Dobrega pastirja ni ponotranjena, zato duhovnik živi kot nosilec svete oblasti brez razumevanja potrebe po darovanjski držji svojega življenja. To lahko vodi v ekscese in na težavno pot reševanja tako storilca kakor tudi žrtve. Medtem ko storilec sebe identificira z nosilcem svetega reda, ki je nezmotljiv in nedotakljiv, se v odnosu do dejanja zlorabe in žrtve oblikuje kognitivna distorzija, obrambni mehanizem zanikanja dejanja in pripisovanje krivde drugemu (na primer žrtvi, ki ga je sprovcirala ali ob tem uživala). Na drugi strani pa žrtev zaradi odnosa zaupanja, ki se je bil izoblikoval, doživlja notranji konflikt vezi (med zavedanjem sebe kot žrtve nekontroliranega nasilnega dejanja in nemočjo, da pripiše takšno dejanje duhovniku). (Zollner 2017, 248–249)

Spričo celotnega družbenega okvira je področje formacije pred velikim izzivom, saj – kakor ugotavlja nadškof Jorge Pátron Wong – bogoslovci velikokrat prihajajo iz ranjenih družin. Zato naj bi semenišče postajalo vse bolj družinsko okolje, ki omogoča celostni, duhovni in človeški, razvoj. Pri tem so pomembni nekateri pedagoški in vzgojni poudarki (Wong 2012, 63–74):

- celostno spreobrnjenje;
- odnos do sebe in svoje identitete;
- zmožnost ljubezni in samopodaritve;
- zrela čustvenost;
- vrednost odpovedi;
- občestvena duhovnost;
- spremljanje poklicanosti.

Na ravni strukture formacije sta potrebni vrednotenje in spremljanje (*screening, monitoring*), vendar je pri tem pomembna, poleg vzgoje na podlagi izhodiščnih danosti (*e-ducare*), kakor to poudarja Paola Magna, vzgoja, ki vodi k oblikovanju (*formatio*) po zgledu svobodne podaritve Dobrega pastirja (2006, 55–63). Zrelost

osebe se pokaže v podaritvi svojega življenja iz ljubezni do drugih, to pa se zgodi, če bogoslovec izstopi iz sebe in postavi Boga za središče svojega življenja (Rinaldi 2018, 100). Formacija naj bi pomagala vsakemu vstopiti v svoje srce, zato je vsak bogoslovec prvi in odgovorni protagonist za iskrenost in za celostno, vseživljenjsko rast svojega duhovniškega poklica (RF, 130).

3.5 Osebnostna zrelost in napredovanje

V ozadju spolnih zlorab je mogoče slutiti čustveno oziroma psihoseksualno nezrelost, čeprav je vredno omeniti korake napredovanja, tako s celostno formacijo kakor tudi s terapevtsko pomočjo.

Študija o čustveni kongruenci z otroki med storilci ugotavlja, da je namen iskanja te skladnosti z otroki »izognitev nelagodju v družbeni interakciji, zmanjšanju družbene in čustvene osamljenosti ali pridobitev naklonjenosti in pozitivnega pogleda nase« (McPhail, Hermann, Nunes 2013, 3). Raziskava je pokazala, da je čustvena kongruenca višja oziroma najvišja med storilci zunaj družinskega okolja, ki imajo za svoje žrtve dečke. Terapevtski pristop je storilcem pomagal zmanjšati raven oziroma potrebo po čustveni kongruenci z otroki. (2013, 17–19)

Frank Valcour pokaže: terapevtski program v ustanovi Saint Luke Institute in nadaljnje spremljanje 32 od 55 duhovnikov (58 %) sta omogočila, da so duhovniki ostali v neki obliki pastoralnega delovanja. To ne pomeni, da so ozdravljeni, saj je pedofilija kakor druge parafilije kronično trajajoče stanje. Pedofili, ki so šli skozi ta proces in si ozavestili težu svojih dejanj, še vedno lahko čutijo otroke kot objekt spolne privlačnosti, čeprav k temu lahko sedaj drugače pristopijo. (1990, 45–46)

Stephen Rosseti poudarja, da ne pomagata ne poceni optimizem, češ opravil sem terapijo in imam potrdilo o ozdravljenju (po njegovi izkušnji je 6,2 % od 339 duhovnikov, ki so sodelovali pri terapevtskem programu, doživelo ponovni padeč in ponovno zlorabilo otroka), niti pesimizem, češ da ni mogoče nič storiti. Sam predlaga model Dobra življenja (*Good Lives*), s katerimi pomagajo duhovnikom storilcem zlorab, da pridobijo osnovne človeške dobrote, kakor so na primer zdravo življenje, življenje z delom potrditve, notranji mir, prijateljstvo in ustvarjalnost. Le dobro življenje nam pomaga, da se človek loči od greha in se usmeri k dobremu. Rosseti pri tem poudari, da so storilci zlorab zakrivali grozljivo zločinsko dejanje, vendar nikomur nič ne pomaga, če jih demoniziramo. Ne le da ta drža ni krščanska, nasprotno, samo še poveča možnost ponovne zlorabe. Treba je obsoditi greh in ljubiti grešnika, saj le s to držo pomagamo ne samo tem duhovnikom, temveč tudi zaščitimo otroke in pripomoremo k obnovitvi ranjene Cerkve. (2012, 34–36) Obenem Rosseti v svoji knjigi *Why Priests are Happy* (2011) daje upanje, s tem ko predstavi psihološko raziskavo BSI-18 iz leta 2009 (vzorec 2482 duhovnikov so primerjali z vzorcem 605 odraslih moških), ki nakazuje boljšo psihološko funkcionalnost in zadovoljstvo duhovnikov kakor nekatere poprejšnje študije (na primer Kennedy in Heckler iz leta 1972, ki sta opravila intervjuje z 271 duhovniki).

Ob dejstvu, da večji delež storilcev zlorab sodi v srednjo generacijo, ko se duhovniki, kakor vsi ljudje, soočajo s psihofizičnimi življenjskimi izzivi in je mogoče

opaziti tudi druge oblike iskanja življenjske identitete in poklicnosti, je znova treba poudariti pomen celostne in vseživljenjske formacije. Skrb zase in za vrednotenje svojega življenja v iskrenem soočenju s svojimi človeškimi potrebami, krhkostmi in umanjkanji je izraz pristnega in zrelega sprejemanja samega sebe in odgovornosti za dar duhovništva. (Rinaldi, 131) Celostna osebnost se razvija v mreži zdravih medčloveških odnosov. Duhovniki imajo pri tem posebno vlogo, saj v skupnost prinašajo dimenzijo božjega. Obenem pa so na ravni medsebojnih odnosov prav tako občutljivi; velja splošna spodbuda, da so zdravi medsebojni odnosi med duhovniki in v župnijskih občestvih za duhovnika največja spodbuda tako k osebni rasti kakor tudi k preverjanju svojih lastnih odločitev in dejanj.

Razlogi za zlorabe so večplastni in vsaka zgodba ima svoje ozadje. Morda je vredno izpostaviti pomen formacije, ki mora poudariti vprašanja spolnosti, homoseksualnosti in celibata in z oblikovanjem strukture vrednotenja, poprejšnjega preverjanja in spremljanja pripomoči k zavesti učenčevstva in k oblikovanju drže vseživljenjskega učenja. Prav na tem področju se kažejo semena upanja, da bodo struktura in duhovniki sami zavestno skrbeli za celostno dobro počutje in za zdrave medosebne odnose.

4. Sklep

V članku smo odkrivali kompleksnost problematike, ki se ne pusti uokviriti v nekaj definicij, saj so v ozadju življenja posameznikov, zato je vsak primer povsem svoja zgodba. Posledice spolne zlorabe so bile znanstveno primerno obravnavane šele v drugi polovici 20. stoletja. To tudi razloži, zakaj tako intenziven porast ukvarjanja s to problematiko v zadnjih treh desetletjih. V tem obdobju odkrivamo razsežnost omenjene problematike v družinskem, v družbenem in v religioznem okolju, obenem pa jo poskušamo definirati in odkrivati vzroke, da bi ranljive v največji možni meri zaščitili pred zlorabami. Na ravni definicij in zamejitev problematike psihiatrija in medicina razlikujeta med pedofilsko motnjo in zanimanjem. Prva je parafilna osebna motnja, ki moti človekovo psihosocialno življenje in prek vzpostavljanja čustvene vezi in napeljevanja (*grooming*) vodi v aktivno spolno izživljanje. Druga oblika, pedofilsko zanimanje, pa ne vpliva na življenje posameznika in navadno ne vodi k spolnemu izživljanju. Vzroki in ozadja zlorab, bodisi na ravni storilcev ali tudi na ravni žrtev, so navadno nefunkcionalni odnosi v družinah in strukturah in družbenoekonomska neurejena razmerja. To je na strani pri storilcu botrovalo k specifičnemu osebostnemu razvoju, na strani žrtve pa ponudilo možnost za izoblikovanje polja zaupanja in manipulacije. Razlogi za zlorabe so večplastni, če pomislimo samo na dejstvo, kako se je veliko žrtev prelevilo v rablje, da bi razrešilo svojo izhodiščno nemoč spričo zlorabe, ki so jo bili utrpeli.

V okviru duhovniških zlorab smo v članku poudarili pomembnost tako začetne kakor tudi vseživljenjske formacije. V začetnem obdobju naj bi kandidati za duhovništvo iskreno pogledali v svoje človeške, psihoseksualne potrebe, jih primerno preučili in razrešili. Duhovniki naj bi se ves čas iskreno soočali sami s seboj, saj

to daje možnost za celostno rast osebnosti, za integrirano spolnost in za življenje v celibatu. Pri vsem tem imajo svoje mesto tako psihologija kakor tudi intelektualno, duhovno in pastoralno razumevanje človeka in skupnosti. V ozadju problematike zlorab pa je mogoče odkriti tudi nepravilno razumevanje teologije, se pravi: podobe Boga, vloge duhovnika in vloge ranljivih oseb v Cerkvi. Teološka dimenzija te problematike potrebuje več prostora in širši razmislek, temu pa se bomo posvetili v drugem članku.

Krajšave

- CCCB** – Canadian Conference of Catholic Bishops.
 čl. – člen.
DSM – American Psychiatric Association 2013 [Diagnostic and statistical manual of mental disorders].
FR – Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse 2017 [Final report].
KKC – Katekizem katoliške Cerkve 1993.
PDV – Janez Pavel II. 1992 [Pastores dabo vobis].
PO – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1965 [Presbyterorum ordinis].
RC – Royal Commission.
RF – Ratio Fundamentalism Institutionis Sacerdotalis.

Reference

- American Psychiatric Association.** 2013. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th edition. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing.
- Barnes, Collin, in Ryan Brown.** 2010. A value-congruent bias in the forgiveness forecasts of religious people. *Psychology of Religion and Spirituality* 2, no. 1:17–29.
- Barral, André-Baron.** 1993. *Il celibato cammino di vita*. Temi spirituali 13. Milano: Edizioni O. R.
- Cahill, Desmond, in Peter Wilkinson.** 2017. *Child sexual abuse in the Catholic Church: An interpretative review of the literature and public inquiry reports*. Melbourne: RMIT University.
- Canadian Conference of Catholic Bishops.** 1992. *From pain to hope: Report from the CCCB ad hoc committee on child sexual abuse*. Canadian Conference of Catholic Bishops.
- Carnes, Patrick J.** 1991. *Don't call it love: Recovery from sexual addiction*. Kindle edition. New York: Bantam Books.
- Carola, Joseph, Mark Rotsaert, Michelina Tenace in Miguel H. Yáñez.** 2012. Drinking at the springs of healing and renewal: Towards a deeper theological reflection on the problem of sexual abuse in the Church. V: Scicluna, Zollner in Ayotte, 121–137.
- Cusick, Michael J.** 2018. *Klik k Bogu: V okovih pornografije na spletu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Di Noto, Fortunato.** 2004. Abuso sessuale di bambini (Pedofilia). V: Giovanni Russo, ur. *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, 7–12. Leumann, TO: Elledici.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1965. O službi in življenju duhovnikov [Presbyterorum ordinis]. Odlok. Ljubljana: Družina.
- Finkelhor, David, in Angela Browne.** 1985. The traumatic impact of child sexual abuse: A conceptualization. *American journal of orthopsychiatry* 55, no. 4:530–541.
- Finkelhor, David, in Sharon Araji.** 1986. Explanations of pedophilia: a four factor model. *The journal of sex research* 22, no. 2:145–161.
- Frančišek.** 2019a. Address of his Holiness Pope Francis at the end of the eucharistic concelebration: Meeting „The protection of minors in the Church“, 21.–24. 2. Holy see. <http://www.>

- vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190224_incontro-protezioneminori-chiusura.html (pridobljeno 26. 9. 2020).
- . 2019b. Vi ste luč sveta [Vos estis lux mundi]. Apostolsko pismo v obliki motu proprio. Katoliška Cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/vos-estis-lux-mundi> (pridobljeno 26. 9. 2020).
- Harvey, E. John.** 1996. *The truth about homosexuality: The cry of the faithful*. San Francisco: Ignatius Press.
- Janez Pavel II.** 1992. Dal vam bom pastirjev. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 48. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Družina.
- Keenan, Marie.** 2012. *Child sexual abuse and the Catholic Church: Gender, power, and organizational culture*. Kindle edition. New York: Oxford University Press
- Kongregacija za duhovništvo.** 2013. Direktorij za službo in življenje duhovnikov: Nova izdaja. Cerkevni dokumenti 139. Ljubljana: Družina.
- . 2018. Dar duhovniškega poklica: Temeljni načrt ustanove duhovništva. Cerkevni dokumenti 155. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za katoliško vzgojo.** 2005. Instruction concerning the criteria for the discernment of vocations with regard to persons with homosexual tendencies in view of their admission to the seminary and to holy orders. Holy see. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html (pridobljeno 26. 9. 2020).
- . 2008. Guidelines for the use of psychology in the admission and formation of candidates for the priesthood. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_en.html (pridobljeno 26. 9. 2020).
- Lothstein, L. M.** 1990. Psychological theories of pedophilia and ephebophilia. V: Rossetti 1990, 19–43.
- Magna, Paola.** 2006. Dalla perfezione alla integrazione. *Tredimensioni* 2:55–63.
- McPhail, I. V., C. A. Hermann in K. L. Nunes.** 2013. Emotional congruence with children and sexual offending against children: A meta-analytic review. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 81, no. 4:737–749.
- McTavish, James.** 2015. Spiritual reflection: Spiritual accompaniment for persons with same-sex attraction. *The Linacre Quarterly* 82, no. 4:1–9.
- Pittet, Daniel.** 2017. *Odpustil sem vam: Resnična zgodba o ranjenem otroštvu*. Ljubljana: Družina.
- Podles, J. Leon.** 2008. *Sacrilege: Sexual abuse in the Catholic Church*. Baltimore, MD: Crossland Press.
- Protner Domiter, Ksenija.** 2012. Sociološki vidiki izpostavljenosti slovenskih srednješolcev nasilju v družini in možnosti ukrepanja. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi kriki spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Rinaldi, Angela.** 2018. *Dalla parte dei piccolo: Chiesa e abusi sessuali*. Molfetta: Edizioni La meridiana.
- Rossetti, Stephen J., ur.** 1990. *Slayer of the soul: Child sexual abuse and the Catholic Church*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications.
- Rossetti, Stephen J.** 1996. *A tragic grace: The Catholic Church and child sexual abuse*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- . 2011. *Why priests are happy: A study of the psychological and spiritual health of priests*. Kindle edition. Notre Dame, IN: Ave Maria Press.
- . 2012. Learning from our mistakes: Responding effectively to child sexual abusers. V: Scicluna, Zollner in Ayotte 2012, 29–46.
- Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse.** 2017. Final Report. 17 zv. Barton: Commonwealth of Australia.
- Simonič, Barbara, Elżbiet Osewska in Tanja Pate.** 2019. Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:535–553.
- Sipe, Richard A. W.** 1990. *A secret world: Sexuality and the search for celibacy*. New York: Brunner-Routledge.
- . 1995. *Sex, priests and power: Anatomy of a crisis*. New York: Brunner-Routledge.
- . 2003. *Celibacy in crisis: A secret world revisited*. New York: Brunner-Routledge.
- Sperry, Len.** 2008. *Spolnost, duhovništvo in Cerkev*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Spitzer, Robert L.** 2003. Can some gay men and lesbian change their sexual orientation? Participants reporting a change from homosexual to heterosexual orientation. *Archives of sexual behavior* 32, no. 5:403–417.
- Stengers, Jean, in Anne Van Neck.** 2001. *Masturbation: The history of a great terror*. New York: Palgrave.
- Scicluna, Charles J., Hans Zollner in David J. Ayotte.** 2012. *Toward healing and renewal: The 2012 symposium on the sexual abuse of minors held at the Pontifical Gregorian University*. New York: Paulist Press.

Špilak, Branka. 2015. Spolne zlorabe otrok v Cerkvi. Diplomsko delo. Pravna Fakulteta, Univerza v Mariboru.

Valcour, Frank. 1990. The treatment of child sex abusers in the Church. V: Rossetti 1990, 47–65.

Vodičar, Janez, ur. 2020. *V iskanju novega zaupanja v Cerkvi: Pastoralna in kateheza po razkritju spolnih in drugih zlorab.* Znanstvena knjižnica 74. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Zollner, Hans. 2017. Le ferite spirituali causate dagli abusi sessuali. *La Civiltà Cattolica* 168, no. 4:244–254.

Wong, Jorge. 2012. Candidates for priesthood and religious life: Selection, screening and formation. V: Scicluna, Zollner in Ayotte 2012, 59–68.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 751—764

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:12/2020

UDK/UDC: 272-1:343.541

DOI: 10.34291/BV2020/04/Celarc2

© 2020 Celarc, CC BY 4.0

Matjaž Celarc

Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: teološki razmislek (2.del)

Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: Theological Reflection (Part 2)

Povzetek: Članek nadaljuje prejšnji prispevek občutljive problematike spolnih zlorab otrok v Cerkvi. Prvi del je orisal splošni pregled tematike, v drugem delu pa bo na podlagi pridobljenega znanja in vprašanj prvega dela v ospredju teološki razmislek. Članek na svetopisemski podlagi ovrednoti podobo Boga in dostojanstvo otroka in žene. Ključni poudarek je spodbuda k medsebojnemu poslušanju, ki omogoča soočenje z resnico in odpuščanje in spravo. Zaporedje dveh člankov se sklene s povabilom k celoviti spreobrnitvi srca in k odpuščanju kot temelju za zdravljenje in obnovo.

Ključne besede: Cerkev, spolna zloraba, formacija, duhovniški celibat

Abstract: The article continues the contribution of a general overview of the delicate topic of child sexual abuse in the Church. Based on the acquired knowledge and questions of the first, the second article wants to make a theological reflection. Therefore, the article evaluates the image of God and the dignity of the child and the woman on a biblical basis. The key focus is the encouragement to reciprocal listening, which enables a confrontation with the truth, forgiveness and reconciliation. Thus, the article concludes the sequence of two articles with an invitation to a complete conversion of the heart and to forgiveness as the basis for healing and recovery.

Keywords: Church, sexual abuse, formation, priestly celibacy

1. Iskanje teološkega odgovora

V prvem članku smo se soočili z definicijami in splošnimi okviri problematike zlorab v Cerkvi. Prebiranje študij Keenanove, Cahilla in Wilkensonsona ter poročil z različnih koncev sveta in zgodb osebnih pričevanj je človeka na eni strani pretreslo, po drugi strani pa so se kot pomenljivi izkazali nekateri pomisleki in predlogi teh

študij, predvsem v smeri teološkega razmisleka. Prav zato bomo v tem članku razmišljali o nekaterih teoloških podobah in področjih, ki so se pri zlorabah pokazali kot napačno razumljeni ali celo zlorabljeni. Izpostavili bomo podobo Boga, doje-manje otroka in ženske in ne nazadnje razumevanje občestva vere in življenja, ki je bilo ranjeno in potrebuje korake očiščenja in ozdravljenja. Za vsebinski temelj temu razmisleku bomo uporabili Sveto pismo, ki kot božja Beseda človeku poma-ga na poti k resnici in življenju.

1.1 Podoba Boga in teološka nerazumevanja

Raziskava Cahilla in Wilkensonsona se opre na Ransona (1997), ki ugotavlja, da se pri doje-manju Boga in razmerij srečujeta dve prvini: helenistična podoba očeta, ki je ‚*pater familias*‘, in biblična podoba Boga Očeta, vendar je skozi zgodovinski razvoj Cerkve in klerikalno-hierarhične ureditve prva podoba dobila prednost (2017, 214). V tem oziru storilec, ki Boga dojema kot vsevidnega sodnika, najde opravičilo in preložitev svoje odgovornosti, saj je Bog tisti, ki izbira za službo, in tisti, ki bi zmo-gel to preprečiti. Poleg tega pa hierarhično doje-manje Boga pripomore k idealiza-ciji vloge duhovnika, ki v očeh ljudi postane nezmotni, popolni in nedotakljivi po-srednik Boga. Vendar je treba ob tem razumeti ne le človeško dimenzijo, temveč tudi teološko postavko, da je duhovnik kot *alter Christus*. Duhovnik, ki s posveče-njem prejme zakramentalni karakter, je ontološko spremenjen, vendar ob tem ni postavljen na piedestal božanstva in ni ponovitev hipostatične unije, temveč je maziljen, da v skupnosti v Jezusovem imenu in po njegovem zgledu živi vloga pa-stirja (Jn 10,14-15). To ni zgolj službena funkcija, temveč celotno duhovnikovo življenje, ki je pred Bogom in Cerkvijo prežeto z ljubeznijo in odgovornostjo za ljudi. Duhovnik živi v razpetosti med svojo duhovniško vlogo, ko po prejemu za-kramenta svetega reda ljudem prinaša Kristusa, in svojo vlogo vernika, ko se pre-poznava kot šibkega človeka, ki je prav v tem prvi prejemnik božje ljubezni. Du-hovnik svoje življenje lahko prepoznava v besedah apostola Pavla, ko pravi:

»Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni. Kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame sam sebe.« (Gal 2,20)

Podobno napačna podoba Boga vpliva na razumevanje greha in spovedne prakse. Greh je tako razumljen zgolj kot individualni prekršek pred Bogom sodnikom, kateremu pri spovedi izraziš svojo napako in prejmeš odpuščanje. Študije (npr. Keenanina) razmišljajo o problemu tovrstnega doje-manju spovedi kot cenene milosti odpuščanja spovedancu in nemoči reagiranja zaradi spovedne molčečnosti na ravni spovednika. Spoved ni toliko prostorje odpuščanja in rasti kakor varni prostor odpiranja nerazrešenih težav. (Keenan 2012) Iz tega naslova nekatere študije in tudi avstralsko poročilo priporočajo deabsolutizacijo oziroma umik spovednega pečata v tako hudih kriminalnih primerih ogrožanja človeškega življenja. Spovedno prostorje ni skrivalnica, temveč intimni prostor pred Bogom, kjer človek kot posameznik izpove svoj greh in se odloči za poboljšanje. Spovedanec izpoveduje necelostnost, nezvestobo in lažno ljubezen in prosi za prenovljenje: »Čisto srce, o Bog, mi ustvari, stanovitnega duha obnovi v moji notranjo-

sti.« (Ps 51,12) Kakor se vsaka prenova začne z iskreno izpovedjo, ta izpoved ostane neučinkovita, če ne zadeva celote življenja spovedanca. Bog je tu razumljen kot usmiljeni oče, ki naredi vse, da bi vsak njegov rojenec prišel k življenju in v resnici vstopil v veselje očetove hiše. (Lk 15,31-32)

1.1.1 Svetopisemska podoba Boga kot očeta

Zgoraj omenjene študije vabijo k osvetlitvi svetopisemske podobe Boga Očeta, to pa ima za posledico ne zgolj odvrnitev od napačnega teološkega razumevanja, temveč tudi bolj celostno doumevanje duhovništva v luči zaveze z Bogom in z ljudmi.

Podoba očeta ima v Svetem pismu poseben pomen, zlasti ko je vezana na obljubo božjega blagoslova, kakor to srečamo pri odnosu med Abrahamom in Izakom (1 Mz 22,7-8), ali na družinsko vzgojo modrosti in postave (Prg 1,8). Podoba Boga kot očeta je v Stari zavezi resda redkeje navzoča, vendar jo najdemo pri prerokih kot znamenje zaveze med Bogom in njegovim ljudstvom, kot znamenje božje skrbi in zvestobe v odnosu do ubogih in šibkih. Podoba Boga očeta zarisuje stvarnika (Iz 64,7) in rešitelja (Iz 63,16; Oz 11,1), ki je materinsko skrben in zvest (Iz 49,14-16) in obenem odgovoren za sedanji trenutek božjega ljudstva in vsega človeštva (Iz 63,15-64,11).

Nedvomno pa podoba Boga kot Očeta stopi v ospredje z Jezusom, ki z Bogom oblikuje poseben, sinovski odnos (Lk 10,21-22) in tega odnosa uči svoje učence (11,1-2). Jezus vabi k nenehnemu poglobljanju intimnega odnosa z Očetom kot svojim roditeljem. Morda je najlepši prikaz Boga kot očeta prilika o usmiljenem očetu (15,11-32). Oče, ki za oba svoja sinova stori vse, dopušča svobodno odločitev tako pri zapuščanju kakor tudi pri vračanju in vstopanju v veselje očetove hiše. Pri tem ne govorimo o ceneni rešitvi: na eni strani mlajši sin skorajda umre in nosi brazgotine poti, na drugi strani pa starejši sin ostaja nesvoboden kljub trdnosti doma. Cena rešitve in novega življenja je iskrenost do sebe in do drugih: priznanje svojih napak in odločitev za vstop v očetovo hišo. Sinovski odnos z Očetom naj bi spreminjal pogled na življenje in na medsebojne odnose (15,31). Novo življenje in prenovljeni odnos z Bogom se prejemata z duhom posinovljenja, v katerem kličemo: »Aba, Oče!« (Rim 8,15; Gal 4,6)

1.1.2 Bog kot Oče zaveze

Sveto pismo poudari, da je Bog bitje odnosa (1 Mz 1,26), ne zaradi neke nujnosti ali potrebe (prim. 2 Mkb 7,23.28), temveč iz svobodne notranje odločitve za darovanjsko ljubezen. Bog nima potrebe in si ne želi delati imena, kakor to dela človek (1 Mz 11,4). Nasprotno, Bog daje ime skupaj s poslanstvom za rešenje skupnosti (2 Mz 31,2; Iz 43,1) in za oblikovanje občestva (1 Jn 1,3), to pa pomeni deliti božje življenje (17,20-23).

V kontekstu temeljne zaveze med Bogom in božjim ljudstvom (2 Mz 19-20) najdemo tudi izraze kakor lastninsko ljudstvo, posvetiti, vzdržnost v čistosti, ki pomagajo vrednotiti in bolje razumeti celibat, boguposvečenost. Čeprav se starozavezni duhovniki bistveno razlikujejo od novozaveznega velikega duhovnika Jezusa – ki ne opravlja le daritve zase in za druge, temveč sam postaja večna, nedolžna daritev za naše odrešenje (prim. Hebr 5,1-10; 7,22-28) –, so starozavezni duhovniki skupaj z vsem ljudstvom po-

vabljeni, da se posvetijo (2 Mz 19,22), to pomeni, da se očistijo, operejo svoja oblačila (19,10), se vzdržijo spolnosti, se torej ne bližajo ženi (19,15), in ne pritiskajo, ne izsiljujejo ali izrabljajo skrivnosti in svetosti Bogu izvetega kraja (19,24). Duhovniki so torej predstavniki ljudstva, ki naj bi kot zgled vsemu ljudstvu zase in za ljudstvo opravljali daritve Bogu. Govor o svetosti in kraljestvu duhovnikov je navzoč v kontekstu zaveze, ki jo Bog želi skleniti z ljudstvom:

»Sami ste videli, kaj sem storil Egipčanom in kako sem vas nosil na orljih perutih in vas pripeljal k sebi. Zdaj pa, če boste res poslušali moj glas in izpolnjevali mojo zavezo, mi boste posebna lastnina izmed vseh ljudstev, kajti moja je vsa zemlja. Vi mi boste kraljestvo duhovnikov in svet narod.« (2 Mz 19,4–6)

Bog najprej obuja spomin na to, kar so že sami izkusili in videli; na rešenje namreč, na osvoboditev; lahkotnost prihaja le od Gospoda. Bistveni poudarek božjega nagovora pa pomeni vabilo k poslušanju in izpolnjevanju zaveze. To je pogoj, da ljudstvo postane posebna božja lastnina. Če ob tem razmišljamo o duhovništvu, o boguposvečenosti in o celibatu kot o posebnem odnosu z Bogom, je treba poudariti, da pri tem ne govorimo o suženjske, razmerju, temveč o mistični, intimni bivanjski povezanosti, ki naj bi dušo, celotno življenje duhovnika, povezala z Bogom do tolikšne mere, da odmeva spev Visoke pesmi: »Moj ljubi je moj in jaz sem njegova.« (Vp 2,16) To mistično razumevanje odnosa z Bogom pomeni podaritev svojega življenja Bogu, to pa se more zgoditi le ob poslušanju in življenju iz tega odnosa. Poslušanje namreč pomeni, izstopiti iz sebe in stopiti v svet drugega, to je: stopiti z njim v odnos, posledica pa je, da sebe in svet okrog sebe vidimo drugače. Iz tega lahko sledi življenje iz zaveze, ki v prvi vrsti ne pomeni izpolnjevanja predpisov, temveč izpraznitev sebe v poslušnem zaupanju Bogu, kakor to stori Kristus (Flp 2,6-8), ki pa nikdar ne ostaja osamljen, saj je Oče z njim (Jn 16,32). Življenje iz zaveze pomeni, da je duhovnik sprejel ljubezen in je sposoben ljubezen s svojim življenjem podariti naprej (15,8-10).

1.1.3 Bog kot Oče družine vernikov

Jezus oblikuje identiteto svoje skupnosti kot božjo družino z vzorom molitve (Lk 11,1-13) ter poslušanja in izpolnjevanja božje besede (8,21). Bratstvo v božji družini presega zemeljske vezi. Če so te vezi ponekod okrnjene in omejene zgolj na ugodnostih (14,26), naj bi bratje božje družine delili veselje Očeta nad življenjem in rešenjem slehernega (15,32), to pa pomeni tudi, naj bi si pomagali med seboj in nosili bremena drug drugemu (Gal 6,2). V takšnem dojemanju naj bi se tudi med duhovniki izoblikovali povezanost in zaupanje, ki ublažita izziv osamljenosti in težo sprejemanja odločitev v pastirski službi. Jezus skupnost učencev opozarja na nevarnost iskanja zunanjih časti in spodbuja k celostni držbi služenja in sodelovanja kakor med brati ene družine:

»Vi pa si ne pravite ‚rabi‘, kajti eden je vaš Učitelj, vi vsi pa ste bratje. Tudi na zemlji nikomur ne pravite ‚oče‘, kajti eden je vaš Oče, ta, ki je v nebesih.

Tudi si ne pravite ‚vodnik‘, kajti eden je vaš Vodnik, Mesija. Največji med vami bodi vaš strežnik. Kdor se bo poviševal, bo ponižan, in kdor se bo poniževal, bo povišan.« (Mt 23,8-12)

Z občestveno miselnostjo duhovnik sebe vidi razbremenjenega in povezanega s celoto, tako znotraj duhovniške skupnosti kakor tudi skupnosti, kateri je postavljen kot pastir. Takšno dojemanje duhovniškega bratstva ni v spotiko (Rim 14,13), temveč v oporo pri darovanju za druge (12,1-10) in pri graditvi Kristusovega telesa (1 Kor 12,1). Pod tem svetopisemskim pogledom postane razvidno, da podoba Boga Očeta razodeva božjo skrb za polnost življenja prek iskrenosti in tudi vzgoje. To postaja vodilo za vernike, toliko bolj za oznanjevalce evangelija, ki so povabljeni, da svojo izkušnjo občestva z Bogom živijo najprej med seboj in jo nato prinašajo med ljudi.

1.2 Teologija otroka

Študije izpostavijo problematiko splošnega dojemanja otrok tako v družbenem kontekstu kakor tudi v sklopu Svetega pisma. Zaničevalni pogled na otroke ustvarja okolje, ki omogoča instrumentalizacijo in zlorabo otrok na več ravneh. Že papež Janez Pavel II. je v nagovoru ameriškim kardinalom dne 23. aprila 2002 dejal: »V duhovništvu in redovništvu ni prostora za tiste, ki bi otrokom storili kaj žalega.« Sveto pismo odseva bolj negativen pogled na otroka, ki je vladal v tedanji družbi, vendar pa s paleto prekrivajočih se izrazov nakazuje, da otrok in mlad človek nista vničar za svetopisemsko misel, zlasti ko izpostavimo Jezusov ali Pavlov pogled.

1.2.1 Otrok in mladenič

Izraz ‚otrok‘ (τέκνον) ima sopomenke, ki dajejo časovnico razvoja in razkrivajo družbeno razmerja, po katerih je nedorasli otrok poimenovan kot ‚suženj, služabnik, otrok‘ (παῖς, παῦς), torej potreben vzgoje in rasti, da resnično postane sin in dedič (Gal 3,24-29). Za vzgojo lahko poskrbijo pedagogi, izobraženi sužnji, ki pomagajo k napredovanju v znanju in modrosti, zato nas ne preseneti, da najdemo paleto izrazov, ki nakazujejo starostno razlikovanje:

- ‚otročič, majhen otrok‘ do sedmega leta starosti: παιδίον (1 Mz 17,12);
- ‚otrok, deček‘ okrog sedmega leta: παιδάριον (1 Mz 37,30);
- ‚deček‘ med sedmim in štirinajstim letom starosti: παῖς (1 Mz 12,16) in νεανίσκος (1 Mz 4,23);
- ‚mladenič, mlad fant‘: νεανίας (Sod 17,7);
- ‚mladenič‘ med štirinajstim in enainvajsetim letom: μεράκιον (2 Mkb 7,25).

Izraz ‚mlad fant, mladenič‘ odpira semantično polje izrazom νέος; νεανίσκος. V svetopisemskem okviru je dojemanje ‚mladega, mlajšega, mladostnega‘ ambivalentno. Kulturno ima prvenstvo starejši, vendar pa starejši ni vedno modrejši, lahko zapelje in je zato vladanje mlajšega bolj smiselno, saj ni pokvarjen oziroma skrbi za dom kakor Jakob (1 Mz 27,15: Ezav in Jakob) ali Benjamin (1 Mz 42,15).

1.2.2 Jezusov in Pavlov odnos

Jezus nedvomno postavlja drugačne norme, saj sprejema in blagoslavlja otroke in jih postavlja za merilo kraljestva (prim. Mt 19,14). Jezus pri tem ne misli na otročjo držo – saj jo kot nezrelost in nerazpoložljivost srca ne glede na leta kritizira (11,16-17) –, temveč misli na otroško nepokvarjenost, preprostost in zaupljivost, ki se ne napihujejo z vedenjem, temveč se predajajo modrosti Očetovega razodetja (prim. Lk 10,21). Tako Jezus sam raste kot otrok in mladostnik (2,40.48–49) in se identificira z malimi, ko pravi: »Kdor sprejme tega otroka v mojem imenu, mene sprejme, in kdor mene sprejme, sprejme tistega, ki me je poslal.« (9,48) Obenem pa ga prav otroci prepoznavajo kot pravega kralja (Mt 21,15). Podobno Pavel pojmuje kot svoje duhovne otroke spremljevalce, denimo Timoteja (1 Kor 4,17) in tudi člane svoje skupnosti (1 Kor 4,14; 2 Kor 6,13). Poudarek je seveda na ravni vzgoje (1 Tim 5,4), ki pa ne sme greniti (Kol 3,21), temveč mora imeti za merilo Gospodovo vzgojo (Ef 6,4). Pri vsem tem ni pomembno izničenje razlik, saj otroci morajo iti skozi vzgojo, temveč nujnost spoštljive vzgoje, saj sta njihova iskrenost in preprostost znamenje božjega kraljestva. Morda je pomembno spoznanje, vendar ne kot vedenje, s katerim bi prezirali, temveč spoznanje iz ljubezni, ki uvidi in sprejme svojo odgovornost (Lk 12,48) in je obzirno do šibkejšega. (1 Kor 8,1-3)

1.2.3 Mladoletni kot božji izvoljenec

Kakor papež Frančišek v knjigi *Bog je mlad* razmišlja, da nas mladi prosijo, naj jim prisluhnemo, pomagamo in jih ne izkoriščamo (2018, 19), tako prav starozavezna tradicija postavlja pred nas mladoletne, ki dvignejo svoj glas in sredi preizkušnje postanejo znanilci božje moči. Nagovori nas zgled sedmih bratov in njihove matere, ki doživijo mučenje v obdobju kralja Antioha (2 Mkb 7,1-41). Ob smrti najmlajšega njegova mati spregovori o moči Boga Stvarnika in o življenju po smrti, to pa presega vsako rabljevo dejanje (1 Mkb 7,28-29). Podobno zgodba o Danielu pričuje o mladeničih v času babilonskega kralja Nebukadnezarja, ki ne podleže pritiskom in vztraja v veri in si pridobi modrost (Dan 1,1-21). Enako mladeniči, ki nočejo častiti malika, postanejo kamen spotike in so vrženi v ogenj, vendar so tam po angelu čudežno rešeni, da postanejo priče resničnega Boga (Dan 13,1-30). Podobno vidimo mladeniča Daniela v Suzanini zgodbi, ko Bog obudi Svetega Duha v mladem dečku, da vpije: »Čist sem pri krvi te žene.« (13,46) Mladi deček ima modrost, s katero razbere resnico zlorabe moči, ki sta jo hotela izrabiti do mere smrti svoje žrtve dva Izraelova sodnika, pa sta si tako sama nastavila past sodne obravnave (13,49-64). Skupni imenovalci zgodb so vera, zaupanje v Boga in resnica. To daje moč vztrajanja v preizkušnji, še več, pripomore celo k spreobrnjenju in rešitvi nedolžnega življenja. Čeprav se zdi, da Sveto pismo dojema otroke kot nezrele in nedorasle za življenje, pa je večkrat razvidno, da sta prav otrok in mlad človek lahko s svojo preprostostjo znanilca odrešenja in božjega kraljestva. Otroci in mladostniki se morata učiti za življenje od odraslih, zato ju je treba na eni strani varovati kakor punčico svojega očesa (prim. 5 Mz 32,10), na drugi pa spoštovati in se od njiju tudi učiti.

1.3 Teološka antropologija in odnos do žensk

Z odpiranjem teološke misli ob problemu spolnih zlorab je postalo razvidno, da to ni toliko problem celibata kakor pa degradacije zdravega družinskega okolja, v katerem so razmerja in odnosi disfunkcionalni oziroma je dostojanstvo oseb in življenja postavljeno pod vprašaj (Carola, Rotsaert et al. 2012, 121–125) Poleg tega negativni odnos do žensk in ženskega sveta razodeva nerazumevanje teologije stvarjenja, to je: različnosti in komplementarnosti med moškim in žensko, ki naj bi sooblikovala življenje in si med seboj pomagala. Človek je ustvarjen za odnos in ljubezen kot podaritev, kot preseganje osamljenosti in egoizma. Prav zatekanje k Svetemu pismu pokaže resnično dostojanstvo žene in božje usmiljenje, potrebno za ozdravljenje in prenavo.

1.3.1 Stvarjenje in dostojanstvo žene

Stvarjenje pomeni prvo dejanje za vzpostavitev zaveze s človekom. Zavezo je mogoče razumeti kot vez prijateljstva, a obenem tudi kot pravni akt, pogodbo, ki določa odgovornosti, privilegije in obveznosti obeh strank v odnosu. Kadar je eden od partnerjev zaveze Bog, mora Bog prevzeti večjo odgovornost za realizacijo zaveze. Človek, ustvarjen v neločljivem odnosu in v odvisnosti od Boga (נִשְׁמָת חַיִּים), a tudi kot resnična osebnost (נַפְשׁ חַיָּה), pomeni sodelavca Boga (1 Mz 2,5). Komplementarna raznolikost človeštva, občestvo moškega in ženske, odseva podobo Boga (1 Mz 1,27) in svojo odgovornost ob »kosti mojih kosti in mesu mojega mesa« (2,23). Celotni človek, kosti (עֶצְמוֹ) kot njegova formalna struktura in meso (בָּשָׂר) kot njegova krhkost, je oblikovan kot občestvo moškega in ženske, z enakim dostojanstvom in odgovornostjo drug do drugega in do stvarstva.

Kadar človek ne posluša Boga, ampak zgolj svoje meso in kosti, se harmonija odnosov zruši in rodita se zaničevanje in očitjanje (3,11-13). Negativna podoba žene je večkrat izpostavljena. Ni le izpostavljeno družbeno okolje žrtvovanja otrok in deklet (Sod 11,29-40), božje ljudstvo samo je namreč predstavljeno kot hotnica (Ezk 16,20-22). Dostojanstvo žena potrjujejo žene, ki se pogumno in borbeno postavijo za uničenje sovražnikov ljudstva (Sod 4,1-24; Jud 13,1-10; EstG 7,1-10) s pravičnostjo in krepostjo, s katerima žena, denimo Suzana, presega sodnike ljudstva (Dan 13,1-64).

1.3.2 Dostojanstvo moža in žene v Kristusu

Rodovnik Jezusa Kristusa izpostavi, kako Bog za odrešenje svojega ljudstva vplete prav žene (Mt 1,1-17). V tem načrtu ima posebno mesto Marija, ki je devica, dekla Gospodova in obdana z močjo Najvišjega (Lk 1,26-38). Marija, ki v polnosti časov daje življenje božjemu Sinu, v polnosti deli tudi njegovo življenje (prim. Gal 4,4). Porušeno izhodiščno ravnovesje med možem in ženo se prav po Mariji uresničuje z obljubo odrešenja (1 Mz 3,15). Tako človekovo življenje prejme novo dostojanstvo v srečanju s Kristusom (Flp 1,21), v njegovem Duhu (Rim 8,15-17) in v skrivnosti Kristusa in njegove Cerkve (Ef 5,21-28).

Kristus sprejema in rešuje žene, denimo vdovo iz Naina (Lk 7,11-17), skrušeno grešnico, ki ji odpusti grehe (7,36-50), in ne nazadnje bolne in preizkušene, ki mu

strežejo (8,1-3). Jezus prijateljuje z ženami (10,38-42) in prav žene spremljajo njegove poslednje trenutke (Lk 23,49; 24,1-11). Prav vsem velja dostojanstvo v Kristusu (1 Kor 11,11), žene pa so obenem ključne za rast skupnosti (Apd 16,11-15), čeprav se zdi, da ne opravljajo vodstvenih služb, saj Pavel pravi, naj bi v skupnosti molčale (1 Kor 14,34-35). Imajo mesto strežbe in služenja v ljubezni kot diakonise (Rim 16,1) ali vdove (1 Tim 5,3-16), imajo posebno vlogo žene in matere v skladu z ljubeznijo in spoštovanjem v Kristusu (Kol 3,18-20). Človekovo dostojanstvo se najde v komplementarnosti med moškim in žensko. Kljub različnim biološkim in osebnostnim danostim imata oba enako dostojanstvo v Kristusu. To je temeljno izhodišče vsakega služenja in podrejanja drug drugemu iz ljubezni in spoštovanja. Čeprav nimata enake vloge v Cerkvi, je temeljno ne le sprejetje svoje vloge, temveč tudi spoštovanje vloge vsakega.

1.3.3 Davidov greh za spoznanje in rast

Če bi v svetopisemskem okviru želeli izpostaviti paradigmatični greh zlorabe moči, vpliva in spolnosti, je Davidov greh idealen zgled, saj prikaže, da lahko kralj, čeprav božji maziljenec, zanemari svoje dolžnosti in se lenobno preda brezdelju ter v več korakih zlorabi svojo moč in položaj. Lahko bi rekli: greh rodi greh. Poigravanje s spolnim poželenjem prek poizvedovanja preide v spolno dejanje in spočetje novega življenja. Želja po zakritju dejanja rodi domiselno spletko, da pod pretvezo poizvedovanja o bitki Urija privedejo domov iz bitke in ga prepričajo, da poišče svojo ženo Batšebo in mu je tako pripisano očetovstvo. Spletko se ne uresniči, temveč vodi v nov greh: v načrtovan umor Urija in prevzem njegove žene. Greh ni prikrit božjim očem. Bog po preroku Natanu Davidu prikaže njegov greh (2 Sam 12), ki bo imel posledice za celotno njegovo hišo, greh spolne zlorabe se bo dogajal pred Davidovimi očmi (12,11-12). David pa prizna svoj greh in je deležen božjega odpuščanja, toda posledica bo smrt njegovega sina (12,13-14). V ta trenutek svetopisemska tradicija postavi psalm 51, v katerem David izpoveduje greh in prosi za odpuščanje in za veselje odrešenja (Ps 51,7-14). David, ki ne želi borbe z uporniki, temveč učenja pravičnosti in božje hvale, sam v daritev Bogu daje potrtega duha, saj le Bog lahko obnovi porušeno in si napravi primerno daritev (Ps 51,15-21). David se ob svojem grehu uči, kaj pomeni spoštovanje žene, spolnosti in zakona, o tem spregovori Pavel (Ef 5,21-28), in kaj pomeni resnična oblast, o tem govori Kristus (Mt 10,42-45). Padci bolijo, vendar pokažejo tudi pomanjkljivosti naših predstav, okolij in sistemov. Obenem pa prav padci pomagajo izoblikovati strukture zaščite in pripomorejo k celostni rasti. Človek je ustvarjen kot bitje odnosa; v različnosti in v komplementarnem dopolnjevanju moškega in ženske. S tem zavedanjem je mogoče vzpostavljati zdrave, zrele in odrešujoče odnose, ki zmorejo v družino, Cerkve in širšo skupnosti prinašati življenje.

1.4 Teologija občestva in možnost sprave

Problematika presega okvire pred- in pokoncilске ekleziološke debate, vendar pa je, podobno kakor ob zgoraj navedenem pogledu na otroka in na žensko, treba tudi ekleziološki okvir očistiti pretirane idealizacije (divinizacije) duhovnikov, ki vodi tako

glede klerikov kakor tudi glede laikov v škodljivo klerikalizacijo. Če je investiturni boj v visokem srednjem veku botroval razvoju klerikalne avtonomije in pravni zasnovi dveh razredov kristjanov, klerikov in laikov, in se je z razvojem protestantizma ta diskrepanca poglobljala, se je skozi stoletja zgodil preobrat v bolj svetopisemskem dojemanju skupnosti, v bolj občestvenem dojemanju. Skupnost kristjanov je razumljena kot ena sama celota, kot občestvo prijateljev oziroma kot družina (Apd 4,32), kot božje ljudstvo (1 Pt 2,10) in Kristusovo telo (1 Kor 12,12-27). Znotraj te perspektive so še vedno navzoči greh (Apd 5,1-11), boj za moč (Lk 22,24-30; Gal 2,1-14) in prepir (1 Kor 1,10-17), vendar je vodilna logika prežeta z modrostjo križa (1,17), ki sočutno gleda na trpljenje enega dela telesa kot na trpljenje celote (12,26). Tovrstno dojetje temelji na Jezusovem zgledu služenja (Mr 10,45) in na čutenju (Flp 2,1-4). Tako je skupnost povabljena, da na podlagi različnosti situacij in omejenosti izbira med potjo sprejemanja krivice (1 Kor 6,1-11) in potjo soočenja s tistim, ki dela krivico, ter z opozorilom na greh v več korakih: na štiri oči, znotraj kroga prijateljev, znotraj celotne skupnosti in tudi do tiste mere, ko je treba uporabiti zdravilno izključitev zaradi spreobrnjenja (Mt 18,15-17).

1.4.1 Možnost sprave

Vse to govori o rani pohujšanja malih in vse celote Cerkve (Mt 18,6). Vsako izmikanje in nesoočanje s situacijo je to rano poglobljalo. Vsaka misel na ceneno milost je ceno ozdravljenja višala. Kakor Peter in Juda Iškarjot različno odgovorita na svoje izdajstvo (Lk 22,62; Apd 1,18), tako ima Cerkev kot skupnost različne možnosti. Jezus jo vabi na pot resnice, na pot besede in življenja, ki edina osvobaja (Jn 8,31-36) in vodi k spoznanju božje ljubezni (Jn 3,16). Sprava in odpuščanje ni sta nekaj cenenega, temveč imata vedno visoko ceno (1 Pt 1,18-19), ki ne more iti mimo križa in odpuščanja, to pa je znamenje božje ljubezni za vse ljudi (Jn 3,16). Cerkev je povabljena k poslušanju, k razločevanju, k molitvi za odpuščanje in spravo. Pri tem so pomembni delo v duhovniški formaciji, celostna formacija in spremljanje, pa tudi iskanje sprave in ozdravljenje ran.

Vzpostavitev pravičnosti je seveda božje delo, vendar je človeški dejavnik še kako pomemben. Pri razmišljanju o pravičnosti, spravi in odpuščanju ne želimo v polnem smislu vstopiti na področje sodnega prava in sodnih obravnav (Kongregacija za nauk vere 2020), temveč ovrednotiti svetopisemski model obnove pravičnosti med dvema strankama, kakor lepo prikaže študija Pietra Bovatija *Ristabilire la giustizia* (2005). V bistvu govorimo o dveh možnostih vzpostavitve pravičnosti in sprave:

- sodna obravnava (מִשְׁפָּט) s končno razsodbo in obsodbo;
- ‚pravdanje‘ (רִיב), ki je soočenje z iskanjem resnice in spreobrnjenja.

Za naš okvir je morda smiselno ovrednotiti temeljne postavke pravdanja (postopka mediacije, ki je pred sodnim procesom): soočenje med dvema strankama v zavezi, ko prizadeta stran predstavi situacijo in greh storilca, ne zaradi končne obsodbe, temveč za spreobrnjenje in ponovno vzpostavitev pravičnosti in zaveze. Lep zgled tovrstne pravde, h kateri Bog poziva svoje ljudstvo, najdemo pri preroku Izajju, ko daje slišati božji glas:

»Pridite, pravdajmo se, govori GOSPOD:

Če so vaši grehi rdeči kakor škrlat, bodo beli kakor sneg,
če so rdeči kakor bagrenina, bodo beli kakor volna.

Če me boste radi poslušali, boste uživali dobrine dežele.

Če pa nočete in se upirate, vas meč požre, kajti GOSPODOVA usta so
govorila.« (Iz 1,18-20)

Bog kot partner zaveze višjega ranga ima v tem odnosu večjo odgovornost in tako tudi nalogo, da poskuša ponovno vzpostaviti pravo in pravično razmerje. Pri tem gredo z roko v roki prikaz greha, ki je porušil odnos zaveze, ter poslušanje očitka in sprejemanje posledic, to pa omogoči, da se zopet vzpostavi blagoslov. Tu želimo izpostaviti nekaj elementov te pravde in soočiti vse skupaj s problematiko zlorab.

Predstavitev greha

Tu sta nedvomno v igri vera in morala: dojemanje Boga in sebe. Strah pred kaznijo odpre začarani krog nezaupanja in fragmentiranje osebnosti. Veliko storilcev je trpelo zaradi nizke samopodobe in dvomov spolne usmerjenosti, vendar je vse to ostalo skrito, potlačeno. Udarilo je ven kot ločevanje med privatno osebo in službeno funkcijo. V tem okviru se zgodi zloraba, ki prav tako ostane neprepoznana, zanikana, potlačena in opravičevana.

Poslušanje žrtve

Soočenje s svojo bolečino, s strahom in občutkom krivde, je pred nadaljnjimi koraki. Ena od temeljnih postavk je prav raven poslušanja: biti slišan, razumljen in ne vnovič zlorabljen. Poslušanje je pomemben dejavnik k ozdravljenju, saj pomaga žrtvi izstopiti iz ujetosti odnosa s svojim rabljem in narediti nov korak. To se lahko zgodi prek prijateljev, najpogosteje prek intimnega odnosa, ki pripomore, da se odprejo stare rane, vendar se lahko v odnosu tudi zdravijo.

Zadostilni dar

Zadostilni dar ni odplačilo, saj denar ne more ozdraviti rane. Storilec lahko naredi korak s poslušanjem, s sprejemanjem odgovornosti za svoja dejanja, to pa ga vodi k skrušenosti, k priznanju krivde in teže njegovih dejanj, k molitvi za odpuščanje in k terapevtskemu delu za soočenje z njegovo psiho seksualno resničnostjo. Včasih je potrebna izključitev (oče mora zadati tudi primerno kazen in ne vstopati v ceneno usmiljenje in proces manipulativne logike soodvisništva).

Odpuščenje kot pot ozdravljenja in sprave

Žrtev oziroma preživeli potrebuje odkritje preseganja samega sebe oziroma odkritje Boga. Le s tem odkritjem zmore stopiti na pot odpuščanja, ki edino osvobaja, omogoča ozdravljenje in korak v drugačno prihodnost. Pri tem ne govorimo o poceni in lahki spremembi; kakor je bilo zgoraj že rečeno, je cena našega odrešenja cena krvi. Bog nas vabi, da bi sprejeli njega oziroma njegova znamenja, da bi sebe sprejeli kot ljubljene in lahko stopili naprej, tudi če nismo dosegli razume-

vanja pri storilcu. Le kot ljubljani vnaprej in brezpogojno zmoremo odpuščati in ljubiti v naših odnosih.

1.4.2 Božji načrt odrešenja presega človeški greh

Pogledali smo svetopisemski okvir sprave med dvema stranema v zavezi. Sveto pismo pa postreže z mnogo zgledi preizkušeni človeških življenj in odnosov, v katerih se izkažeta človeška beda in greh, a še bolj božje delovanje za odrešenje človeka. Božji načrt ne odvzema človeške svobode, temveč zmore Bog vse to usmeriti k odrešenju. S tem ni mišljeno ne opravičevanje niti poudarjanje teologije žrtve, temveč zgolj poudarja, da Bog zmore znotraj ranjenih odnosov obrniti stvari na dobro; seveda s prvim pogojem, da so navzoča spoznanje greha, kesanje in odpuščanje. (Erzar 2019, 9–16)

V svetopisemskem okviru je mogoče najti kar nekaj zgodb, ki s prikazom tako ranjenih družinskih odnosov kakor tudi z možnostjo sprave predstavijo analogijo za razmišljanje o ranjenosti in možnosti sprave znotraj Cerkve. Posebno mesto ima tu Jožefova zgodba, ki ga bratje iz nevoščljivosti izročijo ne direktno v smrt, temveč prodajo v suženjstvo (1 Mz 37,28). Sprava z odpuščanjem in vzpostavitvijo družinskih odnosov se zgodi postopoma. Jožef brate, ki ga ne prepoznajo, postavi na preizkušnjo, ko jih ozmerja z vohuni in jih v dokaz njihove iskrenosti pošlje nazaj po Benjamina. Ob tem ne le da se jim zbudita spomin in občutek krivde zaradi preteklega hudobnega dejanja do brata Jožefa, temveč morajo izkusiti pomen izgube in vklenitve v verige brata Simeona (42,9-24). Oče Jakob v besedni igri ne vede pove resnico, da so bratje krivi za izgubo Jožefa in Simeona (42,36), in šele po sili razmer in zagotovilu sinov, da najmlajšega Benjamina pripeljejo nazaj, dovoli, da s seboj vzamejo tudi njega na pot v Egipt (43,11-14).

Jožef je ob ponovnem srečanju s svojimi brati in z najmlajšim bratom Benjaminom ganjen in se najprej skrivaj zjoče, nato pa z brati v veselju obeduje (43,30-34). Znova jih postavi na preizkušnjo, ko podtakne svojo čašo Benjaminu. Bratje poskušajo pokazati svojo nedolžnost s tem, da predlagajo smrt storilca, in ko je krivda odkrita pri Benjaminu, v znak spokornosti raztrgajo svoja oblačila in želijo postati Jožefovi hlapci (44,13-17). Šele ko Juda razodene vso zgodbo in je pripravljen svoje življenje zastaviti za Benjaminovo, se Jožef ponovno zlomi in se razodene bratom (44,18–45,3). Ob spoznanju božjega načrta pokaže, da je bratom odpustil (45,4-8), in zmore z njimi stopiti v pogovor (45,45). Zdaj se družina lahko zopet sreča in zaživi v miru (prim. 45,28).

1.4.3 Dar odpuščanja

Sprava je proces soočenja dveh strani zaveze. Včasih se ne zgodi srečanje obeh strani, saj je vse preveč boleče. Morda ni spreobrnjenja in obojestranske sprave, temveč samo odpuščanje, ki vsaj ranjeni strani pomaga, da stopi v bolj svobodno življenje, kakor se zdi, da pričuje Daniel Pittet s svojo življenjsko zgodbo *Odpustil sem vam* (2017). Pri tem govorimo seveda o procesu in vstopanju v svet presežnega in božjega, v katerem človek najde moč za odpuščanje, ljubezen in življenje.

O pomenu verske izkušnje in odpuščanja spregovorijo tudi psihologi kakor Collin Barnes in Ryan Brown (2010), za naše razmišljanje pa nam Sveto pismo samo daje lepo število odlomkov o ponujenem odpuščanju in o možnosti življenja novega občestva. Poleg že omenjene prilike o usmiljenem očetu (Lk 15,11-32) v Matejevem evangeliju najdemo Jezusov poduk Petru glede pomena in nujnosti odpuščanja za življenje nebeškega kraljestva (Mt 18,15-35). Bog je nedvomno prvi v usmiljenju in brezmejnem odpuščanju. Pri tem ni pomembna cenena ali lažna odpustitev dolgov, temveč je bistven proces, ki zahteva zavestno spoznanje, odločitev in dostopnost. Ta proces se zgodi v treh korakih:

- Soočenje z resnico: priznanje in prošnja za odpuščanje.
- Sprejetje odpuščanja: sprejeti in razumeti miselnost odpuščanja.
- Živeti odpuščanje: odpustiti tudi drugim.

V priliki, s katero Jezus ponazori pomembnost odpuščanja, je v tem oziru pomenljiv prvi služabnik, ki ne razume in zaprt v logiko dolgo ostaja ločen od kraljestva Očeta (Mt 18,35). Služabnik dolguje 10 000 talentov, to pa pomeni dolg, ki ga ni mogoče povrniti. Vendar pa služabnik pade na tla, počasti Gospoda in prosi za potrpljenje, češ da bo dolg povrnil, in kralj se služabnika usmili (18,26-27). Služabnikovo vztrajanje po vrnitvi dolga je dvoumno: ali je sploh resnično obžaloval, ali je dojel pomen odpuščanja? Takoj v naslednjem trenutku s svojim življenjem logike dolga pokaže, da je dvom o pristnosti prošnje in o sprejemanju odpuščanja povsem upravičen. Služabnik ni pripravljen odpustiti dolga 100 denarijev, kolikršen je povrnitveni dolg njegovega sosluzabnika, ki ga prosi na enak način in z istimi besedami (18,28-30).

Sprava in odpuščanje sta potrebna, vendar pri tem ne govorimo o ceneni, neiskreni izreki ali o brisanju spomina, temveč o prejemanju božjega daru (prim. 2 Kor 5,20-21), saj je življenje mogoče le v resnici, odgovornosti, odpuščanju in v ljubezni. Za življenje žrtve je pomembno, da odpusti in bolj svobodno zaživi. Vendar pa tudi skupnost Cerkve pri tem lahko pomaga tako, da v ravnanju ne slepmiši in z duhovniki storilci kriminalnih dejanj ne ravna naivno, kakor odločno podarja zaslužni papež Benedikt XVI. v knjigi *Luč sveta*, ko pravi: pomembno je, da se zavzamemo za žrtve, preprečimo takšna dejanja s pravilno izbiro kandidatov in da so storilci kaznovani ter je izključena vsaka možnost, da bi ponovili dejanja, z izključitvijo možnosti za nadaljnji dostop do otrok (2011, 40). To seveda ni preprosto, kakor pravi Stephen Rossetti, vendar je treba iskati načine, da ne pride takšen človek v stik z mladoletniki brez nadzora. Treba je odkriti način supervizije, ne glede na to, ali je duhovnik odpuščen iz kleriškega stanu ali ne. (Rossetti 2012, 36–39) Treba je obsoditi greh, kriminalno dejanje, in zadati zdravilno kazen znotraj okvirov pravične sodbe (Slatinek 2019, 727–737). Še bolj pomembno je, odkriti načine zavarovanja najšibkejših pred katerokoli obliko zlorabe. Vendar ni dovolj zgolj razmišljanje o krivcu in o krivdi, če se ob tem ne skuša duh in spreobrne srce (Lk 13,1-5), saj more le čisto srce videti in gledati Boga (Mt 5,8).

Ob razmišljanju o skupnosti, ki se sooča z grehom, se moramo vnovič spomniti izkušnje božjega ljudstva, ki kljub rešitvi iz hiše suženjstva in kljub daru zaveze prek besed

življenja (2 Mz 20,2-17) še vedno izbere malikovanje kot lažno podobo Boga rešitve (32,1-4). Sodba o grehu Arona ali ljudstva (32,21-22) ne more najti rešitve v uničenju (31,28). Sodba in rešenje lahko nastopata le po pravičniku, ki kakor Mojzes sebe zastavi za rešenje ljudstva (32,11-12), in po Bogu, ki vodi k svojemu dnevu odrešenja (32,34).

Nedvomno sta za graditev občestva pomembna odpuščanje in sprava. Odločitev za ljubezen in odpuščanje ni samoumevna in prihaja kot dar in sad molitve. Le poslušanje, priznanje greha, želja po spreobrnjenju in odpuščanje so prvi pogoj za spravo v skupnosti. Le sprejetje odpuščanja in odrešenja, ki je božji dar, omogoča odpuščanje v skupnosti in resnično življenje v občestvu božje družine, Cerkve.

2. Sklep

V prispevku smo problematiko poskušali svetopisemsko in teološko ovrednotiti. Spregovoriti o tej tematiki se je pokazalo kot potrebno, a ne preprosto, saj vsak zglede prinaša svojo zgodbo, polno bolečine, krivde, sramu, strahu, jeze in obupa. Vse bolj postaja jasno, da rešitev ni v skrivanju, saj kri nedolžnega brata vpije k Bogu (prim. 1 Mz 4,10), obenem pa brez resnice in ljubezni, ki odstirata ranjenost žrtev, storilcev in celotne skupnosti, ni spreobrnjenja in ozdravljenja. V tem procesu odpuščanja je nujna prošnja za čisto srce, ki je izraz želje po globini, po resnici in po srečanju s samim seboj in s svojim Bogom. Le to omogoča rast k primerni svobodi za odgovorno življenje iz ljubezni. V globini srca se zavemo dragocenosti daru božjega življenja in krhkosti človeških posod (2 Kor 4,7). Spričo te krhkosti je celotna skupnost povabljena k rasti. Rast in krhkost skupnosti se kažeta tudi v njenih duhovnikih, zato velja poudariti pomen celostne formacije prihodnjih duhovnikov, pri tem pa je sta pomembna tako priprava na duhovništvo kakor tudi vseživljenjsko spremljanje v njihovem pastoralnem prizadevanju, saj le pastirji, ljudje in duhovniki po Kristusovem zgledu, vodijo k polnemu življenju z Bogom.

Reference

- Barnes, Collin, in Ryan Brown.** 2010. A value-congruent bias in the forgiveness forecasts of religious people. *Psychology of religion and spirituality* 2, no. 1:17–29.
- Benedikt XVI.** 2011. *Luč sveta: Papež, Cerkev in znamenja časa*. Pogovor s Petrom Seewaldom. Ljubljana: Družina.
- Bovati, Pietro.** 2005. *Ristabilire la giustizia: Procedure, vocabolario, orientamenti*. Analecta Biblica 110. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Carola, Joseph, Mark Rotsaert, Michelina Tenace in Miguel H. Yáñez.** 2012. Drinking at the springs of healing and renewal: towards a deeper theological reflection on the problem of sexual abuse in the church. V: Charles J. Scicluna, Hans Zollner in David J. Ayotte, eds. *Toward healing and renewal: The 2012 symposium on the sexual abuse of minors held at the Pontifical Gregorian University*, 121–137. New York: Paulist Press.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogloslovni vestnik* 79, št. 1:9–16.
- Keenan, Marie.** 2012. *Child sexual abuse and the Catholic Church: Gender, power, and organizational culture*. Kindle edition. New York: Oxford University Press

- Kongregacija za nauk vere.** 2020. Vademecum: On certain points of procedure in treating cases of sexual abuse of minors committed by clerics. Holy See. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200716_vademecum-casi-abuso_en.html (pridobljeno 26. 9. 2020).
- Pittet, Daniel.** 2017. *Odpustil sem vam: Resnična zgodba o ranjenem otroštvu*. Ljubljana: Družina.
- Rossetti, Stephen J.** 2012. Learning from our mistakes: responding effectively to child sexual abusers. V: Charles J. Scicluna, Hans Zollner in David J. Ayotte, ur. *Toward healing and renewal: The 2012 symposium on the sexual abuse of minors held at the Pontifical Gregorian University*, 29–46. New York: Paulist Press.
- Slatinek, Stanislav.** 2019. Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:727–737.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 765—781

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:05/2020

UDK/UDC: 272-46(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/04/Zigon

© 2020 Žigon et al., CC BY 4.0

Tanja Žigon in Boštjan Udovič

»Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«: prvi val koronavirusa (COVID-19) in versko življenje v Sloveniji – analiza primera¹

»The Church Must Remain Close to the People Regardless of the Times«: The First Wave of Coronavirus (COVID-19) and the Religious Life in Slovenia – a Case Study

Povzetek: Članek analizira sprejemanje ukrepov za zaščito vernikov na Slovenskem med COVID-19. Avtorja uvodoma analizirata okvir odločanja o sprejemanju ukrepov COVID-19 na ravni Svetega sedeža in Cerkve na Slovenskem, nato pa nekatere predpostavke preverita z anketo med pevci enega elitnejših pevskih zborov iz Ljubljane. Izsledki ankete kažejo, da so med zaprtjem cerkva na Slovenskem respondenti obrede/bogoslužja spremljali predvsem prek nacionalne televizije, da so v veliki meri spremljali bogoslužje velikega četrтка in velike noči, manj pa velikega petka in sobote, in da so najbolj pogrešali ‚občestvo‘ in ‚občestvenost‘. Čeprav ima raziskava svoje metodološke omejitve in ukrepi za zaščito pred COVID-19 še niso sproščeni, so ta spoznanja izhodišče za refleksijo in razmislek o delovanju Cerkve na Slovenskem.

Ključne besede: COVID-19, Slovenska škofovska konferenca, občestvo, cerkev, petje

Abstract: The article analyses the measures taken to protect worshipers in Slovenia during the COVID-19 lockdown. The authors first analyse the measures taken concerning the COVID-19 on the level of the Holy See and the Catholic Church in Slovenia, then verify selected hypotheses with the use of answers, obtained by survey among singers in the elite choir in Ljubljana. The answers obtained by respondents show that while the churches were closed, worshipers followed the services/rites mainly on the national TV channel; they largely followed the services on Maundy Thursday and Easter, but less so on Holy Friday and Saturday; worshipers also reported that they mostly missed the ‚commu-

¹ Prispevek je nastal v sklopu raziskovalnih programov „Slovenija in njeni akterji v mednarodnih odnosih in evropskih integracijah“, št. P5-0177, in „Medkulturne literarnovedne študije“, št. P6-0265, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

nity' and ,communion'. Although the investigation has some methodological limitations and the COVID-19 measures have not yet been called off, the present findings are a starting point to reflect on the functioning of the Church in Slovenia.

Key words: COVID-19, Slovenian Bishops Conference, communion, churches, singing

1. Uvod in oris raziskovalne problematike

Letos zgodaj spomladi je ves svet zajel koronavirus z oznako COVID-19. Izbruhnili je konec leta 2019 na Kitajskem in se počasi širil po Aziji, nihče pa ni predvideval, da bo s takšno močjo udaril prav v razvitem svetu. Tudi če ob pripravi tega članka še ni jasno, kako se bo to obdobje končalo in kakšne bodo družbenopolitične in družbenoekonomske posledice epidemije, pa je lahko že zdaj ugotovimo, da so se v tem času zgodile številne spremembe, ki bodo pustile sledi in zaznamovale tudi razvoj v prihodnje. Ena takšnih sprememb, ki smo jih zabeležili med izbruhom virusa, sta bila zaprtje cerkva in prenos bogoslužij/obredov na e-medije (televizija, radio, internet). Slišati je bilo kar nekaj komentarjev, da česa podobnega ne pomnimo. Morda bi bilo točneje navesti, da se to v sodobni zgodovini zaradi izbruha bolezni še ni zgodilo, vendar pa se je zaprtje cerkva v preteklosti že dogajalo. Tako je papež Aleksander VII. leta 1656 ob izbruhu kuge v Rimu ukazal opustitev in zaustavitev vseh bogoslužnih aktivnosti in zaprtje vseh cerkva (VaticanNews 2020), torej »niso bili ukinjeni samo civilni, ampak tudi cerkveni dogodki. Zaprte so bile papeške kapele in verske kongregacije, ukinjene običajne procesije in praznovanja v cerkvenih uradih. In to v dneh, ki so bili za njih še posebej praznični ter privlačni za ljudstvo.«² Med sedemletno oziroma tretjo šlezijsko vojno (1756–1763) so cerkve spreminjali v lazarete (Völker 2011), podobno med tridesetletno vojno (Freytag 2003; Kočevar in Preinfalk 2018), zapirali pa so jih tudi med špansko gripo, ki je po Evropi razsajala po koncu prve svetovne vojne (Žužek 2020; Keber 2018; Zupanič Slavec 2019). Eden od načinov boja proti širjenju gripe je bila namreč prepoved množičnih zbiranj oziroma množičnih dogodkov. V sklopu te prepovedi pa so se začasno zapirale tudi cerkve; pri tem zgodovinar Aleš Maver poudarja: vsaj za ZDA je mogoče trditi, da je bil to bolj pritisk civilnih oblasti (Žužek 2020).

V zgodovini bi nedvomno našli še več podobnih situacij, vendar pa poznamo tudi številna pričevanja, da se je prav med epidemijami povečalo obiskovanje bogoslužij in obredov, saj so verniki verjeli, da lahko bolezensko nadlogo premagajo z molitvijo. Še več, v priprošnje in pozneje zahvalo Bogu, Mariji ali posameznim svetnikom so celo gradili cerkve. Tako smo tudi v aktualni zdravstveni krizi slišali

² Izvirni navedek se glasi: »Né solamente furon dismesse le comunanze /.../ civili, ma non meno le sacre, cioè le pontificie cappelle, le consuete processioni, le pie congreghe, la solennità degli uffizii nelle chiese, chiudendole in que' giorni ch'eran per loro segnalatamente festivi, e però attrattivi di molto popolo.« (VaticanNews 2020)

ta ali oni kritični glas, ki je menil, da med krizo cerkva ne bi smeli zapirati, temveč bi morale ostati odprte. Predsednik fundacije Lepanto, Roberto De Mattei,³ je v intervjuju za spletni časopis *ilGiornale.it* (Boezi-Gio 2020) na vprašanje, ali se strinja z zaprtjem cerkva zaradi koronavirusa, povedal:

»Ne. Ne strinjam se. Koronavirus nas potiska v krizno situacijo. Ampak v takih situacijah je vloga duhovnikov enaka vlogi zdravnikov. Da pojasnim: duhovniki morajo na polju duhovnega narediti tisto, kar počnejo zdravniki na zdravstveni ravni. Duhovniki zdravijo duše, zdravniki pa telesa. /.../ Tako kot morajo biti odprte bolnišnice, morajo biti odprte tudi cerkve.«

Tudi papež Frančišek se je na popolno zaprtje cerkva v Rimu odzval z implicitno kritiko,⁴ resda šele potem, ko je vikar za Rim, Angelo De Donatis, že spremenil svojo odločitev in je Dekret št. 468/20,⁵ ki je predvidel popolno zaprtje cerkva, ‚relativiziral‘ z besedami (Diocesi di Roma 2020b):

»Vernike spodbujamo, da se kot odgovorni in zreli posamezniki, do petka, 3. aprila, držijo navodil Sveta ministrov iz zadnjih dni, predvsem uredbe #ostajamdoma. Sledeč zgoraj napisanemu so verniki oproščeni udeležbe pri praznikih (skladno s kan. 1246–1248 ZCP). Skladno s kan. 1214 ZCP ostajajo zaprte nežupnijske cerkve in druge stavbe, v katerih se lahko izvaja bogočastje. Odprte pa ostajajo župnijske cerkve.«

Navedeno jasno pokaže, da se v okviru poskusa zmanjševanja širitve koronavirusa v Cerkvi do sredine marca 2020 ni oblikovala enotna praksa. Ko se je stanje zaostri in se je izkazalo, da se zdravstvena situacija ne bo hitro stabilizirala in bo zaprtje cerkva daljše, je Sveti sedež izdal nekaj navodil, katerih namen je bil, ponotiti prakse/odzive različnih lokalnih Cerkev na aktualno koronakrizo.

Prvi dokument je bil dekret Apostolske penitenciarije⁶ z naslovom Dekret Apostolske penitenciarije glede posebnih odpustkov vernim v času pandemije, podpisan dne 19. marca 2020 (Penitenzieria Apostolica 2020). V dekretu je bilo določeno, komu se lahko podeli popolni odpustek, in do bolnim zaradi koronavirusa, zdravstvenim delavcem, njihovim družinam in vsem tistim, ki – tudi z molitvijo – skrbijo za prej omenjene, in kakšni so pogoji za njegov prejem, med drugim spremljanje svete maše prek e-medijev, molitev rožnega venca itd. Popolni odpustek so lahko med pandemijo dobili tudi tisti, ki so vsaj pol ure molili pred Najsvetejšim,

³ Roberto De Mattei je profesor zgodovine, ki sam sebe razume kot tradicionalista (v katoliškem svetu), to pa pomeni, da nasprotuje progresivni in ekumenski liniji znotraj katoliške Cerkve.

⁴ V nagovoru pri maši v Hiši sv. Marte je papež dejal: »Drastični ukrepi niso vedno najboljši. Zato molimo, da Sveti duh da pastirjem sposobnosti in modrosti, da bodo lahko sprejemali ukrepe, ki božjega ljudstva ne bodo pustili samega.« (RaiNews. 2020)

⁵ Papeški vikar za Rim, Angelo De Donatis, je dne 8. marca izdal Dekret št. 446/20. V prvi točki piše: »Do petka, 3. aprila 2020, ostajajo cerkve v Rimu odprte za osebno molitev.« Nekaj dni pozneje je svojo odločitev z Dekretom št. 468/20 spremenil in se je glasila: »Do petka, 3. aprila 2020, so cerkve v rimski škofiji za vernike zaprte. Odprte ostajajo le kapele, skladno s kan. 1223.« (Diocesi di Roma 2020a; 2020b)

⁶ To je sodišče, ki ima med drugim pooblastila za podeljevanje pravice do odpustkov.

brali svete spise, molili rožni venec ali križev pot itd.⁷ (prim. tudi Slovenska katoliška Cerkev 2014). Hkrati z Apostolsko penitenciarijo je tudi Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020a*) izdala Dekret št. 153/20 (*Decreto: In tempo di COVID-19*), s katerim je *de facto* zaprla cerkve in dala škofom navodila in pojasnila za obeleževanje velikonočnih praznikov:

»1 – Praznovanje velike noči ni prenosljivo (praznujemo ga na dan, ki je določen v cerkvenem koledarju);

2 – Škofje smejo glede na situacijo v svoji državi krizmeno mašo prestaviti na poznejši datum.

3 – Velikonočno tridnevje: v državah, kjer so civilne in cerkvene oblasti določile omejitve (združevanja idr., op. av.), naj se velikonočno tridnevje izvede na naslednji način:

- Škofje po uskladitvi z nacionalno škofovsko konferenco pripravijo navodila, kako v velikonočnem tridnevju obhajati bogoslužje v stolnicah in župnijskih cerkvah brez fizične prisotnosti vernikov. Vernike se obvesti o začetku bogoslužij. Vsa bogoslužja potekajo v neposrednem prenosu (preko e-medijev), ne pa preko posnetkov.
- /.../ Na veliki četrtek smejo duhovniki obhajati bogoslužje brez prisotnosti vernikov.
- /.../ Na veliki petek se obhaja obred Gospodovega trpljenja.
- /.../ Na veliko soboto vigilija poteka v krajši obliki (opusti se prižig ognja, prižge se samo sveča, opusti se procesija, izvede se Hvalnica velikonočni sveči. Sledi besedno bogoslužje, obnovijo se krstne obljube in izvede se evharistično bogoslužje.
- Ljudske pobožnosti in procesije, ki obogatijo veliki teden in velikonočno tridnevje, se na podlagi presoje škofov lahko opravijo v drugem času, npr. 14. in 15. septembra.«⁸

Šest dni zatem so prvi dekret dopolnili z drugim (*Decreto: In tempo di COVID-19 (II)*, št. 154/20), v katerem so poudarili, »naj duhovniki bogoslužja/obrede velikega tedna zaradi hitre širitve COVID-19 opravljajo brez prisotnosti vernikov, prav tako naj se izogibajo somaševanju, opustijo pa naj tudi ‚pozdrav miru‘« (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020b*). Temu so sledila konkretna navodila, in to delno prenovljena in delno dopolnjena navodila za praznike:

»1 – Oljčna/cvetna nedelja: spominjanje Gospodovega vstopa v Jeruzalem naj se izvede znotraj cerkve.

2 – Krizmena maša: glede na različne situacije v državah naj škofovske kon-

⁷ Popolni odpustek je bilo mogoče dobiti tudi s spremljanjem evharističnega blagoslova *Urbi et Orbi* papeža Frančiška dne 27. marca 2020.

⁸ To je v sklopu praznika povišanja sv. Križa in praznika Žalostne Matere božje.

ference določijo njeno morebitno obhajanje na drug datum.

3 – Veliki petek: pri čaščenju križa naj križ poljubi samo glavni mašnik.

4 – Velikonočna vigilija naj se izvede samo v cerkvah (ne zunaj).«

Pristojna kongregacija je sprejela še dva dekreta. Dekretu št. 155/20 so dodali posebno molitev za čas pandemije (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020c*), Dekret št. 156/20 pa je omogočil uporabo posebnih mašnih delov/obrazcev za ves čas pandemije, izvzeti so bili le mašni obrazci iz adventa, posta ali velike noči (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020d*). Nadalje sta bili zaradi COVID-19 sprejeti še dve spremembi: nabirka za Sveto deželo (lat. *Colletta pro Terra Sancta*), ki jo imamo navadno na veliki petek, se je premaknila na nedeljo, 13. septembra (*Congregazione per le Chiese Orientali 2020*), prav tako pa je bila prestavljena tudi nabirka Petrov novič (it. *L'Obolo di San Pietro*), z 29. junija na 4. oktober (*Direttore della Sala Stampa della Santa Sede 2020*).

Ta kratki oris ukrepov, ki jih je sprejel Sveti sedež, kaže, da se je Cerkev relativno hitro odzvala na nevarnosti razširjanja virusa. Z določitvijo dokaj rigoroznih ukrepov, ki so jim nekateri celo aktivno in javno nasprotovali, je skušala določiti okvire, znotraj katerih so potem ukrepe sprejemale lokalne Cerkve, to pa pomeni, da je Sveti sedež s svojimi ukrepi omogočil oziroma celo dal napotilo lokalnim škofovskim konferencam, da so sprejele nekatere ukrepe, ki so pomagali k zajezi tvu COVID-19.

2. Reakcija slovenskih cerkvenih oblasti: hitro in učinkovito

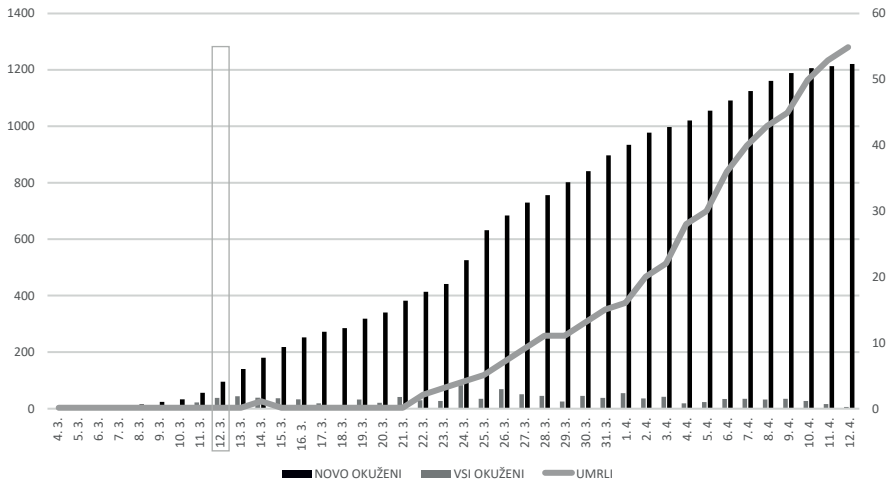
Slovenija je prve bolnike s COVID-19 zabeležila šele v začetku marca 2020. Kakor je razvidno iz prikaza (slika 1) spodaj, je bilo bolnikov v prvem tednu relativno malo, po 10. marcu 2020 pa so se začele kumulativne številke strmo vzpenjati.

Na presečni datum, 12. marca 2020, ko je Slovenska škofovska konferenca (SŠK) sprejela ukrepe za preprečevanje širitve COVID-19, je bilo v Sloveniji 96 okuženih bolnikov in še nič mrtvih. Skok v tednu dni z enega okuženega na 96 okuženih, izjemno zahtevna situacija v Italiji (*UTILS 20202*) in strogi ukrepi, ki jih je sprejela Vlada Republike Slovenije, so zagotovo vplivali na SŠK, da se je na situacijo v državi odzvala hitro in učinkovito (prim. *Globokar 2020, 379–394*).⁹

Dne 12. marca 2020 je SŠK izdala Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja koronavirusa COVID-19: odpoved svetih maš do preklica¹⁰ (SŠK

⁹ O okvirih delovanja, o odnosu med državo in Cerkvijo in o drugih, s tem povezanih vprašanih prim. Naglič (2013, 85–96); Bahovec (2015, 335–346); Mihelič (2015, 129–142); Svetlič (2016, 37–49) in Kraner (2018, 611–624).

¹⁰ V nadaljevanju: Navodila.



Graf 1: Število bolnikov s COVID-19 in število umrlih. Vir: Pripravljeno na podlagi STA (2020).

2020a; več tudi v Slatinek, 2020, 403–413), ki so stopila v veljavo v petek, 13. marca, ob polnoči. V Navodilih so slovenski škofje v 17 točkah določili pogoje za delovanje Cerkve na Slovenskem med COVID-19. Glavna (in prva točka) navodil se je glasila: »Do nadaljnjega so odpovedane vse svete maše, podeljevanje zakramentov, zakramentalov, ljudske pobožnosti, župnijska praznovanja in drugi dogodki ter vsa srečanja.« V neformalnih pogovorih z nekaterimi duhovniki smo ugotovili, da so se sami večinoma strinjali s to določbo, nekateri so bili skeptični, češ da so škofje podlegli družbeni paniki, nekateri pa so bili celo bolj ostri in so vztrajali, da bi morale cerkve prav v teh težkih časih ostati odprte, saj so duhovniki tisti, ki lahko ublažijo duhovne težave vernikov. Ne glede na te razlike so vsi duhovniki, s katerimi smo se neformalno pogovarjali, dejali, da se svojemu mnenju ne bodo odpovedali, da pa bodo navodila SŠK spoštovali. Glede na neformalne informacije, ki smo jih dobili v osebnih pogovorih, smo želeli preveriti tudi, ali je SŠK dobila kakršnokoli pritožbo na sprejetje Navodil. Iz Tiskovnega urada SŠK smo dobili odgovor, da »niso seznanjeni z omenjenim nezadovoljstvom«, in dodali so, da so dobili »več pisem duhovnikov in vernikov z zahvalami in pohvalami za jasna navodila in ukrepe ter za nadaljnje spremljanje njihovih vprašanj in odgovarjanje nanje« (Kraner 2020b). Skratka, uradni podatki kažejo, da so slovenski duhovniki Navodila SŠK v polnosti spoštovali.

Poleg zaprtja cerkva¹¹ je SŠK (2020a) sprejela tudi druge ukrepe za zajezitev COVID-19:

¹¹ V 6. točki Navodil je bilo glede cerkva določeno: »Kjer je to mogoče, so lahko cerkve med epidemije odprte izključno pod naslednjimi pogoji: a) cerkve so odprte samo za osebno molitev zdravih vernikov brez simptomov akutne pljučne bolezni; b) istočasno je lahko v cerkvi največ 10 oseb, med katerimi mora biti vsaj 1,5 metra razdalje; c) cerkev, ki je odprta za vernike, je treba vsaj dvakrat na dan očistiti z razkužilnimi sredstvi (kljuke vrat, klopi itd.); č) vernikom mora biti v cerkvi na voljo razkužilno sredstvo za roke.« Navodila so bila tolmačena *in sensu stricto*, to pa je *de facto* pomenilo, da je bilo lažje kakor slediti tem navodilo cerkve zapreti.

ukinitev ali preložitve obredov, zakramentov, zakramentalov, med drugim prepoved somaševanja duhovnikov, ukinitev vseh bogoslužij, obredov in pobožnosti na prostem, odlog spovedi, opravljanje cerkvenih pogrebov le v ožjem družinskem krogu in brez pogrebne maše, podelitev bolniškega maziljenja ob zaščiti duhovnika in bolnika, preložitve porok in krstov, izpraznitve kropilnikov z blagoslovljeno vodo,

- *preklic/preložitve verouka,*
- *zaprtje cerkvenih uradov: župnijskih pisarn, cerkvenih arhivov, cerkvenih uradov na splošno,*
- *zaprtje cerkvenih šol in vrtcev,*
- *omejitev stikov v samostanih z zunanjimi obiskovalci.*

Škofje so določili, da slovenskim katoličanom podelijo spregled dolžnosti udeležbe pri nedeljski sveti maši. Kakor so zapisali, naj »verniki nadomestijo odsotnost od svetega bogoslužja z molitvijo, postom, dobrimi deli, prebiranjem Božje besede, spremljanjem svete maše po radiu, TV oziroma spletu ter s prejemom duhovnega obhajila«. ¹²

Ker je SŠK Navodila sprejela pred določitvijo inštrukcij Svetega sedeža, smo SŠK vprašali, na kateri pravni podlagi so slovenski škofje Navodila sprejeli. V zvezi s tem nam je dr. David Kraner odgovoril, da »mora vsaka škofovska konferenca v določenih izrednih primerih upoštevati navodila svoje države«. Kar zadeva pravne podlage za sprejetje ukrepov, pa nam je bilo sporočeno, da pooblastila škofovskih konferenc lahko najdemo v kan. 455 (§1–2) Zakonika cerkvenega prava, pa tudi v Direktoriju za pastoralno službo škofov, *Apostolorum successores*, in to v členih 31 in 64 (Kraner 2020a), ki daje škofovskim konferencam in škofom pravico pri sprejemanju pravnih aktov na področju njihove škofije. V tem kontekstu škofje in škofovske konference lahko sprejemajo kakršnekoli pravno zavezujoče akte in odločitve, če so v skladu z Zakonikom cerkvenega prava. Malce manj jasno je bilo sosledje pri podelitvi spregleda dolžnosti udeležbe pri nedeljski sveti maši. SŠK je o tem odločila pred Svetim sedežem, čeprav – če smo zelo natančni – Sveti sedež o tem ni nikoli odločal. Analogno lahko tolmačimo dekreta št. 153/20 in 154/20 Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov (*Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum* 2020a in 2020b). Če je bilo torej določeno, da bodo velikonočne slovesnosti v ,zaprtih cerkvah', potem to velja tudi za navadne nede-

¹² Glede duhovnega obhajila je bilo med verujočimi kar nekaj nejasnosti, predvsem glede tega, ali je duhovno obhajilo ekvivalent , fizičnemu'. Podlaga za to vprašanje izhaja iz kanona 920, ki določa, da mora vsak vernik, ki je že bil pri prvem obhajilu, prejeti obhajilo vsaj enkrat v letu. V §2 je to še bolj konkretizirano z naslednjo navedbo: »To zapoved (gl. prejšnjo poved) mora spolniti v velikonočnem času, razen če jo iz upravičenega razloga spolni v drugem času med letom«. Glede na to, da je bilo nemogoče udeležiti §2, nas je zanimalo, ali obstaja pravna podlaga za podelitev duhovnega obhajila. Kraner (2020b) je na to naše vprašanje odgovoril tako: »Ne glede na dejstvo, ali se v cerkvah opravlja javna liturgija ali ne, lahko duhovno obhajilo, ki velja tako za mlade kakor za starejše ali bolnike, prejememo, ko ne moremo k svetemu obhajilu zaradi svojega zdravstvenega stanja, zaradi stanja greha ali kadar duhovnik ne more do nas oziroma kadar ne moremo ali ne smemo pristopiti k zakramentalnemu obhajilu. /.../ *Duhovno obhajilo ne more nadomestiti zakramentalnega* (poudarek T. Ž. in B. U.), vendar je naš notranji izraz in iskrena želja, biti v Kristusovi bližini.«

lje in delavnike. A če smo natančni, je SŠK odločitev sprejela dne 12. 3. 2020, to je: nekaj dni zatem, ko je papeški vikar za Rim ,ukinil' javne maše in dovolil, da so cerkve odprte le za osebno molitev. V tem kontekstu lahko z veliko verjetnostjo sklenemo, da je SŠK svoje odločitve sprejela po zgledu dogajanja v drugih državah in ,v dobri veri', predvsem pa v skladu z navodili državnih oblasti. Nanje opozarja tudi Kraner (2020a), ko pravi, da mora »Katoliška cerkev v Sloveniji upoštevati in se ravnati po navodilih medicinske stroke in državne oblasti ter njihovih odlokov«, kakor je v svojih navodilih, v Dekretih št. 153/20 in št. 154/20, poudarila tudi Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov (Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2020a; 2020b).

Dne 23. aprila 2020 je SŠK sprejela Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19 (2020b), ki so stopila v veljavo dne 4. maja 2020. S temi navodili so dovolili postopno odpiranje cerkva, pod izredno ostrimi (samo)zaščitnimi ukrepi. Navodila imajo 9 točk, s številnimi podtočkami. Hkrati pa je SŠK na spletni strani objavila tudi mnoge odgovore na vprašanja (SŠK 2020c), ki bolj natančno definirajo nekatere postopke in prijeme, predvsem pa pomen (samo)zaščitnih ukrepov. Kar je zanimivo z vidika te analize, pa so naslednje točke:

- vsi verniki nosijo pri bogoslužju zaščitne maske (tč. 1, 1b);
- pri vходу v cerkev si mora vernik razkužiti roke. Sredstvo za to zagotovi župnik oziroma župnijski sodelavci. Če ga ne morejo (npr. materialne okoliščine), se župnik obrne na lokalno civilno zaščito oziroma škofijskega ekonoma. Če *razkužila ni mogoče zagotoviti, maš z udeležbo vernikov ni mogoče obhajati* (poudarek T. Ž. in B. U.) (tč. 1, 1c);
- verniki morajo v cerkvi in v klopih ohranjati medsebojno varnostno razdaljo vsaj 1,5 metra, kar pomeni, da mora biti vsaj vsaka druga vrsta prazna (tč. 1, 1d);
- sodelovanje pevskega zbora med sveto mašo ni dovoljeno zaradi bližine med pevci in možnosti okužbe (tč. 1, 1g);
- posamično podeljevanje zakramenta svetega krsta je dovoljeno ob navzočnosti najozžjih sorodnikov oziroma največ 15 oseb, ki med seboj ohranjajo ustrezno in obredu primerno razdaljo ter nosijo zaščitne maske (tč. 3, 9);
- podeljevanje zakramenta svetega zakona je dovoljeno ob navzočnosti najozžjih sorodnikov oziroma največ 15 oseb, ki med seboj ohranjajo ustrezno razdaljo ter nosijo zaščitne maske (tč. 3, 12).

Navodila so izjemno omejujoča, v mnogih primerih morda celo neizvedljiva, kakor priznava tudi SŠK, ko (samo)zaščitno pove: če kje ni mogoče zagotoviti razkužila, potem se pač maša z verniki v tej cerkvi ne izvede. Tudi pri določanju varnostne razdalje (prim. Petkovšek 2020, 293–320) je jasno, da cerkev sprejema vse državne ukrepe in jih spoštuje (prim. Strehovec 2020, 395–401). Še najbolj ,problematični' oziroma v realnem življenju neizvedljivi sta navodili obhajanja krsta in poroke. Vemo namreč, da je to za družino ali par lahko izjemno svečan dogodek, zato je določitev nošenja maske resna ovira (v spomin krsta ali poroke bi bili starši, botri, mladoporočenci v maskah na sliki za vedno) temu, da se bodo do preklica teh navodil krsti in poroke sploh izvajali. Če so krsti načeloma relativno

premakljivi,¹³ so poroke ,teže' premakljive. Z določilom o obveznem nošenju mask je torej SŠK implicitno odprla pot do izvedbe samo civilnih porok brez cerkvenega obreda, a o tem je sedaj še prezgodaj razpravljati, saj bodo več pokazale prihodnje analize.¹⁴

3. Empirična analiza ukrepov SŠK

Predstavljena normativna analiza ukrepov je izhodišče za uokvirjanje odločevalskega procesa o COVID19 v okviru slovenskih škofij, vendar pa sliko dejanskega stanja lahko dobimo le, če raziščemo tudi odziv tistih, katere so ukrepi, ki jih je sprejemala SŠK, najbolj zadevali, to je: vernikov.

3.1 Metodologija analize

Da bi preverili odziv vernikov, smo se odločili znotraj skupine vernikov, članov enega elitnejših cerkvenih pevskih zborov na Slovenskem, izvesti anketo o tem, kako so razumeli ukrepe SŠK, kako so jih sprejeli, in končno, kakšna so bila ob tem njihova občutja. Postavili smo tri teze, ki smo jih želeli preveriti:

T1: Verniki so večinoma podpirali ukrepe, ki jih je sprejela SŠK.

T2: Verniki so odsotnost obredov/bogoslužij v veliki meri nadomeščali s spremljanjem obredov/bogoslužij po e-medijih.

T1a: Verniki so pogosteje spremljali bogoslužja papeža Frančiška kakor »slovenska« bogoslužja.

T1b: Verniki so bogoslužja spremljali predvsem prek Radia Ognjišče in programa ARS.

T3: Verniki so še najbolj pogrešali bogoslužno glasbo (razlog: ker so sami pevci), šele nato vse drugo.

Anketa je bila izvedena na spletu, s programom 1ka, in to med 19. in 26. aprilom 2020, torej dober mesec po uvedbi ukrepov in po sklepu velikonočnih praznikov, a še pod vtisom drugačnega praznovanja. Število respondentov, ki bi lahko na anketo odgovorilo, je bilo 63 (evidenca članov analiziranega pevskega zbora), od tega 45 žensk in 18 moških. Na anketo je odgovorilo 37 vprašanih (59 %), od tega 12 moških (67 %) in 25 žensk (56 %). Starostna struktura respondentov je prikazana v tabeli 1.

¹³ Kan. 867 (§1) Zakonika cerkvenega prava določa: »Starši so dolžni poskrbeti, da bodo otroci krščeni v prvih tednih (po rojstvu – op. av.)«.

¹⁴ Natančno branje Navodil z dne 23. aprila 2020 ne daje odgovora, ali se priprave na krst oziroma poroko izvedejo. Po analogiji z izvajanjem verouka se torej lahko izvedejo po e-medijih, drugače pa so odjavljene. Če torej velja to zadnje, potem nastopi težava, saj Zakonik cerkvenega prava (kan. 851, §2) zahteva pripravo staršev na krst otroka oziroma pripravo parov na poroko (kan. 1063 §2).

Odgovori	Frekvenca	Veljavni odstotek
1 (do 35 let)	2	5 %
2 (36–55 let)	15	41 %
3 (56 let ali več)	20	54 %
Skupaj	37	100 %

Tabela 1: Starostna struktura respondentov. Vir: Naš lastni prikaz.

3.2 Analiza rezultatov

3.2.1 Splošno spremljanje obredov

Pred zaprtjem cerkva je obrede po televiziji redno spremljalo 15 % respondentov, občasno pa 41 % respondentov; po zaprtju cerkva je obrede po e-medijih spremljalo 95 % respondentov, le eden od respondentov obredov ni spremljal. Bogoslužje velika četrtna je spremljalo 66 % respondentov, na veliki petek 78 %, na veliko soboto 71 % (k temu moramo prišteti še 8 % respondentov, ki so spremljali blagoslov jedil), medtem ko je bogoslužje velike noči po e-medijih spremljalo 95 % vseh respondentov. Tu so se pokazale tudi nekatere statistično značilne povezave: respondenti, ki so spremljali obrede/bogoslužja velikega četrtna, so v veliki meri spremljali tudi bogoslužja velike sobote ($r = 0,61$). Druge povezave so resda statistično značilne, a so veliko šibkejše.¹⁵ To pomeni, da lahko sklenemo le: tisti, ki so spremljali obrede/bogoslužja velikega četrtna, so v veliki meri spremljali tudi obrede/bogoslužja velike sobote. Križne korelacijske analize resda omogočajo potrditev predpostavke, da posamezniki spremljali vsa bogoslužja velikega tedna in velike noči.

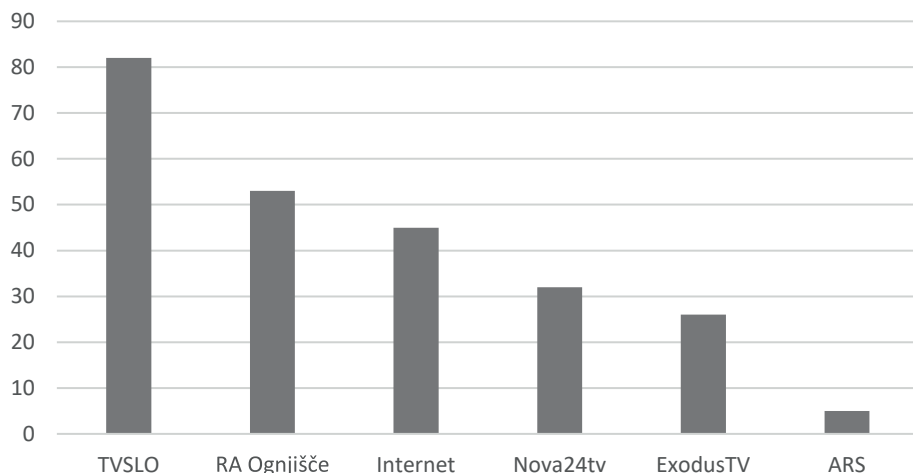
Zanimalo nas je tudi, 'čigave' obrede/bogoslužja so respondenti spremljali. Na voljo so imeli tri odgovore: bogoslužja papeža Frančiška, (b) bogoslužja iz slovenskih cerkva in (c) križev pot iz Rima. Respondentom smo omogočili, da so izbrali več odgovorov (tabela 2).

	Frekvence	Delež (%)
Bogoslužja papeža Frančiška	22	58
Bogoslužja iz slovenskih cerkva	35	92
Križev pot iz Rima	18	47

Tabela 2: Katere obrede/bogoslužja ste spremljali po e-medijih? Vir: Naš lastni prikaz.

Respondentom smo ponudili tudi možnost 'Drugo' in dobili naslednje odgovore: »bogoslužja iz Škofijske klasične gimnazije«, »obred pri Mariji Vnebovzeti in Clevelandu« in »bogoslužje iz domače župnije«. V skladu s pričakovanji se je po-

¹⁵ Obstaja šibka pozitivna korelacija med tistimi, ki so spremljali bogoslužja/obrede velikega četrtna in velikega petka ($r = 0,34$), in med tistimi, ki so spremljali obrede velikega petka in velike sobote ($r = 0,36$). Med spremljanjem bogoslužij svetega tridnevja in velike noči prav tako obstaja šibka pozitivna korelacija ($r_{\text{četrtek/nedelja}} = 0,35$; $r_{\text{petek/nedelja}} = 0,16$; $r_{\text{sobota/nedelja}} = 0,36$).



Graf 2: *Delež respondentov, ki so obrede/bogoslužja spremljali prek televizijskih zaslonov in radija (v %, možnih več odgovorov). Vir: Naš lastni prikaz.*

kazalo, da so respondenti večinoma spremljali bogoslužja iz slovenskih cerkva. Preseneča pa, da je relativno majhen delež respondentov spremljal križev pot papeža Frančiška iz Rima.¹⁶

Seveda je bilo logično vprašanje tudi, prek katerega medija so respondenti spremljali bogoslužja. Predvidevali smo, da bo imel prednost radio, a teze nismo potrdili (prim. slika 2).

Zanimiv podatek je dejstvo, da je 45 % respondentov bogoslužja/obrede spremljalo prek interneta. Zato nas je zanimalo, ali obstaja povezava spola respondenta oziroma starostne skupine respondenta s poslušanjem obredov/bogoslužij prek interneta. Pokazala se je povezava, da so mlajši respondenti pogosteje poslušali obrede/bogoslužja prek interneta, medtem ko so najstarejši respondenti obrede večinoma spremljali na kanalu Nova24tv.¹⁷ Zanimiva ugotovitev je tudi, da glede na spol in medij, prek katerega so respondenti spremljali bogoslužja/obrede, statistično značilnih povezav ni mogoče najti.¹⁸

3.2.2 Občutki ob spremljanju obredov/bogoslužij

Vprašanje, ki smo ga postavili respondentom, je zadevalo tudi občutke in občutja, ki so jih doživljali ob spremljanju obredov/bogoslužij. Pri tem nas je zanimalo, ali

¹⁶ Da bi primerjali, ali je bilo to tako le letos, bi morali imeti podatke tudi za prejšnja leta. Tako na podlagi pridobljenih podatkov ne moremo sklepati, ali je to običajno stanje, odklon od običajnega stanja ali celo 'izboljšano' stanje.

¹⁷ O starejših vernikih in njihovi duhovni oskrbi prim. Macuh in Raspor (2018, 641–660), Filej in Kaučič (2019, 555–568).

¹⁸ Nakazuje se statistično značilna povezava, da so obrede na Exodus TV relativno pogosteje spremljale ženske kakor moški.

so bili občutki enaki kakor takrat, ko so ta bogoslužja spremljali ‚v živo‘. 81 % respondentov je odgovorilo, da so bili ti občutki drugačni, 19 % pa, da so bili enaki. Tistim, ki so odgovorili nikalno, to je: da so bili občutki drugačni, smo v anketi dali možnost, da pojasnijo, zakaj menijo, da so bili občutki drugačni. V tabeli 3 navajamo nekaj skupin odgovorov, ki so jih navedli respondenti.

Odtujenost/ Oddaljenost	Odsotnost občestva in ,cerkve' (kot prostora)	Odsotnost petja	Odsotnost pristopa k evharistiji
»Bogoslužja so bila bolj odtujena, nedoživeta.« »Umanjkala je neposrednost.« »Napačen prostor, vzdušje skoraj tako, kakor če bi človek gledal film.« »Manjkalo mi je vonj po kadilu.« »Manjkalo je živi kontakt.« »Občutek sem imel, da nisem del obreda.« »Počutila sem se odtujeno. Ni enako. Deluje kot film in ne kot nekaj, kjer smo zraven.«	»Bogoslužje je bilo okrnjeno ‚v bistvu‘ (občestvenost).« (2x) »Manjkalo mi je občutek skupnosti in stik z družino.« »V cerkvi se laže umiriš, laže se je zbrati. Oditi ven iz vsakdanjih prostorov, v kraj tišine. Kjer se umiriš in zbereš ter usmeriš svoje bivanje v en cilj.« »Manjkalo mi je doživljanje cerkve (prostora, vzdušja).«	»Umanjkala je lepota bogoslužja, ki jo pričara pevski zbor.« »Manjkalo mi je petje v zboru, glasno doneče orgle.« »Pogrešam petje.«	»Možnost prejema zgolj duhovnega obhajila.« »Pri prenosih ne morem prejeti zakramenta. Najbolj pogrešam zakramente.« »Nisi v živo navzoč. Prejmeš samo duhovno obhajilo.«

Tabela 3: Občutki ob spremljanju bogoslužij/obredov prek e-medijev Vir: Naš lastni izbor.

Nasplah bi lahko dejali, da je bila glavna težava, s katero so se respondenti soočali pri spremljanju bogoslužja prek e-medijev, v tem, da jim je bilo vse skupaj zelo tuje. Niso mogli ponotranjiti sporočilnosti in sporočil. To potrjujejo tudi navedbe kakor: »cerkev je le cerkev« ali pa »preveč brezosebno je bilo vse skupaj«, »če si navzoč v cerkvi, si dejaven, prek medijev si le opazovalec«, »zdelo se mi je, da ni resnično«. Odtujenost od obredov/bogoslužij je tako najbolj zaznamovala občutke tistih, ki so trdili, da so bila bogoslužja zanje drugačna. Pri tem moramo poudarjati tudi pomen občestvenosti, ki so ga respondenti večkrat omenili in ga poudarjata tudi Katekizem katoliške Cerkve (1993, čl. 751; 1097; 1383) in Zakonik cerkvenega prava (kan. 840). Dva respondenta sta navedla, da je bila udeležba pri obredih/bogoslužju prek e-medijev boljša: »ker sem bila bolj zbrana in osredotočena na dogajanje; globlje sem lahko doživljala bogoslužje kakor prej v živo« in »drugače je bilo, celo bolje kakor v živo«.

Na koncu ankete smo respondentom omogočili, da so izrazili še druge (pre/po) misleke v zvezi s spremljanjem bogoslužij/obredov prek e-medijev. Nekateri so poudarili, da je bilo zaprtje cerkva lahko razumeti kakor: »merjenje daljav in strani naše vere«, eden od respondentov je navedel, da »pogreša skupnost, ljudi, pogovore v živo ter osebni stik z duhovnikom«. Dva respondenta sta izpostavila problem prazne cerkve za duhovnike, ki »morajo v takšni cerkvi maševati«, pa tudi problem mikrofonijske, ki se je dogajal med prenosi bogoslužij/obredov. Pomemben

poudarek v odprtih odgovorih je bil tudi na tako imenovanem družbenem elementu, elementu druženja. Respondenti so tako poudarjali: »upam, da se cerkve spet odprejo, da se srečam s sopevci«, »pogrešam naša druženja«, »osama nam je pokazala vrednost druženja in petja pri mašah«. Med odgovoril pa so nekateri izrazili tudi kritiko cerkvenih oblasti. Nekdo je zapisal: »Vsem nam bo dobro delo, še posebej Cerkvi, ki se bo morala soočiti z nekaterimi spremembami sveta. Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase.« Neki drug odgovor pa se je glasil: »Cerkev je bila preveč servilna civilnim oblastem. Cerkva ni bilo treba zapreti.«¹⁹

3.2.3 Pomen glasbe pri spremljanju obredov/bogoslužij

Ker smo pričakovali odgovore, da so bila bogoslužja bolj odtujena, kakor če bi v njih sodelovali ‚v živo‘, smo predvidevali, da so si skušali respondenti bogoslužja ‚olepšati‘. Izhajajoč iz dejstva, da smo anketo izvedli med člani pevskega zbora, smo predpostavljali, da so ob prenosu bogoslužij/obredov tudi sami peli. Zato smo najprej preverili, ali naša teza o tem drži. 70 % respondentov je pritrdilo naši tezi, 30 % pa jih ob prenosu bogoslužij ni bilo. Tistim, ki so ob prenosu bogoslužij/obredov peli, smo ponudili tri trditve (možen je bil odgovor na vse tri), s katerimi bo pojasnili, zakaj so ob prenosu bogoslužja/obredov zraven peli tudi sami. Odgovore prikazuje tabela 4.

	Povprečje	Mediana
... sem s petjem obrede bolj doživel(-a) (N = 23)	4,26 ($\sigma = 1,137$)	5
... sem si obrede s tem olepšal(-a) (N = 22)	3,86 ($\sigma = 1,246$)	4
.. sem tako čutil(-a) (N = 22)	4,41 ($\sigma = 1,221$)	5

Tabela 4: Ob prenosu bogoslužij sem pel, ker ... (1 = s trditvijo se popolnoma ne strinjam; 5 = s trditvijo se popolnoma strinjam) Vir: Naš lastni izračun.

Čeprav velikih razlik ni, pa lahko vidimo, da so respondenti ob prenosu bogoslužij peli bolj zato, ker so tako čutili oziroma so s tem obrede bolj doživeli, kakor zato, da bi peli, ker bi si želeli obrede olepšati. Analiza grafične in frekvenčne razporeditve pokaže, da je petje ob prenosu izviralo bolj iz trenutnega občutja kakor iz doživetja. Tega ne smemo zanemariti sploh v kontekstu, da imajo tudi obredi/bogoslužja pomemben vpliv na čustva in občutja posameznikov. Petje ob prenosih bogoslužij je tako posamezniku dalo (imaginarni) občutek, da je del obreda. Posameznik je na takšen način (verjetno podzavestno) želel predvsem zmanjšati občutek odtujenosti obreda/bogoslužja zaradi njegovega e-prenosa. Tudi tu nas je zanimalo, ali spol in starost vplivata na rezultate, a izračuni so pokazali, da med spolom oziroma starostjo in petjem ob prenosu obredov ni statistične povezave.

¹⁹ Ob zadnjem zgledu sta dva odgovora združena. Poleg kritik pa so se med odgovori našle tudi pohvalne besede; tako je nekdo cerkvene oblasti pohvalil: »Popolnoma se strinjam s tem, da morajo biti v tej situaciji cerkve zaprte. /.../ Pohvaliti moram vse prenose, vse obrede po medijih, vsi so se potrudili po svojih najboljših močeh v tej težki situaciji. Ker ne morem v cerkev, mi tudi prenosi veliko pomenijo. Ne morejo pa nadomestiti maše v živo«. Vsem ki so pripravili in omogočili prenose, se iskreno zahvaljujem.«

Ker smo anketirali cerkveni pevski zbor, smo želeli ugotoviti še, v kolikšni meri je pogrešanje obredov/bogoslužij ‚v živo‘ povezano s pevskega vajami, s petjem pri bogoslužjih in z druženjem s sopevci. Analiza je pokazala, da statistično značilnih povezav med temi spremenljivkami ni mogoče najti.

Končno nas je zanimalo nas še, ali obstaja kakršnakoli povezava med spolom in pogrešanjem pevskega vaj oziroma med starostjo in pogrešanjem pevskega vaj. Statistična analiza je potrdila, da ženske pogrešajo ‚druženja na pevskega vajah‘, prav tako se pri njih nakazuje statistična povezava s spremenljivko ‚pogrešam pevske vaje‘, medtem ko pri moških te povezave ne moremo najti.²⁰

4. Razprava in sklep

Namen članka je bil prikazati okvir in značilnosti sprejemanja ukrepov Cerkve na Slovenskem med izbruhom COVID-19. V analizi smo prišli do pet temeljnih ugotovitev.

Prvič, pokazalo se je, da je Cerkev na Slovenskem na nastop COVID-19 reagirala skorajda takoj po izbruhu bolezni na Slovenskem in tudi pred uradnimi smernicami, ki jih je določil Sveti sedež. To lahko pripišemo predvsem temu, da je SŠK spremljala ukrepe, ki so jih sprejemale sosednje države, in nanje prav tako zelo hitro reagirala, morda (po mnenju nekaterih sogovornikov in anketirancev) tudi prestrogo. V tem oziru je zgovoren odgovor SŠK na vprašanje, na kateri podlagi je SŠK sprejela ukrepe z dne 12. marca 2020, iz katerih izhaja, da mora cerkvena oblast slediti navodilom državnih oblasti. Ta(-kšen) odgovor bi lahko razumeli v duhu razprave Zdenka Roterja (1996, 80), ki poudarja, da bi na Slovenskem 7. člen Ustave Republike Slovenije razumeli kot »pozitivno ločitev med verskimi skupnosti in državo« (fr. *laïcité libérale*), ki »omogoča dogovorno sodelovanje in sporazumevanje, ko gre za skupno in soglasno dognane stvari v korist splošne blaginje« (Udovič 2020; prim tudi Valentan 2020, 609–622).

Druga ugotovitev zadeva na rezultate ankete; govorimo o pomenu, ki so ga za respondente imeli e-mediji med zdravstveno krizo COVID-19. Kakor kažejo rezultati, je nacionalni RTV servis zelo dobro opravil svojo nalogo nosilca obveščanja in posrednika drugih vsebin, v našem primeru prenosa bogoslužij/obredov med krizo COVID-19. Več kakor 80 % respondentov je bogoslužja/obrede namreč spremljalo prav prek nacionalne televizije, Radio Ognjišče je na drugem mestu in zaostaja za 30 odstotnih točk. Podatek je zanimiv ne le zato, ker se v njem zrcali izjemen pomen javnega TV servisa za verujoče oziroma med krizo, temveč tudi zato, ker je imela TV prednost pred radijem. To pa pomeni, da so si verniki vzeli čas za spremljanje bogoslužja/obredov in jih niso jemali kot nekaj, kar lahko poslušajš mimogrede, kakor lahko, na primer, med poslušanjem radia opravljajš še mnogo drugih stvari. TV je v tem oziru drugačen medij. Rezultati analize nadalje tudi kažejo, da verniki obrede/bogoslužja vse pogosteje spremljajo prek interneta (tudi

²⁰ Tveganje je previsoko, da bi to lahko z zanesljivostjo trdili.

prek družabnih omrežij), to pa pomeni, da bo morala SŠK več pozornosti posvetiti tudi temu področju.

Tretja ugotovitev, ki je izjemno pomembna, je, da so verniki/respondenti v veliki meri podpirali in razumeli ukrepe SŠK. To mnenje resda ni bilo soglasno, a z veliko zanesljivostjo lahko trdimo, da so bili ukrepi SŠK za preventivo pred COVID-19 sprejeti pozitivno.

Četrta ugotovitev je povezana s spremljanjem bogoslužij. Verniki so spremljali predvsem maše/obrede velikega četrтка in velike noči, velikega petka in sobote pa malce manj. Najmanj so spremljali obrede velikega petka. Kar je še posebej presenetljivo, je to, da je manj kakor 50 % respondentov spremljalo križev pot iz Rima. Zakaj je to tako, bo morala odgovoriti druga raziskava. Samo ugibamo lahko, ali je temu morda botrovalo dejstvo, da križev pot tokrat ni potekal v Koloseju, temveč na trgu sv. Petra, po drugi strani pa je mogoče, da vernikov prenos križevega pota iz Rima, kljub naši predpostavki, da bo to pomemben del spremljanja bogoslužij/obredov, nasploh ne pritegne, saj je to neustaljena oblika in vsebina, ki je marsikdaj tudi izredno zahtevna. Pomislimo že na to, da mnogi ne razumejo izvirnega jezika in so odvisni od tolmača, ki z zamikom sledi izvirnemu govorcu (Maček 2018, 117–125; Žigon 2017, 153–171).

Zadnja pomembna ugotovitev je, da so verniki po zaprtju cerkva pogrešali predvsem ‚občestvenost‘ in skupnost, ki jo omogoča cerkev kot stavba. Povezanost ob bogoslužju prek e-medijev jim tako ni dala občutka, kakor jim ga ponuja povezanost v prostoru, to je: v cerkvi. Ker smo anketirali člane cerkvenega pevskega zbora, je bila naša predpostavka, da bodo pogrešali predvsem glasbo, vendar pa se je izkazalo, je bila glasba resda visoko na lestvici pomembnosti, ni pa bila prva; prednjo so respondenti umestili ‚občestvenost‘. Tudi to je pomembno sporočilo za odločevalce v SŠK in v Cerkvi na Slovenskem.

Na koncu velja poudariti, da imata ta raziskava in analiza številne omejitve, zato ju ne moremo posplošiti in prenesti na celotno stanje v državi. Prva omejitev je, da ukrepi v Cerkvi na Slovenskem zoper COVID-19 še niso končani, zato njihovega učinka še ne moremo dokončno izmeriti. Druga omejitev je majhnost in omejenost vzorca respondentov, ki so na anketo odgovarjali. Tretja omejitev sta rudimentarnost in nezadovoljiva razčlenjenost ankete, to pa onemogoča širše in bolj poglobljene odgovore in posploševanje rezultatov.

Kljub vsem omejitvam je analiza pokazatelj nekaterih trendov in razmišljanj, ki bi jih veljalo bolj raziskati, morda tudi s serijo poglobljenih polstrukturiranih intervjujev, s fokusnimi skupinami in/ali anketo. To bi na postavljena vprašanja dalo bolj natančne, predvsem pa bolj strukturirane odgovore.

Kratice

SŠK – Slovenska škofovska konferenca.

Reference

- Bahovec, Igor.** 2015. Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:335–346.
- Boezi-Gio, Francesco.** 2000. »Ecco perché le chiese non dovevano essere chiuse.« [pogovor s profesorjem Robertom De Matteiom, predsednikom fondacije Lepanto]. *IlGiornale.it*, 5. 3. <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/ecco-perch-chiese-non-dovevano-essere-chiuse-1834988.html> (pridobljeno 28. 4. 2020).
- Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum.** 2020a. Decreto: In tempo di COVID-19. Prot. n. 153/20. Sveti sedež, 19. 3. <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/decreti-general/decreti-general/2020/decreto-triduo-pasquale-2020.html> (pridobljeno 13. 5. 2020).
- . 2020b. Decreto: In tempo di COVID-19 (II). Prot. n. 154/20. Sveti sedež, 25. 3. <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/decreti-general/decreti-general/2020/decreto-triduo-pasquale-2020-ii.html> (pridobljeno 13. maja 2020).
- . 2020c. Preghiera Universale Venerdi Santo 2020. Adnexus decreto. Prot. n. 155/20. Sveti sedež, 30. 3. <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/decreti-general/decreti-general/2020/preghiera-universale-venerdi-santo-2020/adnexus.html> (pridobljeno 13. 5. 2020).
- . 2020d. Decretum de Missa in tempore universalis contagii. Prot. N. 156/20. Sveti sedež, 30. 3. <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/decreti-general/decreti-general/2020/messa-in-tempo-di-pandemia/decretum.html> (pridobljeno 13. maja 2020).
- Congregazione per le Chiese Orientali.** 2020. Comunicato della Congregazione per le Chiese Orientali: Colletta per la Terra Santa 2020. Sveti sedež, 2. 4. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/04/02/0197/00449.html> (pridobljeno 24. 3. 2020).
- Diocesi di Roma.** 2020a. Decreto del cardinale vicario Angelo De Donatis dell'8 marzo 2020. Diocesi di Roma, 9. 3. <http://www.diocesidroma.it/decreto-del-cardinale-vicario-angelo-de-donatis-dell8-marzo-2020/> (pridobljeno 3. 5. 2020).
- . 2020b. Decreto del cardinale vicario Angelo De Donatis del 12 marzo 2020. Diocesi di Roma, 12. 3. <http://www.diocesidroma.it/decreto-del-cardinale-vicario-angelo-de-donatis-del-12-marzo-2020/> (pridobljeno 3. maja 2020).
- Direttore della Sala Stampa della Santa Sede.** 2020c. Dichiarazione del Direttore della Sala Stampa della Santa Sede. Sveti sedež, 29. 4. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/04/29/0252/00555.html> (pridobljeno 5. 5. 2020).
- Filej, Bojana, in Boris Miha Kaučič.** 2019. Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in v institucionalnem okolju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:555–568. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/filej>
- Freytag, Gustav.** 2003. *Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648: Die Dörfer und ihre Geistlichen; Der Frieden.* Bad Langensalza: Verlag Rockstuhl.
- Globokar, Roman.** 2020. COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:379–394. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/globokar>
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Prevedel Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- Keber, Katarina.** 2018. Španska gripa leta 1918 v osrednjeslovenskem prostoru. V: Mojca Smolej, ur. *1918 v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi: 54. seminar slovenskega jezika, literature in kulture, 71–77.* Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko, Center za slovenščino kot drugi in tuji jezik.
- Kočevar, Vanja, in Miha Preinfalk.** 2018. *Tridesletna vojna in slovenski etnični prostor v prvi polovici 17. stoletja: znanstveni posvet, program in povzetki referatov.* Ljubljana: ZRC SAZU, Zgodovinski inštitut Milka Kosa.
- Kraner, David.** 2018. Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napeitosti. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:611–624.
- . 2020a. Elektronsko sporočilo avtorju z dne 27. 4. 2020. Osebni arhiv avtorjev članka.
- . 2020b. Elektronsko sporočilo avtorju z dne 5. 5. 2020. Osebni arhiv avtorjev članka.
- Macuh, Bojan, in Andrej Raspor.** 2018. Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:641–660.
- Maček, Amalija.** 2019. Literaturübersetzer als Dolmetscher, Moderatoren oder sogar Autoren. *Acta Neophilologica* 52, št. 1/2:117–125.
- Mihelič, Rok.** 2015. Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:129–142.
- Naglič, Andrej.** 2013. Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 1:85–96.

- Penitenzieria Apostolica.** 2020. Decreto della Penitenzieria Apostolica circa la concessione di speciali Indulgenze ai fedeli nell'attuale situazione di pandemia. Sveti sedež, 20. 3. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/03/20/0170/00378.html> (pridobljeno 3. 5. 2020).
- Petkovšek, Robert.** 2020. »O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:293–320. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/petkovsek>
- RaiNews.** 2020. Dopo monito di Papa Francesco, la Diocesi di Roma ci ripensa e riapre tutte le chiese. Rai: Radiotelevisione Italiana, 13. 3. <http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/La-Diocesi-di-Roma-chiude-tutte-le-chiese-Papa-misure-drastiche-non-sempre-buone-d4f3064e-c8db-44c5-a6dd-a7bb6dbdf844.html> (pridobljeno 6. 5. 2020).
- Roter, Zdenko.** 1996. Država in cerkev – kako naprej? *Teorija in praksa* 33, št. 1:73–85.
- Slatinek, Stanislav.** 2020. Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARSCoV-2 in neposredno po njem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:403–413. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/slatinek>
- Slovenska katoliška Cerkev.** 2014. Nauk cerkve o odpustkih. Katoliška Cerkev, 1. 11. <https://katoliska-cerkev.si/nauk-cerkve-o-odpustkih> (pridobljeno 7. 5. 2020).
- . 2020. Najpogostejša vprašanja in odgovori za katoličane ob vzpostavitvi javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah med epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev, 4. 5. <https://katoliska-cerkev.si/najpogostejsa-vprasanja-in-odgovori-za-katolicane-ob-vzpostavitvi-javnega-bogoslužja-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 13. 5. 2020).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2020a. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja koronavirusa COVID-19: odpoved svetih maš do preklica. Št. 76-7/2020. Katoliška Cerkev, 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/izredna-navodila-slovenskih-skofov-za-preprecevanje-sirjenja-koronavirusa-covid-19-odpoved-svetih-mas-do-preklica> (pridobljeno 30. 4. 2020).
- . 2020b. Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah med epidemije COVID-19, št. 119/20. Katoliška Cerkev, 30. 4. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2020/200430-Navodila%20za%20uvajanje%20bogoslužja%20po%20epidemiji.pdf> (pridobljeno 5. 5. 2020).
- . 2020c. Vprašanja in odgovori ob vzpostavitvi javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev, 11. 5. <https://katoliska-cerkev.si/najpogostejsa-vprasanja-in-odgovori-za-katolicane-ob-vzpostavitvi-javnega-bogoslužja-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 12. 5. 2020).
- Slovenska tiskovna agencija.** 2020. Podatki o okuženih s COVID19. STA, 4. 5. <http://www.sta.si> (pridobljeno 10. 5. 2020).
- Strehovec, Tadej.** 2020. Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:395–401. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/strehovec>
- Svetlič, Rok.** 2016. Religija kot ‚le podlaga‘ države. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:37–49.
- Udovič, Boštjan.** 2020. ‚Mass for the homeland‘: (just) a religious ceremony or a religious, diplomatic and statehood-strengthening activity? *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:145–159. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/udovic>
- UTILS.** 2020. Analisi dettagliata giornaliera dei casi positivi totali registrati (Stanje obolelih s COVID19 v Italiji). Il Messaggero, 11. 3. https://www.ilmessaggero.it/dati_coronavirus/ (pridobljeno 5. 5. 2020).
- Valentan, Sebastijan.** 2020. Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode in aktualnost primerov med pandemijo COVID-19. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:609–622. <https://doi.org/10.34291/bv2020/013/valentan>
- Vatican News.** 2020. Epidemie, quarantene, chiese vuote: precedenti della storia. Vatican news, 9. 4. <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2020-04/epidemie-quarantene-chiese-vuote-precedenti-storia-tornielli.html> (pridobljeno 4. 5. 2020).
- Völker, Karl-Hermann.** 2011. Schlachtfeld und Lazarett. Hessische Niedersächsische Allgem. 25. 2. <https://www.hna.de/lokales/frankenbergschlachtfeld-lazarett-1139336.html> (pridobljeno 4. 5. 2020).
- Zakonik cerkvenega prava.** 2006. Ljubljana: Družina.
- Zupanič Slavec, Zvonka, diskutant.** 2019. Intervju: Epidemije skozi čas ob pandemiji novega koronavirusa 2019. Ljubljana: RTV SLO, oddaja Intervju, 1. 4. <https://4d.rtvslslo.si/arihiv/intervju-tv/174681930> (pridobljeno 28. 4. 2020).
- Žigon, Tanja.** 2017. Übersetzung oder Adaption: Fallbeispiel Jakob Alešovec (1842–1901). *Acta neophilologica* 50, št. 1/2:153–171.
- Žužek, Aleš.** 2020. Obdobja v zgodovini, ko niso obhajali svetih maš. *Aleteia*, 22. 3. <https://si.aleteia.org/2020/03/22/obdobja-v-zgodovini-ko-niso-obhajali-svetih-mas/> (pridobljeno 30. 4. 2020).



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu z zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanjost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanjosti«. Tretji del ponuja »Podarjene sadove«, ki so jih ob jubileju poklonili nekateri pomembni teologi iz tujine, ki so povezani z našo fakulteto (zaslužni papež Benedikt XVI., Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Bruno Forte, Marino Qualizza in Marko I. Rupnik).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 476 str. ISBN 978-961-6844-81-9, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 783—802

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 348:272-74

DOI: 10.34291/BV2020/04/Ujhazi

© 2020 Ujházi, CC BY 4.0

Lóránd Ujházi

The Significance of Charity (*Caritas*) in the Governing, Sanctifying, and Teaching Mission of the Church

Pomen (karitativne) ljubezni v voditeljskem, posvečevalnem in učiteljskem poslanstvu Cerkve

Abstract: It would be far from the ‚constitutional‘ principle of the Church, like in a case of the welfare state, to separate markedly the organizations of the universal or particular Church that are specifically in the service of merciful charity. On the contrary, all levels and all offices of the Church are permeated with the commitment to merciful love. We are substantiating our claims with qualitative research, analyses of primary and secondary theological and Canon Law sources, which we sharpen for the governmental, sanctifying, and teaching mission of the Church. Our goal is to demonstrate that the consistent commitment of the Church, especially utterances of the current Pope, the reform of the Curia, the positioning of the diplomatic body and the involvement of the Catholic Church in crisis management to support regional and global humanitarian mission and security, harmonize with the theological teaching of the Church and with the Canon Law referring to it.

Key words: social teaching, crisis-management, canon law, Holy See, humanitarian assistance

Povzetek: Kakor v primeru socialne države, bi bilo od ‚konstitutivnih‘ načel Cerkve oddaljeno tudi ostro zamejevanje tistih njenih organizacij (na vesoljni ali krajevni ravni), ki so specifično namenjene usmiljeni ljubezni. Še več, vse ravni in vse službe Cerkve prežema zavezanost k usmiljeni ljubezni. Naše trditve utemeljujemo na kvalitativnih raziskavah, analizah primarnih in sekundarnih teoloških in kanonskopравnih virov, skozi katere poudarjamo voditeljsko, posvečevalno in učiteljsko poslanstvo Cerkve. Naš cilj je pokazati, da je dosledna zavezanost Cerkve – zlasti prizadevanja sedanjega papeža, reforma kurije, umešččnost diplomatskega zbora in vključenost Cerkve v krizni management za krepitev regionalnega in svetovnega humanitarnega poslanstva ter varnosti – skladna z njenim lastnim teološkim naukom in kanonskim pravom, ki se nanj navezuje.

Ključne besede: družbeni nauk, krizni management, kanonsko pravo, Sveti sedež, humanitarna pomoč

1. Introduction

The administrative system of the Roman Empire consisted of five elements: foreign affairs, internal affairs, finance, justice and defence (Lörincz 2010, 27–28). Social affairs were not part of the classic area of antique administration. The birth of the welfare state is connected to the formation of social protection, which finds the right balance between citizen's self-care and the necessary intervention of the state. Regarding the existence of the state, the territory, the population and the supreme authority over them mean the *conditio sine qua non*¹ of the existence of the state, and not social care. Though social care, which proceeds via public and administrative institutions, is accented in the so-called 'welfare state', history has proved that a state can exist without social care. It would be unfamiliar to the nature of the Church if – similarly to a social or a welfare state – a social segment could be separated sharply. This would suggest that in the Church this group of offices would – exclusively – be responsible for promoting the works of piety, while other offices would not have any responsibilities on this field.

On the contrary, in case of the Catholic Church, we can see a reverse phenomenon. As in the administrative system of the Church, the institutions that are responsible for 'social care' seem to be marginal. As a separate segment – along with the sanctifying, teaching and governing – the 'social agent' does not appear in contrast with the modern state. Furthermore, the rate of those offices that are responsible for the care of the poor and for people from marginalised and more vulnerable social groups is low among the institutions of both the Roman Curia and the particular Churches. However, the whole mission of the Church, due to the founder's example and order: »Heal the sick, raise the dead, cleanse those who have leprosy, drive out demons. Freely you have received; freely give« (Mt 10,8), is determined by charity. Charity is not specified beside the three branches, but because of its importance, it shines to the governing, sanctifying and teaching mission (Hierold 1999, 1028–1032). Moreover, charity works as a kind of link between the above-mentioned three branches. It is impossible to speak about the governing, sanctifying and teaching missions of the Church without having its connection with the *caritas*. Because of the universal appearance of the *caritas* in the threefold activity of the Church, the boundaries are becoming more blurred: in many cases, the specific manifestation of charity belongs to any activity of the governing, sanctifying and teaching mission at the same time. What is more, the *caritas* is so multi-coloured in the life of the Church that it is impossible to cover its fields in one study.² We can conclude that *conditio sine qua non* of the Church, contrary to state, is the use of merciful charity. The title of Salvatore Berlingo's general monograph of canon law is not exaggeration: Justice and Charity in the Functioning of the Church (Berlingò 1991). The author indicates that in the cano-

¹ It is true that the basic mission of 'good governance' is to implement public welfare; however, we cannot doubt if the state could not accomplish this mission, it would cease to exist (Frivaldszky 2012, 1–26).

² The conference volume of Santa Croce University in Rome represents this well; it analyses the presence of *caritas* in the life of the Church in more than five hundred pages and twenty studies. Though it is a monumental work, it does not cover all the areas (Miñambres 2008b).

nical system, charity flows through the different regulating areas: from general norms, through sacramental law to the hierarchal structure of the Church or to the areas of process-, penal law and law of temporal goods. The system in which justice does not appear cannot be called legal system. The system in which charity does not appear cannot be called canon law system (Minelli 2008, 321–335). Regarding the latter, Carlos José Errázuriz notes that the basic paradigm of charity exists deeper in the Church than simply connecting it to the operation of the Church. Therefore, we should not speak about the actions of caritas, but about the caritas existing inside the Church (Errázuriz 2008, 170–171).

On the level of the magisterium, in his *motu proprio* *Intima Ecclesiae natura*, Pope Benedict XVI expressed that charity is a constitutional element of the Church (Benedict XVI 2012, 996). In his exhortation *Evangelii gaudium* Pope Francis made a significant statement from the perspective of Canon Law: »For the Church, the option for the poor is primarily a theological category rather than a cultural, sociological, political or philosophical one« (2013, 1103). If looking after the poor is really a theological category, the care for the poor should manifest in Canon Law as Canon Law serves theology. It is true for each universal and particular Church for promoting regional and global security. The presence of the Church in international crisis management does not trace back to (security) policy consideration (although it appears among the viewpoints undoubtedly (Ujházi 2018, 207–215)) but to the universal mission with which the founder endowed the Church (Laffitte 2008, 6–18). Apart from the international legal aspect of the question, we mean the Holy See has the right to evaluate international circumstances as being an international legal entity (Duchesne 1908; Graham 1959; Hanson 1987; Arangio-Ruiz 1996, 355–369; Gratsch 1997; Araujo 2001, 292–336; Bathon 2001, 597–632; Barbato 2013, 27–48; Morss 2015, 927–946; Seyersted 1965, 31–82; Chong and Troy 2011, 335–354; Antonini 2015, 5–16) the Church traces back its mission to the founder's supreme fraternal order (Mt 22,37-40). Its specific aspect is helping the most vulnerable: »whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me« (Mt 25,40). Furthermore, the Holy See, as an international legal entity, can raise its voice not only for the victims of Christian or Catholic regions, but also for every victim of global conflicts. From theological viewpoint, it is not in connection with the international legal entity of the Holy See, but with the universal salvation: when »assuming human nature, He bound the whole human race to Himself as a family through a certain supernatural solidarity and established charity as the mark of His disciples, saying: ›By this will all men know that you are My disciples, if you have love for one another /.../« (Jn 13, 35)

In this study, we are looking for the answer how the example and order of charity, originating from the founder, work on the area of the threefold – governing, sanctifying and teaching – mission of the Church to ease crisis of the modern world. Our working hypothesis is that it would be far from the ‚constitutional‘ principle of the Church, like in case of the welfare state, to separate markedly the organizations of the universal or particular Church that are specifically in the ser-

vice of merciful charity. On the contrary, all levels and all offices of the Church are permeated with the commitment to merciful love. We are substantiating our claims with qualitative research, analyses of primary and secondary theological and Canon Law sources which we sharpen for the governmental, sanctifying, and teaching mission of the Church. Our goal is to demonstrate that the consistent commitment of the Church, especially of the current Pope's, to regional and global humanitarian actions and security harmonizes with the theological teaching of the Church and with the Canon Law referring to it.

2. The basic principle of charity on the area of governmental activities of the Catholic Church

The Church – although it holds synodic elements – is an inherently hierarchical community. Therefore, in practice, the basic principles of charity should appear in the governing activities of the hierarchy (Berlingò 1993, 91–120). Besides, using the actions of charity is the area where the lay faithful are able to cooperate with the hierarchy excellently.³

Practising of charity is not a necessary response of Church to challenges activated by historic or security situations. Due to the founder's order, it is a constant element. Another matter is whether the Church use this attitude on the area of governing, sanctifying and teaching considering historic and security situations. The pastoral constitution on the Church in the modern world, *Gaudium et spes*, words right at the beginning that »it (the Church) is truly linked with mankind and its history by the deepest of bonds« (GS, no. 1). In this context, the Church cannot be indifferent to global or regional security challenges, even more the Church thinks it is their duty to patronise the poor, the hungry and the victims of illnesses and wars (Missaglia 2006, 104–124).

It would be a legal positivist conception of the Canon Law to attribute a role in promoting charity to those ecclesiastical offices whose profile or legislation regulating their operation contain this specific segment (Errázuriz 2008, 171). Salvatore Berlingò notes rightly that charity must flow through all levels of the hierarchy: from the episcopal body through office of the Pope, the universal councils and the dicasteries of the Roman Curia to papal nuncios, the administration of dioceses and provinces all the way to the parochial level. Commitment to actions

³ The Apostolic exhortation *Christifideles laici* on lay faithful: »On this road we meet many lay faithful generously committed to the social and political field, working in a variety of institutional forms and those of a voluntary nature in service to the least.« (nr. 6) And more significantly in section 41: »Service to society is expressed and realized in the most diverse ways, from those spontaneous and informal to those more structured, from help given to individuals to those destined for various groups and communities of persons. The whole Church as such, is directly called to the service of charity /.../ For this reason, mercy to the poor and the sick, works of charity and mutual aid intended to relieve human needs of every kind, are held in special honour in the Church. Charity towards one's neighbour, through contemporary forms of the traditional spiritual and corporal works of mercy, represent the most immediate, ordinary and habitual ways that lead to the Christian animation of the temporal order, the specific duty of the lay faithful.« (John Paul II 1988a, 402–403; 470–471)

of charity flows through the whole system of the Church. It is so even if it does not appear in the regulation of an institution particularly. The first Christian communities turned towards the poor spontaneously, without any regulations and rules (2 Cor 9,13-14; 8,10; Acts 2,44-45; 4,32-35). It does not mean that it is not necessary for the actions of charity to happen within regulated boundaries, but the spontaneity of the first century warns that charity was so deeply rooted in the life of the Church that it had already existed before the legal regulation and the institutional framework (both necessary indeed) were implemented. Naturally, along with the institutionalization of the Church, care for the poor became institutionalized, too, and the institutions got legal regulations. The Church is a hierarchical community, so it is not unusual that, regarding certain participants of the hierarchy, the question arises: How are they related to charity? (Condorelli 2008; Pioppi 2008). Adolf von Harnack notes that by the 3rd century two kinds of charities could be differentiated: the one carried out by the individual, and the other performed by the Church institutionally (Harnack 1902, 1920).

Concerning that the supreme governmental authority is concentrated in the hands of the Roman Pontiff, he is expected to take the lead in practicing the actions of charity. The introductory canon about the governmental power of the Roman Pontiff (Can. 331) notes that the Pope can freely exercise his direct, universal, complete and supreme power in the Church. In listing Petrine titles, the same Canon mentions that the Pope is the ‚shepherd‘ of the whole Church. The expression ‚good shepherd‘, which bears basis coming from the Gospel (Jn 10,11; Mt 15, 24; Mt 20, 28), was adopted by the law long ago, and integrated into the legislation referring to the activities of ecclesiastical authorities. From the current legislation, we can even conclude that the free practice of governmental power of the Roman Pontiff has boundary indeed, but it is rather theological and not legal one, and it is faithfulness to the shepherd nature (Walf 1998, 481; Molano 2004, 592–593). The shepherd is not merely an additional but an essential attitude of Church governmental activities; it is closely connected to the concept of *caritas* and putting it into life (Semeraro 2005, 15–16).

Another expression which is rarely used in legal texts, but it has a long tradition referring to the Roman Pontiff's ‚office‘ is ‚*Servus servorum Dei*‘, Servant of the servants of God. This expression enlightens the servant aspect of the Pope's governmental power (Levison 1916, 384–386). For long, the idiom, which is traced back to Pope Saint Gregory the Great (590–604), was used by Popes not only for themselves, but also for other bishops. Obviously, when approaching governmental power theologically, it is not inappropriate to apply this idiom for all bishops, even for all priests and the faithful. As each Christian's task is to serve God in brethren (Rom 15,2; 2 Tim 2, 24). The emphasis of the title with regard to the Roman Pontiff highlights that the practice of supreme governmental power should take place in the spirit of serving. As the Church is a hierarchical community, such orientation of practicing supreme power shines to the whole hierarchical community. It is particularly illustrated in the introductory part of the apostolic constitution, Pastor Bonus, which regulates the operation of the Roman Curia – which he-

lps the Pope in his supreme governmental mission. From among the titles, the constitution finds it important to emphasize that the Pope is *„Servus servorum Dei“*. What is more, the constitution marks that the Roman Pontiff »has charge over the ‚whole body of charity‘ and so it is the servant of charity« (John Paul II 1988, 843).⁴ Even so, Jesús Miñambres highlights that only parts of the works which deal with the Pope’s governmental power cover the basic paradigm of serving charity, which substantially determines the papal office (Miñambres 2008b, 254; D’Onorio 1992; De La Hera 1993).

The Pope’s magisterial teachings are specific tools of the supreme governmental activities. We cannot pass by those encyclicals that refer to applying charity, *caritas* of the Church, and they always take the current global and regional social-security challenges into consideration (Leo XIII 1891; Pius XI 1931; Jonh XXIII 1961; Paul VI 1967; 1971; John Paul II 1981; 1987; 1991; Benedict XVI 2006a; 2012. Summary work for the question Hebda 2016).

Similarly, those actions with which Popes show their touching signs of their care for the most vulnerable serve as serious guidelines. The current Pope has performed several of these kinds of activities (washing feet, letting the poor in the palace, building showers for the homeless, visiting refugees). These activities are not merely the manifestation of ‚solidarity‘, but they highlight that charity forms an integrated part of practicing the supreme governmental power.

In practising his supreme governmental power, the Pope is helped by the dicasteries of the Roman Curia. In the apostolic constitution, *Pastor Bonus*, emphasizes the ‚diaconate‘ of the whole Curia (John Paul II 1988b, 443). In naming the constitution, *Pastor Bonus* Pope John Paul II noted that the supreme governance body acted in the spirit of the Good Shepherd. Otherwise, Pope John Paul II liked referring to the Good Shepherd in the titles of his papal documents relating to governmental power: such as his post-synodal apostolic exhortation, *Pastores dabo vobis* on the formation of priests, (John Paul II 1992)⁵ and his exhortation, *Pastores gregis* on the bishops (John Paul II 2004). In this latter document the Pope drew his bishop-brethren’s attention to practice their governmental tasks in the spirit of charity. The most expressive summary is given by number 20, which – regarding to practicing governmental duties – notes:

»The title *procurator pauperum* has always been applied to the Church’s pastors. This must also be the case today, so that the Gospel of Jesus Christ can become present and be heard as a source of hope for all, but especially for those who can expect from God alone a more dignified life and a better future. Encouraged by the example of their pastors, the Church and

⁴ »Id vero ad singulos Episcopos in propria cuiusque particulari Ecclesia spectat; attamen tanto magis ad Romanum Episcopum pertinet, cuius ministerium Petrianum in universalis Ecclesiae bonum utilitate-mque procurandam incumbit: Romana enim Ecclesia praesidet ‚universo caritatis coetui‘, ideoque caritati inservit. Ex hoc potissimum principio processerunt vetusta illa verba ‚Servus Servorum Dei‘, quibus Petri Successor denominatur atque definitur.« (John Paul II 1988, 843)

⁵ Referring to the service of the poor, especially number 30. (John Paul II 1992, 705–706).

the Churches must practise that ,preferential option for the poor'.« (John Paul II 2004, 852–853)

With establishing the Dicastery for Promoting Integral Human Development, Pope Francis reached an operative level (Ujházi 2017). In his supreme governmental activities, the dicastery helps the Pope with promoting social justice and looking after the poor and refugees. Though the dicastery was established by Pope Francis, it does not mean that before establishing the new ,dicastery', there was not a central body in the Roman Curia that helped the Pope promote *caritas* in performing his governmental activity. Originally, it is the merger of four pontifical councils, Pontifical Council for Justice and Peace, the Pontifical Council Cor Unum, the Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, and the Pontifical Council for Health Care Workers, whose basic mission was to promote charity widely in the society. The Pontifical Council Cor Unum played an extremely significant role in harmonizing the international charity activities of the Catholic Church. With the supervision of Caritas Internationalis, it managed *Fondazione Populorum Progressio*, which was established in 1992 and was responsible for Latin-American development projects. Today, the Holy See governmental management of the above-mentioned organizations is carried out by the new dicastery. John Paul II Foundation for the Sahel also used to be managed by the Pontifical Council Cor Unum. The foundation was started to be organized after Pope John Paul II's visit to Burkina Faso, in 1980. Officially, the foundation was born 22 February 1984 (*Pontificium Consilium Cor Unum* 2017). When starting the initiative, Pope John Paul II was motivated by human misery and the fight against desertification. Originally, this organization also worked under the Pontifical Council Cor Unum. Another initiative can be mentioned: the *Merciful Samaritan – Fondazione il buon samaritano* – under the Pontifical Council for Health Care Workers (later integrated into the new dicastery). It helps the poorest and the most vulnerable patients in underdeveloped regions (*The Dicastery for Promoting Integral Human Development* 2020).

The Pontifical Council *Iustitia et Pax* helped the Supreme Pastor's duty with promoting world peace and social justice and the elimination of poverty and regional wars. „*Compendium of the Social Doctrine of the Church*“, the publication of which was the duty of the Pontifical Council ordered by John Paul II, highlights the quality of its work. It was only published during Benedict XVI's papacy (*Pontifical Council for Justice and Peace* 2005). The compendium introduces the theoretic teachings of the Church in social questions that appear in the new approach of security (Padányi and Földi 2016). The compendium gives deeper analyses of human rights, public welfare, economics, the state, international communities, the protection of environment and terrorism – areas that all have places in the comprehensive interpretation of security. Naturally, compendium is not the only document that evaluates certain ,new' security challenges according to the comprehensive interpretation of ,security'.⁶ It is the merit of the compendium that a

⁶ A non-exhaustive list of the publication of the Pontifical Council on promoting charity and social justice:

significant part of challenges, threats and risks – mentioned in the new security complex – are evaluated shortly and cleverly in one place. The compendium is a good example of how the Church theoretically reflects on the human misery coming from new security challenges, and how it motivates the whole community to ease the suffering of each individual (Strehovec 2020, 395–401).

We can also mention, referring to other organizations – established not specifically for charities – of the Roman Curia, that they should pay attention to *caritas* in their activities. For example, the Pontifical Council for the Laity is responsible for helping lay faithful's initiatives regarding charities.⁷

The apostolic constitution *Pastor Bonus* deals with the operation of the Office of Papal Charities (*Eleosineria Apostolica*) only in one, in the last article (nr. 193 [John Paul II 1988b, 912]). The referral »aid of the Supreme Pontiff« (nr. 193 [John Paul II 1988b, 912]) forms a frame with the introduction of the constitution, which enlightens the servant attitude of pontifical governing power, »Servant of the servants of God.«⁸ According to some opinions, after the Curia reform, planned by Pope Francis, the dicastery will possess a more prominent place in the system of central offices (Graziani 2020).

The shepherd attitude and its theological aspects shines through the legislation referring to diocesan Bishops too. Regarding diocesan bishops, Canon 387 of the current Code of Canon Law notes only in some cases that they must show an example of holiness in charity, humility, and simplicity of life. Canon 383, §3 says that a bishop has to act with humanity and charity toward the brothers and sisters who are not in full communion with the Catholic Church. Pope Benedict XVI considers the hiatus of the Code of Canon Law *lacuna legis*, loophole, (Benedict XVI 2012, 996–997), which he tried to correct under his papacy. Other legal documents note that bishops' governmental attitude is substantially determined by serving charity. Before episcopal ordination, regarding episcopal service the candidate is asked whether he wants »to be, in the Lord's name, welcoming and merciful to the poor and to all those in need of consolation and assistance« (The Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1990, 43).

The Directory for the Pastoral Ministry of Bishops, *Apostolorum Successores* notes – regarding the identity and mission of a bishop – in its introduction that bishops are constituted as pastors and they are shepherds and guardians of souls (1 Pet 2,25) (The Congregation for Bishops 2004). Later the document (nr. 2.) compares episcopal service to the service of the Good Shepherd's, whose basic atti-

on the relation of religions and humanitarian law (2009); on taking actions against racism (1988); on disarming (2008); on the protection of human rights (2007); on the relation of justice and peace (2004a); on humanitarian aiding and military chaplains (2003a); on the relation of the Holy See and international organizations (2003b); on easing famine (2004b); on arms trade (1994b), on the fair distribution of natural resources (1997); on refugees (1994a).

⁷ »Laicorum cooperationem fovet in catechetica institutione, in vita liturgica et sacramentali atque in operibus misericordiae, caritatis et promotionis socialis.« (nr. 133, 2§ [John Paul II 1988b, 894])

⁸ »Eleemosynaria Apostolica opus adiumenti pro Summo Pontifice exercet erga pauperes ac pendet directe ex Ipso.« (nr. 193 [John Paul II 1988b, 912])

tude consists of goodness, mercy and generosity. Sympathy for the poor and vulnerable – as a significant element of the episcopal character – appears in several places in the directory, but regarding the threefold mission the directory says: the bishop practices the threefold mission according to the Good Shepherd's example (The Congregation for Bishops 2004). In the procedure before episcopal assignment special attention is paid to the candidate's commitment to the activities of charity (Reese 1984, 5; Ujházi 2012, 715–741).

3. The role of Caritas in Ecclesiastical Legislation, execution and jurisdiction

Concerning that in the administrative system of the Church, we differentiate legislation, execution and jurisdiction, but contrary to secular legal systems, we do not separate them sharply (Ghirlanda 1993, 802–803), it is fair to examine the three branches together at the manifestation of works of piety. However, slight shift in priorities can be seen on this area. Caritas can be caught on the areas of execution and legislation of the three branches, while on the area of jurisdiction it can be hardly observed. It does make sense, as ecclesiastical institutions that perform the works of piety operate in legal environment. Operation belongs to the executive area.

If we set aside holy texts as the legal nature of revelation (when Jesus orders his disciples to perform works of piety), the actions of charity appear in the practice, in 'administration' in a wider sense. Apostles chose seven deacons to look after the poor (Acts 6, 2-6). This is the first time of office establishment. Jesus chose the twelve apostles, their offices traced back to Lord's will. The apostles determined the seven deacons' tasks. However, in a wider sense, but the first office establishment is connected to the practice of charity. Only after this, the aspects of works of piety were adopted in legal texts either in general or regarding the practice of ecclesiastical offices. In his encyclical, *Deus Caritas est* (nr. 21) Pope Benedict XVI considers this first 'office establishment' to be determinant regarding the later institutionalization of the Church and the development of the connecting legal frames:

»/.../ the social service which they (seven deacons) were meant to provide was absolutely concrete, yet at the same time it was also a spiritual service; theirs was a truly spiritual office which carried out an essential responsibility of the Church, namely a well-ordered love of neighbour. With the formation of this group of seven, 'diaconia' – the ministry of charity exercised in a communitarian, orderly way – became part of the fundamental structure of the Church.« (2006a, 234)

By ecclesiastical structure, we mean the whole Church, its each level parochial, diocesan, national and international level (Miñambres 2008b, 253). After the Second Vatican Council, deacons, who get their mission as ministry by the episcopal imposition of hands, prominently represent the message of serving charity, which flows through the threefold mission of the Church. The post-synodal legislation

and the canon law literature leave no doubt about it (Beyer 1997; Pavanello 1997). His greeting to permanent deacons, Benedict XVI emphasized the versatility of their charitable service to enrich the Church (2006b). However, the Pope also considered it important that the legal provisions in the Code pertaining to deacons be more in line with the theological teaching of the Church. Therefore, with the *motu proprio* *Omnium in mentem* to the two paragraphs of the second introductory canon on holy orders (Can. 1009), he added a third paragraph expressing that »deacons are empowered to serve the People of God in the ministries of the liturgy, the word and charity« (Benedict XVI 2010, 8).

Concerning the administration of works of piety, the above mentioned encyclical, *Deus caritas est* emphasizes the role of bishops in accomplishing the works of caritas: »In conformity with the episcopal structure of the Church, the Bishops, as successors of the Apostles, are charged with primary responsibility for carrying out in the particular Churches the programme set forth in the Acts of the Apostles.« (Benedict XVI 2006a, 246; Miñambres 2013) Beside this, the initiatives of episcopal conferences also have roles. In most countries, episcopal conferences have committees that deal with the question of social justice theoretically, and it is typical that – along with diocesan caritas – national caritas, subordinated to episcopal conference, works as well.

As far as the parish concerned, Cardinal Luis Antonio Tagle notes cleverly in an interview that the Church lives in parishes (Shalom World 2018). Most people see only this level of the ecclesiastical administration. Therefore, the manifestation of works of piety on this level is the most significant. The priests and the faithful of the parish are the ‚legates‘ of the Church in turning the higher level teachings of the Church into practice. The directory, *Apostolorum Successores* (nr. 212) calls the parish priests of the diocese ‚pastors‘ who help the bishops in their triple mission. Parish priests receive the sanctifying (Can. 528 §2), teaching (528 §1) and governing mission (529 §1, 2) of the Church. Indeed, the Code calls the priests ‚pastors‘, moreover, proper pastor of the parochial community itself (515 §1). In other cases, it obviously signs that fulfilling the pastoral service includes the special care for the poor and the suffering (529. §1). So, in the legislation referring to the parish priest, the word ‚pastor‘ is a theological expression (Bonicelli 1993, 43–49), which carries the merciful, committed to the poor Christlike character of the parish priest’s attitude to the governance of the Church (Cocopalmerio 1993 6–22). Besides, the current legislation emphasizes – out of the parish priest’s governing works – the care for the poor more significantly than the old Code did (Montini 2005, 134–135). The manifestation of merciful charity can have several sides on parochial level – visiting the old, the ill, the homeless, the refugees, aiding programs, etc. Family visits can have special importance, during which the pastor meets those families that are in need, and the parish community does its best to help them (Appendino 1995, 290–308). However, the main coordinator of these visits is the parish priest on parochial level but lay faithful can appear right here when joining the care for the poor in connection with practicing works of merciful charity (Erdő 1993, 632–640). Caring for the poor is a special area of the

cooperation – much disputed – between the hierarchy and the lay faithful in the governance of the Church (Del Portillo 1999), which is best demonstrated by the fact that the directory, *Apostolicam Actuositatem*, which is about the apostolate of the lay faithful, dedicates a separate paragraph to charity (AA, nr. 9).

Legislation, beside its administrative tasks, has an important role on the area of charity. The Church implements works of charity via its institutions. The institutions operate within legal boundaries: either universal or particular laws or statutes approved by competent ecclesiastical authorities (Can. 299 §3). Questions, that are necessary for the smooth operation of organizations – such as structure, managing and controlling, inspection body, members, rights and duties –, get their framework in legislation. However, it is the legislator duty to clarify the basic principles of the cooperation between ecclesiastical organizations that work on promoting charity and other Catholic or civil organizations with similar character (Ujházi 2019, 149–68). Pope John Paul II, when introducing the current Code of Canon Law, cleverly pointed out:

»In actual fact the Code of Canon Law is extremely necessary for the Church. Since, indeed, it is organized as a social and visible structure, it must also have norms: in order that its hierarchical and organic structure be visible; in order that the exercise of the functions divinely entrusted to her, especially that of sacred power and of the administration of the sacraments, may be adequately organized; in order that the mutual relations of the faithful may be regulated according to justice based upon charity.«
(John Paul II 1983, IX)

Ecclesiastical legislation is significant – besides forming the legal boundaries of each legal institution – because some, in a strict sense, laws – even short ones – refer to the works of charity, *caritas*. These referrals are theology motivated references, with which the legislator indicates particularly that the most ‚profane‘ legal areas (temporal goods, association law, general norms etc.) are connected to the charity in the Canon Law, due to this is the basic mission of the Church. For example, in the general introduction of juridical persons, the legislator clarifies that they are ordered for a purpose which is in keeping with the mission of the Church (Can. 114. §1), and it is the works of piety, of the apostolate, or of charity, whether spiritual or temporal (114 §2).

At the „Ecclesiastical constitutional law“, the legislator mentions that it is the Christian faithful’s duty to assist the poor from their own resources (Can. 222 §2). As this duty can be found in the general section, it obliges not only lay and cleric, but also all members of the Church. It is in accordance with the general regulation referring the temporal goods of the Church, which renders the assets of the Church to accomplish its proper purposes (Can. 1254 § 1). The law does not call the apostolic work a purpose simply, but a proper purpose: helping charity, especially toward the needy (Schouppe 1997, 11; De Paolis 1999, 9–43). The Code follows the concept of the Second Vatican Council (LG, nr. 13; 23; GS, nr. 42; 69;

71; 76; PO, nr. 17; 20 21; PC, nr. 13; CD, nr. 6; 28; DH, nr. 4; 13 GE, nr. 8; IM, nr. 3.): the Church has temporal goods, manages or sells them, but these activities are always in connection with accomplishing its purposes, especially with the apostolic work of caring for the needy (De Paolis 1999, 17; Faltin 1967, 441–442; Macuh and Raspor 2018, 641–660).

The purpose – beside Christian or religious purposes – of the associations of faithful are to promote beneficial charity, which appears significantly at the principles of the Christian faithful's association right. The Christian faithful – either lay or cleric – have the right to found and direct associations for purposes of charity or piety or for the promotion of the Christian vocation in the world and to hold meetings for the common pursuit of these purposes (Can. 215). It is the faithful's right and duty to take part in apostolic activities – whose part is the practice of charity – actively, as they all took part in the priestly, prophetic and kingly mission in the sacrament of baptism (Cann. 216–217). It is the Canon Law that clarifies under what conditions and what kind of organizations the faithful can establish. Namely, how an association can be private or public, with or without juridical personality, under what circumstances it can bear the 'Catholic' name (Can. 216). How statutes are accepted and supervised, what elements are compulsory, what the relation is between the association and the hierarchy, similar Catholic organizations and social initiatives (Del Portillo 1999, 114–124). As the charity initiatives of the faithful's have a wide variety – they can be regional, national, international – we cannot discuss these details here deeply. I just want to note that legislation, as a privileged branch of governmental activity, does not possess an abstract function, but it promotes charity activities actively as well. Besides, basic principles are expressed on this area, too. As Luis Navarro notes in his study that analyses the relation of associations of faithful and *caritas*, no matter what legal form the charity association of the faithful's has – as each form has its advantage –, it must be emphasized that the association always has a supernatural motivation. Compared to similar state or social initiatives, the associations of faithful are motivated by not only 'philanthropy', but Christian charity as well. (Navarro 2008, 196).

The same can be said about religious orders. Throughout history in the charismatic works of several orders activities of charity appeared, such as care for the poor, the ill or other activities like prisoner exchange (Jelich 1983). However, the acceptance of the statutes, choosing leaders, the admission, education and dismissal of members happen along legal regulations. Even in case of those orders whose charismatic founder paid special attention to charitable activities, but not to legal frameworks, it became clear after the death of the founder that in order to perform charitable activities smoothly and properly legal frameworks are required. It is enough to think of Saint Francis of Assisi and Saint Bonaventure (1221–1274). The latter, according to the founder's charisma and idea, created a structural framework to the operation of the order. There are orders whose main activity, according to the founder's will and the charisma of the order, concentrates on charity. Besides, the Code of Cannon Law, under the regulations referring to all institutions of consecrated life, mentions how important the manifestation of

charity is (Can. 573. §1; 602; 607 §1). The legislator usually found it important that *caritas* should appear in every institution of consecrated life (Domingo 2005, 291). History shows that orders played a particular role the charitable service (Haring 2008, 196). This activity was in connection with the administration of sacraments, that is the sanctifying mission, or with preaching, namely teaching mission. Communities of the consecrated life are still present on crisis areas actively; with easing social problems, they take part in establishing regional security. Furthermore, they maintain educational institutions in several countries with unstable security.

Here, we can mention ‚pious wills and pious foundations‘ that support liturgical, educational and charitable activities of the Church. The legislator clarifies their legal regulations and operating areas (Cann. 1299–1310; Durán 2007).

The legislation referring to the procedures of beatification and canonization is specific, too. So, José Luis Gutiérrez is right when he calls these procedures ‚*potestas regiminis*‘ – a special area of practicing governmental power (Gutiérrez 1999, 271; Frutaz 1976, 362–375). When a candidate’s life is examined during the procedure, special attention is paid to the fact how they practised charitable activities (Gutiérrez 1999, 307). The complex nature of the procedure is shown by the fact that the Church has related legislation, the procedure is carried out along legal frameworks and it ends with a legal decision, ‚sentence‘.

4. Charity in the sanctifying and teaching mission

However, the sanctifying activity of the Church appears in the administration of sacraments and sacramentals the most concretely, but in a wider sense, sanctifying does not mean performing liturgical events only. The Church, via works of charity, »greatly help to root and strengthen the kingdom of Christ in souls and contribute to the salvation of the world« (Can. 839 §1), and this way it practices the sanctifying mission.

The image of merciful Christ and the mission of the Church to the poor are best summarized in the corporal and spiritual works of mercy.⁹ Out of the fourteen works several appear only indirectly and others directly in the regulation of sanctifying and teaching missions of the Church.

As the Church is a Eucharistic community (LG nr. 11; SC nr. 10), we cannot ignore that theological aspect that the foundation of Eucharist and the works of Christian merciful charity are connected from the first moments. While synoptic tradition emphasizes the foundation during the last supper (Mk 14,22; Mt 26,26; Lk 22,19), the gospel of John emphasizes the process of washing feet (Jn 13,6), the

⁹ Corporal works of mercy: to feed the hungry; to give water to the thirsty; to clothe the naked; to shelter the homeless; to visit the sick; to visit the imprisoned or ransom the captive; to bury the dead. Spiritual works of mercy: to instruct the ignorant; to counsel the doubtful; to admonish the sinners; to bear patiently those who wrong us; to forgive offenses; to comfort the afflicted; to pray for the living and the dead.

charity. The two traditions sign significantly that the founder declared Eucharist, consequently the most important liturgical event of the Church, to be the basic paradigm of mercy. It is the merit of the Second Vatican Council that it emphasizes again that all works of the Church, including the works of charity, possess Eucharistic attitude (Corecco and Gerosa 1995, 105).

Its symbolic manifestation was the poor who were given food connected to the celebration of Eucharist. Even today, it is not rare that parochial, diocesan or national donation, offered during the Mass, is given to charity to assist the crisis area or to the persecuted religious communities. In several cases the Mass – and it is connected to the teaching mission of the Church – means a forum where, in the light of the teaching of the Church, the minister can speak about social injustice, security, intolerance, human rights or the poor (Urso 1994, 25–53).

The last canon of the general introduction to sacramental law of the current Code, referring to donations connected to the administration of sacraments, emphasizes that the minister must always take care that the needy are not deprived of the assistance of the sacraments because of poverty (Can. 848). It is a general principle in case of the administration of each sacrament and sacramental but regarding the – mass (952. §1) and funeral (1181) –, the legislator particularly emphasizes it. In case of the latter, the legislator underlines careful attention must be paid to the people in need so that they could get the proper funeral. In that respect, cooperation with local governments can occur (Erdő 1997, 617). The faithful have the right to receive assistance from the sacred pastors out of the spiritual goods of the Church, especially the word of God and the sacraments (Can. 213). Financial resources cannot limit this (Sabbarese 2000, 36–37). It can be seen that the sanctifying mission is closely connected to the works of *caritas*, as the ministerial character is well beyond the works of earthly mercy and it enlightens the supernatural purposes of the human. Therefore, the missionary commission of the Church, sanctifying and mercy are inseparable (De Paolis 2006, 7; Hervada 1989, 169).

As far as the relation of the teaching mission and *caritas* is concerned, similar to sanctifying mission, it can occur on several levels. Moreover, in several cases – as we have already indicated – the administration of sacraments is above all connected to the teaching mission. The forums of passing Christian teaching, such as preaching and catechism (Can. 762), give the possibility to the ministers of words of God to pass the teaching about the charity of the Church, moreover to sensitize the whole society (Errázuriz, 1989, 177–193). Referring to the latter, the current Pope obviously has serious missionary spirit; he seizes each forum of teaching to speak about the rights of the poor and the needy and about social justice. In teaching mission, as in sanctifying, the whole Church participates with respect to their position in the hierarchy. The current legislation shows that the legislator interprets teaching mission in a quite wide sense. They regard schools (Can. 798), academies, conferences, meetings, printed and other media (822–823), as the specific forums of Christian teaching, namely conveying charity and the Christian principles of teaching (CD, nr. 13; Can. 761). The legislator expects preachers of the word of God

to reveal not only things people must believe, but also things they must do (Can. 768 §1). »/.../ for the Church, the first means of evangelization is the witness of an authentically Christian life, given over to God in a communion that nothing should destroy and at the same time given to one's neighbour with limitless zeal.« (Paul VI 1976, 31–32) Regarding the connection of merciful charity and the teaching mission, Catholic (Can. 809) and ecclesiastical (815) universities are specific forums, where the social teaching of the Church should appear on the area of sacred studies and of the teaching of other sciences and researches. It is not unusual that a Catholic university has social worker, legal- and international studies (major or faculty), and this way the university owns a special connection between the Catholic teaching on charity and putting it into practice.

5. Conclusion

The Catholic Church practices its mission, received from the founder, on the areas of governing, sanctifying and teaching. There is no special 'social or charity branch'. However, *caritas* or merciful charity flows through the triple mission. Therefore, it would be strange to the nature of the Church if charity towards the poor and outcasts of the whole world did not appear in the whole 'mystical body' and in its all activities. How could we speak about governing, sanctifying and teaching if the idea of Good Pastor did not emerge in the Church? As we saw merciful charity is cohesion that holds the three areas together. After the Second Vatican Council, the recognition of charity in the triple mission became a significant element. It became a vital not only in the identity of the Church, but also in its relations to states and international organizations. Not only is it no strange from the mission of the Church to involve both the offices of the Holy See and, as far as possible, the local Churches eminently in international crisis management, but this mission is most closely linked to the fundamental mission of the Church towards the poor, which always appears in the triple mission.

In some sense, the Second Vatican Council was ahead of its time. The teaching of the council, on which several papal and Holy See documents were based, prepared the Church for managing the threats, challenges and crises of the second half of the 20th century in a prophetic way.

From certain aspects, the Catholic Church is in 'optimal' period. Maybe, it has never been as realistic as today regarding security, politics and culture. Possessing the Second Vatican Council and the subsequent Papal and Holy See documents – including the current Code of Canon Law – the Church does not only follow the occasions up. The public regulation of its relationship with the state and international organizations, the up-to-date monitoring and evaluation of security conditions make it possible for the Church to apply its original threefold mission – in the context of *caritas* – to ease current crises. The Council and the subsequent Popes left such conditions to their successors so that they could reflect to the huge crises of humankind. The current Pope, regarding the social teaching of the

Second Vatican Council, can be considered the live manifestation of the Council. While Pope John Paul II served the Church and humankind with his diplomatic character, Pope Benedict XVI with his theological character, the current Pope does so with his prophetic character. Pope Francis uses the arguments – outlined by the Council – referring to merciful charity eminently. This way, in front of the world, he could become the voice of refugees and the victims of wars, social injustice, corruption and organized crime.

Abbreviations

- AA** – Second Vatican Ecumenical Council 1965e [Apostolicam Actuositatem].
CD – Second Vatican Ecumenical Council 1965g [Christus dominus].
DH – Second Vatican Ecumenical Council 1965c [Dignitatis humanae].
GE – Second Vatican Ecumenical Council 1965a [Gravissimum educationis].
GS – Second Vatican Ecumenical Council 1965f [Gaudium et spes].
IM – Second Vatican Ecumenical Council 1963b [Inter mirifica].
LG – Second Vatican Ecumenical Council 1964 [Lumen gentium].
PO – Second Vatican Ecumenical Council 1965b [Presbyterorum ordinis].
PC – Second Vatican Ecumenical Council 1965d [Perfectae caritatis].
SC – Second Vatican Ecumenical Council 1963a [Sacrosanctum Concilium].

References

- Antonini, Orlando.** 2015. The diplomatic activity of the Holy See. *Communication* 12, no. 2:5–16.
- Appendino, Filippo Natale.** 1995. La visita pastorale del parroco alle famiglie. *Archivo Teologico* 1:290–308.
- Arangio-Ruiz, Gaetano.** 1996. On the nature of the international personality of the Holy See. *Revue Belge de Droit International* 29, no. 2:355–369.
- Araujo, R. John.** 2001. The international personality and sovereignty of the Holy See. *The Catholic University Law Review* 50, no. 2:292–336.
- Barbato, Mariano.** 2013. A state, a diplomat, and a transnational Church. *Perspectives* 21, no. 2:27–48.
- Bathon, Matthew.** 2001. The atypical international status of the Holy See. *Vanderbilt Journal of Transitional Law* 34, no. 3:597–632.
- Benedict XVI.** 2006a. Deus Caritas est. Encyclical. *Acta apostolicae sedis* 98, no. 3:217–279.
- . 2006b. Address of his Holiness Benedict XVI to the permanent deacons of Rome, 18. 2. Holy See. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20060218_deacons-rome.html (accessed 5. 3. 2020).
- . 2010. Omnium in Mentem. Apostolic letter in the form of motu proprio. 26. 10. *Acta apostolicae sedis* 102, no. 1:8–10.
- . 2012. Intima Ecclesiae natura. Apostolic letter in the form of motu proprio. 11. 11. *Acta apostolicae sedis* 104, no. 2:996–1004.
- Berlingò, Salvatore.** 1991. *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa: Contributi per una teoria generale del diritto canonico*. Milano: Giappichelli.
- . 1993. Dal mistero al ministero: l'ufficio ecclesiastico. *Ius Ecclesiae* 5, no. 1:91–120.
- Beyer Jean.** 1997. Il diaconato permanente nell'attuale vita ecclesiale. *Quaderni diritto ecclesiale* 10, no. 2:134–142.
- Bonicelli, Cesare.** 1993. Il parroco come pastore (Can 529). *Quaderni di diritto ecclesiale* 6, no. 1:43–49.
- Chong, Alan, and Jodok Troy.** 2011. A universal sacred mission and the universal secular organization: The Holy See and the United Nations. *Politics, Religion, and Ideology* 2, no. 3:335–354.

- Coccopalmerio, Francesco.** 1993. Il parroco ‚pastore‘ della parrocchia. *Quaderni di diritto ecclesiale* 6, no. 1:6–22.
- Condorelli, Orazio.** 2008. Carità e diritto agli albori della scienza giuridica medievale. In: Miñambres 2008a, 41–92.
- Corecco, Eugenio, and Libero Gerosa.** 1995. *Il diritto della Chiesa*. Milano: Jaca Book.
- D’Onorio, Joël-Benoît.** 1992. *Le pape et le gouvernement de l’Eglise*. Paris: Fleurus-Tardy.
- De La Hera, Alberto.** 1993. La suprema autoridad de la Iglesia en la codificación canónica latina. *Ius Canonicum* 33, no. 2:515–540.
- De Paolis, Velasio.** 1999. I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari (cann. 1254-1258) e due questioni fondamentali. In: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico 1999, 9–43.
- . 2006. La chiesa cattolica e il suo ordinamento giuridico. *Ius Ecclesiae* 18, no. 1:3–28.
- Domingo, Andrés.** 2005. *Le forme di vita consacrata: Commentario teologico-giuridico al Codice di Diritto Canonico*. Roma: Edurclia.
- Duchesne, Louis.** 1908. The beginnings of the temporal sovereignty of the popes. New York: Benziger.
- Durán, J. C. Trullols.** 2007. *Naturalaleza Jurídica de la ‚fundaciones pías no autónomas‘*. Roma.
- Erdő, Péter.** 1993. A világiak munkája a plébánián. *Távlatok* 12/13, no. 3/4:632–640.
- . 1997. Comment to canon 848. In: Erdő Péter, ed. *Az Egyházi Törvénykönyv*, 617. Budapest: Szent István Társulat.
- Errázuriz, Carlos.** 1989. La dimensione giuridica del ‚munus docendi‘ nella chiesa. *Ius Ecclesiae* 1, no. 1:177–193.
- . 2008. La dimensione giuridica del servizio della carità (diakonia) nella chiesa. In: Miñambres 2008a, 163–192.
- Faltin, Daniel.** 1967. De recto usu bonorum ecclesiasticorum ad mentem Concilii Vaticani II. *Apollinaris* 40, no. 1:441–442.
- Francis.** 2013. Evangelii gaudium. Apostolic exhortation. 24. 9. *Acta apostolicae sedis* 105, no. 12:1019–1137.
- Frivaldszky, János.** 2012. L’antropologia e i principi del buon governo. *Teoria e critica della regolazione sociale* 1, no. 1:1–26.
- Frutaz, Amato Pietro.** 1976. Elementi costitutivi delle cause di beatificazione e di canonizzazione. *Rivista di vita spirituale* 30:362–375.
- Ghirlanda, Gianfranco.** 1993. Potestà di governo: Potestas Regiminis. In: Carlos Corral Salvador, Velasio De Paolis and Gianfranco Ghirlanda, eds. *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, 802–803. Torino: San Paolo.
- Graham, Robert.** 1959. Vatican diplomacy: a study of Church and state on the international plane. New York: Princeton University Press.
- Gratsch, Edward.** 1997. The Holy See and the United Nations 1945–1995. New York: Vantage press.
- Graziani, Nicola.** 2020. Come cambierà la Curia con la riforma voluta da Papa Francesco. *Agenzia Giornalistica Italia*, 13. 2. <https://www.agi.it/cronaca/news/2020-02-13/riforma-curia-papa-francesco-7036811/> (accessed 27. 9. 2020).
- Gruppo italiano docenti di diritto canonico, eds.** 1999. *I giudizi nella Chiesa: Processi e procedure speciali*. Milano: Glossa.
- Gutiérrez, Luis José.** 1999. Le cause di beatificazione. 269–309. In: Gruppo italiano docenti di diritto canonico 1999, 269–309.
- Haering, Stephan.** 2008. Servizio della carità. In: Miñambres 2008a, 225–241.
- Hanson, Eric.** 1987. The Catholic Church in world politics. New York: Princeton University Press.
- Harnack, Adolf von.** 1902. *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Hebda, A. Bernard.** 2016. Where canon law connects with caritas: the norms of intima ecclesiae natura: A year of mercy examination of challenges to compliance in a US context. *The Jurist* 76. no. 2:339–359.
- Hervada, Javier.** 1989. *Diritto costituzionale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Hierold, Alfred.** 1999. Der karitative Dienst der Kirche. In: Joseph Listl and Heribert Schmit, eds. *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 1028–1032. Regensburg: Pustet.
- Jelich, Georg.** 1983. *Kirchliches Ordensverständnis im Wandel*. Leipzig: Theologische Studien.
- John Paul II.** 1981. Laborem exercens. Encyclical. 14. 9. *Acta apostolicae sedis* 73, no. 9: 577–647.
- . 1983. Sacrae disciplinae leges. Apostolic constitution. 25. 12. *Acta apostolicae sedis* 75, no. 2:vii–xiv.
- . 1987. Sollicitudo rei socialis. Encyclical. 30. 12. *Acta apostolicae sedis* 80. no. 5:513–586.
- . 1988a. Christifideles laici. Apostolic exhortation.. 30. 12. *Acta apostolicae sedis* 81, no. 4:893–521.
- . 1988b. Pastor Bonus. Apostolic constitution. 28. 6. *Acta apostolicae sedis* 80, no. 7:841–902.
- . 1991. Centesimus annus. Encyclical. 1. 5. *Acta apostolicae sedis* 83, no. 10:793–867.
- . 1992. Pastores dabo vobis. Post synodal apostolic exhortation. 25. 3. *Acta apostolicae sedis* 84, no. 7:657–804.

- . 2004. Pastores gregis. Post synodal apostolic exhortation. 16. 10. *Acta apostolicae sedis* 96, no. 12:825–924.
- Jonh XXIII.** 1961. Mater et magistra. Encyclical. 15. 5. *Acta apostolicae sedis* 53, no:401–464.
- Laffitte, Jean.** 2008. Amore e giustizia nell'enciclica Deus Caritas est: prospettiva teologica. In: Miñambres 2008a, 6–18.
- Leo XIII.** 1891. Rerum Novarum. Encyclical. 15. 5. *Acta Sanctae Sedis* 23:641–670.
- Levison, Wilhelm.** 1916. Zur Vorgeschichte der Bezeichnung Servus servorum Dei. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 6, no. 1: 384–386.
- Lörincz, Lajos.** 2010. *A közigazgatás alapintézményei*. Budapest: HVG-Orac.
- Macuh, Bojan, and Andrej Raspor.** 2018. Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše [Spiritual Support of the Elderly in Homes for the Elderly]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:641–660.
- Miñambres, Jesús, ed.** 2008a. *Diritto canonico e Servizio della carità*. Milano: Giuffrè.
- Miñambres, Jesús.** 2008b. Organizzazione gerarchica della Chiesa e servizio della carità. In: Miñambres 2008a, 243–263.
- . 2013. Atti di Benedetto XVI.: Lettera Apostolica motu proprio data Intima Ecclesiae natura sul servizio della carità. *Ius Ecclesiae* 25, no. 2:499–532.
- Minelli, Chiara.** 2008. Diritto canonico e diritto civile nell'impostazione delle iniziative di carità. In: Miñambres 2008a, 321–335.
- Missaglia, Francesco.** 2006. Contenuto giuridico della pastoraltà nella Chiesa del Vaticano II. *Diritto e religione* 1, no. 1/2:104–124.
- Molano, Eduardo.** 2004. Commentary on canon 331. In: Ángel Marzoa, Jorge Miras and Rafael Rodríguez-Ocana, eds. *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, vol. 2, part 1, 592–593. Toronto: Wilson & Lafleur.
- Montini, Paolo.** 2005. Il ministero del parroco (Cann. 528-529). In: Docenti di diritto canonico della Associazione Canonistica Italiana, eds. *La parrocchia*, 125–149. Milano: Glossa.
- Morss, R. John.** 2015. The international legal status of the Vatican/Holy See complex. *European journal of international law* 26, no. 4:927–946.
- Navarro, Luis.** 2008. Le iniziative dei fedeli nel servizio della carità. Fondamento e configurazione giuridica. In: Miñambres 2008a, 193–223.
- Padányi, József, and László Földi.** 2016. Security research in the field of climate change. In: Nádai László and Padányi József, eds. *Critical infrastructure protection research: Results of the first critical infrastructure protection research project in Hungary*, 79–90. Zürich: Springer International Publishing.
- Paul VI.** 1967. Populorum progressio. Encyclical. 26. 3. *Acta apostolicae sedis* 59, no. 4: 257-299.
- . 1971. Octogesimo adveniens. Encyclical. 14. 4. *Acta apostolicae sedis* 63, no. 8:401–444.
- . 1976. Evangelii nuntiandi. Apostolic exhortation. 8. 12. *Acta apostolicae sedis* 68, no. 1:5–76.
- Pavanello, Pierantonio.** 1997. La determinazione canonica del ministero del diacono permanente. *Quaderni di diritto ecclesiale* 10, no. 2:143–159.
- Pioppi, Carlo.** 2008. Il servizio della carità nella storia della chiesa: tra creatività e adeguamento ai mutamenti sociali. In: Miñambres 2008a, 105–144.
- Pius XI.** 1931. Quadagesimo anno. Encyclical. 15. 5. *Acta apostolicae sedis* 23, no. 6:177–285.
- Pontifical Council Cor Unum.** 2017. La Fondazione Sahel contro la desertificazione. Holy see. <http://www.corunumjubilaum.va/content/corunumexpo/it/fondazioni/fondazione-giovanni-paolo-ii.html> (accessed 27. 4. 2020).
- Pontifical Council for Justice and Peace.** 1988. La Chiesa di fronte al razzismo: Per una società più fraterna. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 1994a. A challenge to solidarity. New York: The Center for Migration Studies of New York.
- . 1994b. Il commercio internazionale delle armi: Una riflessione etica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 1997. Per una migliore distribuzione della terra: La sfida della riforma agraria. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2003a. Diritto Umanitario e Cappellani Militari. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2003b. Words that matter: The Holy See in multilateral diplomacy. New York City: The Path to Peace Foundation.
- . 2004a. Atti del Seminario di Studio del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. Roma: Edizioni ART.
- . 2004b. Justice and peace: An ever present challenge. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2005. Compendium of the social doctrine of the Church. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2007. Diritti umani dei detenuti. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2008. Prospettive per un disarmo integrale.

- Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2009. Humanitarian law and religions. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Portillo, del Alvaro.** 1999. *Laici e fedeli nella Chiesa: Le basi dei loro statuti giuridici*. Milano: Giuffrè.
- Reese, Thomas.** 1984. *The selection of bishops*. Woodstock: Woodstock Theological Center.
- Sabbarese, Luigi.** 2000. *I fedeli costituiti popolo di Dio: Commento al Codice di Diritto Canonico*. Vol. 2, part 1. Roma: Urbaniana University Press.
- Schoupe, Jean Pierre.** 1997. *Elementi di diritto patrimoniale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Second Vatican Ecumenical Council.** 1963a. On the sacred liturgy [Sacrosanctum Concilium]. Constitution. Holy see. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- . 1963b. On the means of social communication [Inter mirifica]. Decree. Holy see. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- . 1964. On the Church [Lumen gentium]. Dogmatic Constitution. Holy see. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965a. On Christian education [Gravissimum educationis]. Declaration. Holy see. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965b. On ministry and the life of priests [Presbyterorum ordinis]. Decree. Holy see. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965c. On religious freedom [Dignitatis humanae]. Declaration. Holy see. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965d. On the adaptation and renewal of religious life [Perfectae caritatis]. Decree. Holy see. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965e. On the apostolate of the laity [Apostolicam Actuositatem]. Decree. Holy see. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965f. On the Church in the modern world [Gaudium et spes]. Pastoral Constitution. Holy see. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- . 1965g. On the pastoral office of bishops in the Church [Christus dominus]. Decree. Holy see. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_en.html (accessed 23. 6. 2020).
- Semeraro, Marcello.** 2005. Il ministero episcopale alla luce della ecclesiologia di comunione: visione sintetica della esortazione ap. Pastores gregis. In: Arturo Cattaneo, ed. *L'esercizio dell'autorità nella chiesa: Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica Pastores Gregis*, 11–21. Venezia: Marcianum Press.
- Seyersted, Finn.** 1965. Jurisdiction over organs and officials of states, the Holy See and inter-governmental organisations. *The international and comparative law quarterly* 14, no. 1:31–82.
- Shalom World.** 2018. Special interviews from Asia: Cardinal Luis Antonio Tagle. Video. Youtube, 29. 6. <https://www.youtube.com/watch?v=q2YqAVHgaJ8> (accessed 5. 6. 2020).
- Strehovec, Tadej.** 2020. Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji [Institutional Religious Resilience amid The Coronavirus Pandemic In Slovenia]. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:395–401.
- The Congregation for Bishops.** 2004. Apostolorum successores. Instruction. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Holy see. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_en.html (accessed 5. 3. 2020).
- The Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments.** 1990. Pontificale Romanum De ordinatione episcoporum. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- The Dicastery for Promoting Integral Human Development.** 2020. Fondazione Il Buon Samaritano. Holy see. <http://www.humandevelopment.va/it/il-dicastero/fondazioni/il-buon-samaritano.html> (accessed 27. 9. 2020).
- Ujházi, Lóránd.** 2012. *Raccolta e conservazione delle informazioni prima della nomina dei vescovi cattolici*. *Antonianum* 87, no. 4:715–741.

- . 2017. Amendments to the governance structure of the Holy See and canon law during the European migration crisis. *American diplomacy* 12, no. 1. <http://americandiplomacy.web.unc.edu/2017/12/amendments-to-the-governance-structure-of-the-holy-see-and-canon-law-during-the-european-migration-crisis/> (accessed 27. 8. 2020).
- . 2018. The crisis management of the Apostolic Holy See or the achievements of ‚soft power‘ in defense of Christian communities. In: Kaló József and Lóránd Ujházi, eds. *Budapest Report 2018 on Christian Persecution*, 207–215. Budapest: Dialóg Campus.
- . 2019. Specific apparatus of Vatican diplomacy – charity organisations. *Academic and Applied Research in Military and Public Management Science* 18, no. 1:149–168.
- Urso, Paolo.** 1994. Il ministero della parola divina: predicazione e catechesi. In: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, eds. *La funzione di insegnare della chiesa*, 25–53. Milano: Glossa.
- Walf, Knut.** 1998. Commentary on canon 331. In: John Beal, James Coriden, and Thomas Green, eds. *The new commentary on the Code of canon law*, 481. New York: Paulist Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 803—813

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 27-34(676.1)

DOI: 10.34291/BV2020/04/Duke

© 2020 Duke et al., CC BY 4.0

Emmanuel Orok Duke and Stella E. Osim

The Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Events

Ekumenska razsežnost ugandskih mučencev in z nji-mi povezanih dogodkov

Abstract: When people are united in their suffering for a common cause, that which binds them together is always stronger than their differences. The bond is even sturdier when religious motives define their common convictions. For this reason, during martyrdom, those who are persecuted create peculiar religious identity through their common belief in God. This identity generates a socializing bond which makes them resolute in their united witness to the subject of their faith. This was the case with the nineteenth-century Ugandan martyrs who died during the reign of the morally debased King Kabaka Mwan-ga. The novelty of this work consists in accentuating the ecumenicity of the Ugandan martyrdom that came into prominence, *inter alia*, through the Roman Catholic processes of canonization. It is so because there is no research work that has highlighted the fact that Anglicans and Lutherans were equally put to death in their defence of the Christian beliefs and morality alongside the Roman Catholics. For this reason, this work underlines how an inclusive narrative of the East-African Christian witness to the truth of the gospel brings out the ecumenicity of the Ugandan martyrologic events. Theoretical frameworks of deterrence and group memory were used in the understanding martyrdom and common witnessing in Uganda. In their united witnessing to the Christian faith, the Ugandan martyrs overcame the shackles of denominational divide that could have weakened their common resolve to stand for Christ. Therefore, Christians in contemporary African continent are called to re-receive the spirit of united witnessing to Christ as exhibited by the Ugandan martyrs since this will go a long way to: healing the wounds caused by denominational rivalry, controlling the tendency of tearing one another apart because of ethnic interests, sustaining common witness to truth and justice, encouraging all those suffering for their belief in Christ (no matter their denominational rootedness) to stand firm, and strengthening the spiritual bond that connects together all believers in Christ.

Keywords: martyrdom, Uganda, Cristian witness, deterrence and ecumenicity

Povzetek: Ko ljudi povezuje trpljenje za skupni cilj, ki vzdržuje njihove medsebojne vezi, je takšno trpljenje vselej močnejše od njihovih medsebojnih razlik. Povezanost je toliko trdnejša, kadar njihova skupna prepričanja opredeljujejo verski razlogi. Na tej podlagi mučenci, ki jih preganjajo zaradi vere, oblikujejo posebno versko istovetnost preko skupne vere v Boga. Takšna istovetnost poraja družbeno vez, ki jim podeljuje odločnost v njihovem združenem pričevanju o verskih zadevah. To se je odražalo v primeru ugandskih mučencev iz 19. stoletja, ki so umrli v času moralno izprijenega kralja po imenu Kabaka Mwanga. Novost pričujočega dela je v poudarjanju ekumenske razsežnosti ugandskega mučeništva, ki jo je med drugim izpostavil katoliški proces kanonizacije omenjenih mučencev. Doslej ni bilo izdano nobeno raziskovalno delo, ki bi osvetlilo dejstvo, da so bili zaradi obrambe krščanske vere in morale poleg katoličanov umorjeni tudi anglikanci in luterani. Prav zato pričujoče delo poudarja, kako vključujoča pripoved o krščanskem pričevanju vzhodnoafriških kristjanov v prid resnici evangelija odraža ekumensko razsežnost z njimi povezanih dogodkov. Za razumevanje mučeništva in skupnega pričevanja v Ugandi sta bila pritegnjena teoretična okvira odvrčanja od nasilja in skupinskega (kolektivnega) spomina. V njihovem združenem pričevanju za krščansko vero so ugandski mučenci premagali zidove ločevanja med posameznimi ločinami, ki bi lahko oslabili njihovo skupno odločitev, da se izpostavijo za Kristusa. Od tod sledi, da so kristjani na sodobni afriški celine poklicani k ponovnemu sprejetju duha združenega pričevanja za Kristusa, kakor so ga dosegli ugandski mučenci. To ima dolgoročne posledice: celiti rane, ki jih je povzročilo tekmovanje med ločinami, blažiti težnjo k izključevanju drugih zaradi etničnih interesov, gojiti skupno pričevanje za resnico in pravičnost, spodbujati vse trpeče k veri v Kristusa (ne glede na njihovo pripadnost tej ali oni ločini) in krepiti duhovno vez, ki združuje vse verujoče v Kristusa.

Gljučne besede: mučeništvo, Uganda, krščansko pričevanje, odvrčanje od nasilja, ekumenska razsežnost

1. Introduction

The human person has the capacity to recall important events in life: positive or negative. It is also true that human beings have the tendency to forget certain realities or occurrences in life. But memory of important live events can hardly be erased from the annals of history when its narratives are kept alive through memorials. In the light of ecumenical witnessing to the faith, Oliver (1952) opines that the experiences of Joseph Mukasa, Charles Lwanga of Mu-Ganda (the place of ethnic Ganda) and other East African Christians are of great relevance for the memory of Christianity, the Church in Africa (as well as other parts of world) and for the celebration Christian faith's unicity. For this reason, this work examines how common Christian imagination bereft of denominational biases as regards faith, witnessing to Christ, and suffering for the truth united the East-African fol-

lowers of Christ in moments of great tribulations, especially, under King Kabaka Mwanga. In view of doing justice to this research, this paper treats: the etymology and theoretical frameworks of martyrdom, martyrdom in Christianity, East-African socio-religious background as means towards a better understanding of the historical context of the protagonists of this events and their companions. In addition, this study examines the ecumenicity of the nineteenth-century Ugandan martyrologic events as well highlighting how Roman Catholics, Anglicans and Lutherans bore united witness to Christ. In conclusion, this investigation indicates the relevance of united witness of Ugandan martyrs for contemporary African Christians regarding robust fellowship in the one Christian faith.

2. Martyrdom: Etymology and Theoretical Frameworks

Martyrdom is a socio-religious reality that marks the lives of those who are bound by certain faith convictions. The word *'martyrdom'* is of Greek origin: *martus*, *martureo*, *marturia*, *marturion*, etc. In all its variants, the Greek noun *martus* connotes *'witness to facts'* in a purely legal sense. In this respect, a martyr is one who can speak from personal experience about something or event or persons known to him or her as a defence. The verb *marturein* connotes coming forward as a witness or to testify. That being so, Strathmann (1976) states that generally, the term (*marturein*) means: witnessing to facts or demonstration/confirmation of the veracity and factuality of an event or assertion that concerns a person. Therefore, those who indirectly demand this witnessing from religious persons by opposing their ways of life and oppressing them hold on to religious and moral values that are in contradistinction to the ones undergoing persecution. Furthermore, in attesting to the truth of their religious convictions, martyrs suffer all sorts of deprivations and they ultimately sacrifice their own lives as it was the case with the nineteenth-century Ugandan Christians slain for the sake of Christ. Thus, sacrifice and self-offering to the God of Jesus Christ, especially at difficult times, make these religious attitudes to be listed among the essential dimensions of Christian spirituality (Platovnjak 2016, 245). And the Ugandan martyrs exemplified these virtues in their lives.

Prohibition of religious expressions, like worship, free association of believers, etc., are strategic means of suppressing the truth convictions that martyrs stood for. This form of repression has been used since the era of the Roman empire in view of subduing the spread of Christianity (Rives 2011, 200). Where repression of religion is a statecraft, as it was the case in Roman empire and nineteenth-century Uganda, the regulation and restrictions of faith-praxis positively influenced the desire and yearning for the Sacred in fervent Christians. Often, it turns out to be the Autumn of religious faith that awaits a blossoming Springtime – a spiritual rejuvenation – depending on how the situation is managed by those under persecution.

As a theoretical framework, deterrence theory is closely related to the phenomenon of suppression, oppression and martyrdom. In deterrence, restrain stra-

tegy or practice is used in stopping someone or people from doing something that is unwanted by the state or the person at the helm of affairs. In the same vein, Huth and Russett (1998) infer that deterrence could come through frame ups, false accusations, punishments or denial of one's freedom or human rights in view of dissuading one from following his or her convictions. King Kabaka Mwanga used various deterrence strategies in punishing those who worked in his court because of their ties with Christian religion that informed and strengthened their moral convictions. Faupel (2007) indicates that using the deterrence strategy Mwanga began to be hostile to the European missionaries and Christians in his kingdom on the pretext that they were forerunners of war and destabilization in his kingdom. Yet, the more the King banned his pages and courtiers from attending church celebrations on Sundays, the stronger was their resolve to hold on to the Christian faith and moral convictions.

From sociological perspectives, Castelli (2004) observes that martyrdom works within another framework, namely: group memory theory that links individual memory with the memories of the social group that one belongs to. Hence, in every martyrologic event, there is this connection between those who are ready to suffer for their faith and the narratives of persecution for the sake of Christ which are recorded in the history of Christian religion. For the group memory theory, martyrdom thrives where those persecuted are united in their convictions and their memories are processed through formulated mythical narratives meant to inspire them and the future generations. Thus, Koessler (2003) observes that during persecutions, the narratives of witnessing to the values of the gospel as bequeathed by Jesus Christ inspires those who suffer for the truth and remind them that they are undergoing all the trouble because of God. In addition, Mitchell (2002) gives an elaborate description of Christian martyrologic deaths as that which keeps alive the community's religious memory of the faith, defined by the particular contexts of the believers in Christ, their non-violent submission to persecution and the divergent inclusiveness of Christians marked with the sign of the faith. In Mitchell's view, the aspect of memorial is deeply connected to the identity of the community since it helps the Christian people to tell and re-tell their faith-story at all times. Within these dynamics of narratology, the religious imaginations of the community are kept alive and these bind the people together, especially, in moments of trials and persecution. This explains the experience of Ugandan martyrs whose faith was nurtured by the narratives of belief in God preached to them by Christian missionaries from France, Britain, Scotland and Germany. So, the narratives of martyrdom are beneficial to each generation as they read their struggles in the light of the persecutions faced by their forbearers. The effects of these narratives are overwhelming: they become catalysts for the spread of religion, reason for resilience and the anchor of hope as regards the present and after life. In these stories, the memories of valiant soldiers of Christ live on through the witnesses of persecuted Christians.

In all forms of martyrdom, the primary motive of the martyrs' self-sacrificing death is their love for Christ, Christian convictions informed and formed by their

faith in God. So, for Allen (2013) this religious or Christian component of martyrdom defines the commitment of every martyr and strengthens him or her to stand firm to end. Consequently, for the Ugandan martyrs, it was not the vileness of King Mwanga and his lieutenants that made them heroes and heroines of the Christian faith. No! It was their faith in Jesus Christ and adherence to the truth of the gospel that made them martyrs. This accentuation on the Christian faith of the martyrs exalts the primacy of religious beliefs in every martyrologic event and of course that of the Ugandan Christians in lieu of the persecutor(s). The corollary of the motivation for Christian ultimate witness through death is their torturer's motifs for being inhumane to other human beings. The leitmotifs of King Mwanga's persecution of his pages and courtiers were political and anti-Christian. According to Budde (2011), these reasons were unfounded; they were only the pretexts for the King's reaction concerning his deep sense of insecurity as it was the case in other instances of state-sponsored Christian persecutions.

3. Martyrdom in Christianity

The dogmatic foundation for martyrdom is the paschal mystery of Jesus Christ: his suffering, death, and resurrection. That being so, for Christians, martyrdom is a wilful acceptance of suffering and death for the sake of one's belief in the person of Jesus Christ, his teachings and what he stands for. Therefore, Christian understanding of martyrdom is Christological and at the same time Trinitarian. McBrien (2002) supports the assertion that martyrdom has Christological roots because Jesus of Nazareth, the anointed One of God, accepted death, innocent though he was, for the salvation of humanity from eternal damnation and the reconciliation of creation with God the Father. The Trinitarian roots of martyrdom consist in this truth: God the Father of Lord Jesus sent his Son into the world so that through him all might be saved (See, Jn 3,16). And at the end of his earthly ministry, Jesus said to his disciples: »But you will receive power when the Holy Spirit comes on you; and you will be my witnesses in Jerusalem, and in all Judea and Samaria, and to the ends of the earth.« (Acts 1,8) As the consequence of the gift of the Holy Spirit, Christians become fearless as they bear witness to Christ. With this economy of salvation, the Trinitarian character of being a witness, to Christ, stands out.

Christian martyrologic witnesses are very profound in their convictions. These holy ones are more than witnesses. They are not just simply witnessing to Christ and the gospel. The martyrs are not merely exemplary and typical followers of Christ. Hence, Gregory (2001) avers that the martyrs are new saints in heaven and are instantly available as intercessors for potential supplicants and troubled faithful of Christ. So, Christian understanding of martyrdom is faith based and without the grace of God as well as firm convictions concerning the teachings of Christ, it is difficult for someone to be a true witness. This otherworldly perspectives to life inform and shape the views of the martyrs on the materiality of exi-

stence that is ultimately evident in their lives. For Christian martyrs, there is another home for them in heaven when all forms of materiality associated with them is destroyed: their properties, life and relations. Consequently, the martyr's mind is formed to receive the hope of the resurrection not as a means of escape from the reality of suffering but as the very reason to rejoice when confronted with violent hostility, following the example of Christ (Kowalski 2003, 58). Thus, the hope of being re-united with Christ strengthens the martyrs' fortitude before their cruel executioners. For the sake of this Christian hope, Ugandan Christian martyrs joyfully submitted to being tied to the stakes and burnt alive as witnesses to the truth of the gospel. This is more than mere human heroism. It is the grace of God that made this ultimate witness possible through them.

As it was in the early Roman empire, the Ugandan martyrdom was state-sponsored persecution. Under state-sponsored martyrdom, Christians and the Church are perceived as the enemy of the state. In the imperial Rome, (especially during the reign of Emperor Diocletian) many edicts were promulgated against Christians and the Church as means of deterrence and oppression (Tripp 2011, 21). Furthermore, in state-sponsored martyrdom, civil institutions are used as instruments for the repression and persecution of Christians. This was equally the case in the nineteenth-century Uganda.

For Cunningham (2011), in all martyrologic events that have taken place in the Church, from the beginning of Christianity till date, it is hard for someone to determine the accurate statistics of how many Christians died in various epochs of persecution. The reasons for not having precise statistics of Christians martyrs at the moments of persecution are many and they point to the mystery and the graciousness that surround every martyrologic event precisely as God-sustained reality. On a related note, within the logic of grace, there is always an overflow of everything, thereby defying statistical exactitude. And this can be taken as a hermeneutical principle that explains the inability of determining the accurate statistics of Christian martyrs during the times of persecution. This was also the case for the Ugandan martyrs, ipso facto, no one say with certainty the statistics of Ugandan martyrs. Nonetheless, the available records point to the ecumenicity of this martyrologic event.

4. East African Socio-Religious Context

The second half of the nineteenth-century Africa saw the expansion of colonial interests as well as missionary activities on the 'Black' continent. The explorers of the then world took back information to their countries that new people, new areas and more resources have been discovered in East and West African sub-regions. While Geographers were eager to know more and manufacturers were extremely delighted because of new opportunities to increase their wealth, this news triggered the interests of Christian missionaries who saw this as an opportunity for evangelization (Marsh and Kingsnorth 1963, 93). Later on, the arrival of

missionaries with Abolitionists' agenda was met with stiff opposition because the kings and local chiefs saw this as foreign intrusion and diminution of their authority. The Abolitionists saw the end of slave trade as means to an end, namely, ending all forms of slavery and proclaiming the fundamental equality of all human beings. But the indigenous ruling class was very slow to accepting this new social equality promoted by the Germans, French, and Britons who carved niches for themselves around Congo, Bugunda, and Lake Victoria (Marsh and Kingsnorth 1963).

The good thing is that the British geographers, missionaries, and manufactures/merchants affirmed the relevance of traditional institutions and their authorities despite the influence of the Abolitionists who found themselves among the aforementioned groups. This is so because the goodwill of the chiefs was the first condition as regards the ultimate success of whatever projects they (foreigners) had in mind (Oliver 1952, 67). Consequently, Marsh and Kingsnorth (1963) indicate that the social life of the nineteenth-century East Africans was transformed by the developmental projects of the British Government: schools were opened, hospitals were built, roads were constructed not only to transport the goods to the ports but to ease movement throughout the region and significant change in the socio-economic life of the people was the introduction of commerce through the use of money.

Furthermore, the Bugandan people saw a close link between religion and politics. This was partly because the acceptance of a superior nation's religion can in the long run, *ceteris paribus*, guarantee the sovereignty of a weaker nation. For this reason, when King Mutesa (the father of Kabaka Mwanga) failed to gain the support of the French via Catholic missionaries from France, he turned to the Evangelicals from Britain so that the incursions of the Turks and Egyptians from the North of Africa would not wipe away his kingdom. As a result of this, an author opines (Faupel 2007) that Metusa's desire to be baptised and become a nominal Christian was for political gains and the security of his kingdom. This political intrigue explains why Roman Catholic, Anglicans, and Lutheran missionaries flourished among Bugundan people. And these socio-political realities paved the way for ecumenicity of the nineteenth-century Ugandan martyrologues.

Prior to mid-nineteenth century, the clans of Buganda had a monotheistic approach to religion. Faupel (2007) writes that the Bugandans, Charles Lwanga's tribe, were traditionally monotheistic; they worshipped the One who created all things under various names: Katonda, the Creator, Mukama, the Master, and Seggulu, the Lord of heaven. Belief in the supernatural being united them under one people and one traditional religion. Nwaigbo (2010) avers that this understanding of the One God as the creator of things: both material and spiritual, remains the common thread that links various concepts of the Supreme Being in African traditional religions. But the arrival of Islam, Christianity and other imported tribal religions changed this monotheistic landscape.

Around the second half of the nineteenth century, the Church Mission Society in Britain had already started intensive missionary work in Unyamwezi and Bu-

ganda, the two prominent British colonies around Lake Victoria. The Evangelicals were there before the Roman Catholic Mission started in 1778 during the reign of Mutesa otherwise known as Mukabya (Faupel 2007, 26). The Rev. T. Wilson remembers him as a murderous maniac and had little good to say about him. Still, Père Siméon Lourdel, one of the White Fathers missionaries, worked hard towards Mutesa's reception of baptism. Despite all this, the political face of religion in the region made Mutesa to be more anxious of European religious power that will guarantee him more protection. He is even known to have been a Catholic, Protestant and Muslim! (31). Sometimes, denominational differences can generate attitudes of superiority and rivalry among Christian missionaries and this could be detrimental to collaborative spirit and ecclesial ministry. Nonetheless, this was minimized in the face of persecution; the martyrs of Uganda were united in their witness to Christ and readiness to die for their Christian beliefs. The ecumenical character of Ugandan martyrdom challenges contemporary Christians, in Africa who are often divided by ethnic variances and religious ideologies, to be humble in their self-assessment as well as being of appreciative of the Spirit's fruits in other ecclesial communities so that they can bear united witness to Christ.

5. Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Event

Ecumenicity is the noun of the adjective ecumenical that comes from the Greek word *oikoumene* which means the entire inhabitable world. It connotes denominational diversity and inclusivity among those who profess their faith in Jesus Christ (Conradie 2011, 20). Consequently, from the connotations of the term *oikoumene*, Malmenvall (2017) avers the ecumenicity of salvation as laid out in the works of Oscar Cullman (Lutheran), Georges Florovsky (Eastern Orthodox) and Hans Urs von Balthasar (Catholic). And this is clearly the work of the Holy Spirit who unites all in the one faith. Concerning the nineteenth-century Ugandan martyrdom, the denominational difference spread them between Roman Catholics and Protestants (Anglicans and Lutherans). However, the inclusivity of their witness consisted in the fact that they defended the same faith, belief in Jesus Christ, for which reason King Mwanga and his partners considered them enemies of Bugundan kingdom.

Unfortunately, apart from the moral bankruptcy of King Mwanga, he held twisted political perceptions of Christianity and misinformed understanding of Christian allegiance. Thus, he saw Christianity as a means of colonization and threat to the stability of his kingdom, ipso facto, the pages and court attendants were dissuaded from attending Sunday Christian worship. Faupel indicates that Joseph Mukasa, one of the leading men in the royal court defied the command of the King by going for Mass on Sundays. The offense of Mukasa was not just being faithful to his Christian duties but also encouraging many pages in the royal court to do the same by instructing them in the ways of God. He equally discouraged them from falling preys to Mwanga's unchaste behaviours. Hence, Mukasa's uprightness

was considered a crime by King Mwanga (2007, 99). Accordingly, Gostečnik et al (2016) are correct to observe that with the help of religious encouragement, those who experience traumatic suffering because of their belief become psychoanalytically robust, and by that very fact, fearless before persecution. This is exactly what Mukasa and Charles L'wanga did: they encouraged the courtiers and pages who were persecuted because of their faith to remain in the path of God. Moreover, the steadfastness of Mukasa and other courtiers mirrors the connection between religion and morality. In the same vein, (Iwuagwu 2018) argues firmly that the complementarity of religion and morality provides the strength of character needed when the chips are down. That being so, Mukasa paid the price for his faith as he told his executioners: »I am going to die for my religion. You need not be afraid that I will attempt to escape.« (Faupel 2007, 132) This declaration by Mukasa, one of leading Christian men in the King Mwanga's court, confirms martyr-motive of Christians who willingly accepted death rather than succumbing to latter's demand.

It is important to note that little or no attention has been paid to the ecumenicity of the nineteenth-century Ugandan martyrologic chronicles. This is partly because they were overshadowed by the personalities of Charles Lugajju Lwanga and Joseph Mukasa, their Catholic compatriots and Roman Catholic faith. The fact that proto-martyr of the nineteenth-century faith struggle in Uganda was Joseph Mukasa, an ardent Catholic, who did not only challenge the King as regards his vices but also confronted his fellow courtiers-collaborators with the cruel regent, made its martyrologic narratives Catholic-centred (Faupel 2007).

The persecution of Christians by the morally debased King Kabaka Mwanga, who governed the Bugandan nation reached its peak with the burning to death of more than one hundred Christians (Roman Catholic and Protestants alike) because of their faith convictions. But records show that the 21 Protestant martyrs who were killed under the reign of King Mwanga's persecution are as follows: Joseph Lugalama, Mark Kakumba, Noah Seruwanga, Moses Mukasa, Muddwaguma, Elias Nbwa, David Muwanga, Omuwanga, Kayizzi Kibuka, Mayanja Kitogo, Noah Walukaga, Fredrick Kidza, Robert Munyagabyanjo, Kiwanuka, Giyaza, Mukasa Lwa Kisiga, Lwanga, Mubi, Wasswa and Kwabafu (Faupel 2007, 249). While the 22 Catholics martyrs were: Charles Lwanga, Matthias Mulumba, Joseph Balikuddembe, Denis Ssebuggwawo, Potian Ngonde, Andrew Kaggwa, Athanasius Bazzekuketta, Gonzaga Gonza, Noe Mwaggali, Luke Bananakintu, James Buzabaliwo, Gyavira, Ambrose Kibuka, Antole Kiriggwajjo, Achilles Kiwanuka, Kizito, Mbagu Tuzinde, Muggaga, Mukasa Kriwawanvu, Adolphus, Ludigo, Bruno Serunkuma, and Jean-Marie (as well as Muzeyi, Musoke, Muddembuga and Jamari) who were canonized by Pope Paul VI in Rome on 18 October, 1964. (Faupel 2007). There were other Roman Catholic converts to Christianity, though not mentioned, who were killed on account of their faith. It is pertinent to note that the non-inclusion of female Christian martyrs in the official Ugandan martyrologic chronicles does not mean that they were not there. The above listed Christians and other believers from the Roman Catholic, Anglican and Lutheran traditions bore united wit-

ness to Christ and because of this, they were tortured, beheaded or burnt to death between November 15, 1885 to January 27, 1887. By the same token, the courageous witnessing of these martyrs was as a result of their »commitment to God on a daily basis« (Peterson 2002, 177). Without this uncommon commitment to Christ, martyrdom is difficult.

6. Conclusion

According to Fink (2001), the premature death of witnesses to Christ occasioned by suffering, torture, starvation, hostility and violent attacks point to the fact that the heroic sanctity of martyrs is primarily the work of divine grace in the lives of frail human beings. From historical accounts, this is the case as recorded in the annals of Christian martyrdom. The records of the violent death of these Ugandan martyrs adds to this faith narrative. This resonates with the observation of Prijatelj (2014) that violence experienced by groups of persons shapes their identity and the memory of those who remembers them. This is common experience of Christians as recorded in the Bible (Acts 5,41; 8,1-4) and other narratives on martyrdom.

The work of John Faupel (2007) *African Holocaust: The Story of Ugandan Martyrs* stands out to this date as the most detailed text on the Ugandan martyrologic events. The uniqueness of this piece consists in its historical approach to the matter. However, the distinctive contribution of this research to the Ugandan martyrologic narratives lies in drawing out the ecumenicity of this East-African faith struggle during the reign of King Kabaka Mwanga, who was responsible for the persecution and death of many Christians. This rediscovery of the ecumenicity of Ugandan martyrologic events can enrich the faith in the African continent when adequately re-received by contemporary Christians. It will go a long way to healing the wounds of denominationalism, which are sometimes, fuelled by ethnic divides that is on the increase across the continent (Haynes 2007). The fruits of this lived ecumenicity are many: unity in faith expression, tenacity concerning bearing witness to the truth, encouraging suffering Christian communities in moments of trials, strengthening the spiritual bond that always unites Christians, etc. All these and more characterized the ecumenicity of the nineteenth-century Ugandan martyrologic events. Finally, this research maintains that the witness borne by the Ugandan martyrs remains for contemporary Christians a great lesson concerning the possibilities that are latent in believers who are opened to the Holy Spirit who unites all flesh in their diversity and does great things among those persecuted because of their belief in Christ.

References

- Allen, John, Jr.** 2013. *The global war on Christians: Dispatches from the frontlines of anti-Christian persecution*. New York, NY: Image.
- Budde, Michael.** 2011. Martyrs and anti-martyrs: Reflections on treason, fidelity and the gospel. In: Michael Budde and Karen Scott, eds. *Witness of the body: the past, present, and the future of Christian martyrdom*, 151–170. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Castelli, Elizabeth.** 2004. *Martyrdom and memory: Early Christian culture making*. New York, NY: Columbia University Press.
- Conradie, Ernest.** 2011. Notions and forms of ecumenicity: Some south African perspectives. In: Ernest Conradie, ed. *South African perspectives of notions and forms of ecumenicity*, 13–22. Stellenbosch: Sun Media.
- Cunningham, Lawrence.** 2011. Christian martyrdom: A theological perspective. In: Michael Budde and Karen Scott, eds. *Witness of the body, the past, present, and the future of Christian martyrdom*, 3–19. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Faupel, John.** 2007. *African Holocaust: The story of Ugandan martyrs*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- Fink, John.** 2001. *American saints: Five centuries of heroic sanctity on American continents*. Staten Island, NY: Alba House.
- Gregory, Brad.** 2001. *Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič and Tanja Pate.** 2016. Vloga religije v psihoanalizi [The Role of Religion in Psychoanalysis]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:177–190.
- Haynes, Jeffrey.** 2007. Religion, ethnicity and civil war in Africa: the cases of Uganda and Sudan. *The Commonwealth Journal of International Affairs* 96, no. 390:305–317.
- Huth, Paul, and Bruce Russett.** 1998. Deterrence failure and crisis escalation. *International Studies Quarterly* 32, no. 1:29–45.
- Iwuagwu, Emmanuel.** 2018. The relationship between religion and morality: On whether the multiplicity of religious denominations have impacted positively on socio-ethical behaviour. *Global journal of arts, humanities and social sciences* 6, no. 9:42–53.
- Koessler, John.** 2003. *True discipleship: A companion guide – The art of following Jesus*. Chicago, IL: Moody Publishers.
- Kowalski, Beate.** 2003. Martyrdom and resurrection in the Revelation of John. *Andrews University Seminary Studies* 41, no. 1:55–64.
- Marsh, Zoe, and George Kingsnorth.** 1963. *An introduction to East Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McBrien, Richard.** 2002. *Catholicism*. London: Continuum.
- Malmenwall, Simon.** 2017. Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi [Salvation History in the Ecumenical Perspective]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 1:67–78.
- Mitchell, Jolyon.** 2012. *Martyrdom: A very short introduction*. Oxford: University Press.
- Nwaigbo, Ferdinand.** 2010. Faith in the One God in Christian and African traditional religions: A theological appraisal. *Ogirisi: A New Journal of African Studies* 7, no. 1:56–68.
- Oliver, Roland.** 1952. *The Missionary factor in East Africa*. London: Longmans.
- Peterson, David.** 2002. *Engaging with God: A Biblical theology of worship*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Platovnjak, Ivan.** 2016. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti [Sacrifice in Christian Spirituality]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 2:245–264.
- Prijatelj, Erika.** 2014. Religija, nasilje in spomin [Religion, violence and memory]. *Bogoslovni vestnik* 74, no.2: 269–269.
- Rives, James.** 2011. The persecution of Christians and ideas of community in the Roman Empire. In: Giovanni Ceccoli, ed. *Politiche religiose nel mondo antico*, 199–216. Bari: Edipuglia s.r.l.
- Strathmann, Hermann.** 1976. Mártys In: Gerhard Kittle and Gerhard Friedrich, eds. *Theological dictionary of the New Testament*. Vol. 4, 474–514. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- York, Tripp.** 2011. Early Church martyrdom: Witnessing for or against the Empire. In: Michael Budde and Karen Scott, eds. *Witness of the body: The past, present, and the future of Christian martyrdom*, 20–42. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Monografije FDI - 22



✧ Rojstvo sakralnosti ✧ hrepenenje po Bogu ✧
občutje svetega ✧ vrojenost ideje o Bogu
✧ razlogi za vero in nevero ✧

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 815—832

Besedilo prejeto/Received:072020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 272-549:274-549

DOI: 10.34291/BV2020/04/Budiselic

© 2020 Budiselić et al., CC BY 4.0

Ervin Budiselić and Dalibor Kraljik

Relationship between the ‚Table‘ and the ‚Altar‘ in the Theology and Ecclesial Practice of the Catholic Church and Evangelical Churches

Razmerje med ‚mizo‘ in ‚oltarjem‘ v teologiji in eklezijski praksi Katoliške Cerkve in evangeličanskih Cerkva

Abstract: Both the Catholic Church and Evangelical Churches celebrate the Eucharist; however, they differ extensively in theology and practice. What both traditions have in common is the fact that the Eucharist is removed from the context of a meal. The purpose of this article is to explore how these two traditions comprehend the connection between the table and the cross, the meal and the sacrifice, in the light of the fact that today our celebration of the Eucharist comes after the event of Jesus' cross. In other words, we want to detect the Jewish roots of the Eucharist and in a comparative analysis see how Christian and Jewish traditions have interpreted this relationship between the meal and the sacrifice, between the table and the altar. In the second section, we explore the relationship between the altar and the table in the Catholic Church, and in the third section, we do the same thing for Evangelical Churches. In the fourth section, we compare the Eucharistic theology and ecclesial practice of the Catholic Church and Evangelical Churches. We reach the conclusion that there are major irreconcilable differences in the theology of the Eucharist between the Catholic Church and Evangelical Churches, but in practice, both traditions take a similar ‚altar‘ approach. The Catholic Church is faithful to its teaching and understanding of the Eucharist, while Evangelical Churches display inconsistency when they treat the Eucharist as ‚a table‘, but observe it more like ‚an altar‘.

Key words: Eucharist, altar, table, meal, Catholic Church, Evangelical Churches

Povzetek: Tako katoliška Cerkve kakor tudi evangeličanske Cerkve obhajajo evharistijo, vendar se tu močno razlikujejo v teologiji in praksi. Kar imata obe izročili skupnega, je dejstvo, da je evharistija vzeta iz konteksta obeda. Namen članka je raziskati, kako ti dve izročili razumeta povezavo med mizo in križem, obedom in darovanjem, v luči dejstva, da se današnje obhajanje evharistije dogaja za dogod-

ki Jezusovega križanja. Z drugimi besedami, v članku želimo poiskati judovske korenine evharistije in v primerjalni analizi videti, kako sta krščansko in judovsko izročilo pojasnjevala razmerje med obedom in darovanjem, mizo in oltarjem. V drugem delu raziskujemo razmerje med oltarjem in mizo v katoliški Cerkvi, v četrtem pa se posvečamo isti temi znotraj evangeličanskih Cerkva. V četrtem delu primerjamo evharistično teologijo in eklezialno prakso v katoliški Cerkvi in evangeličanskih Cerkvah. Sklepamo, da med katoliško Cerkvijo in evangeličanskimi Cerkvami obstajajo pomembnejše nespravljive razlike v evharistični teologiji, čeprav se v praksi obe izročili zatekajo k podobnemu ‚oltarnemu‘ pristopu. Katoliška Cerkev je zvesta svojemu nauku in razumevanju evharistije, medtem ko evangeličanske Cerkve izražajo nedoslednost, kadar evharistijo obravnavajo kot ‚mizo‘, vendar nanjo gledajo bolj kot na ‚oltar‘.

Ključne besede: evharistija, oltar, miza, obed, katoliška Cerkev, evangeličanske Cerkve

1. Introduction

In theology and ecclesial practice of the Evangelical Churches,¹ the Eucharist is a symbolic ritual. Christ is not present in any way in the elements of the bread and

¹ The label ‚evangelical‘ has a long history of usage. Accordingly, Luther used it for all Christians who accepted the doctrine of *sola gratia*; by 1700, throughout Europe, the term had become a simple synonym for ‚Protestant‘ or, in German-speaking areas, ‚Lutheran‘ (World Council of Churches). During the 18th and 19th centuries the term ‚evangelical‘ was connected with religious revival or awakenings in Britain and American colonies, hence »evangelicalism became a synonym for revivalism, or a fervent expression of Christianity marked by an emphasis on converting outsiders« (Merritt 2015). Therefore, the term ‚evangelical‘ can be used to describe a) the ‚Evangelical movement‘ which is rooted in Reformation but was born out of revivals during the 18th and 19th centuries. This movement influenced people in various Protestant, free Evangelical Churches and even people from the Catholic Church; b) ‚Evangelical believers‘ a label that describes people from various Churches who base their belief on the gospel (Anglicans, Reformed, Lutheran, etc.); c) ‚Evangelical Churches‘ Churches that inherited teachings from the Lutheran Reformation saying only Scripture, grace and faith are the foundation of man’s relationship with God, as well as from the radical wing of Reformation teaching on discipleship saying that only an adult can be baptized, all should have a zeal for evangelization, church and state should be separated, and each local church is the church in its full sense because the Word of God is preached and the Holy Spirit is present. History and theology of evangelical Churches in Croatia is best presented in the books *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj* [Churches of the Reformation Heritage in Croatia] (Jambrek 2003) and *Leksikon evanđeoskoga kršćanstva* [Dictionary of Evangelical Christianity] (Jambrek 2007). Writing from the Croatian context, the term ‚evangelical‘ in this article is used more narrowly referring only to the free Evangelical Churches (Olson 2005, 230) or ‚the Churches of the Reformation heritage‘ which according to Jambrek (2008, 154) in Croatia include: »Evanđeoska pentekostna crkva [Evangelical Pentecostal Church], Savez baptističkih crkava [Baptist Union], Vijeće Kristovih crkava [Council of the Churches of Christ], Savez Kristovih pentekostnih crkava [Union of Christ’s Pentecostal Churches], Crkva Božja [Church of God], Savez crkava ‚Riječ Života‘ [Union of Churches ‚Word of Life‘] and some small denominations and independent local Christian communities.« Since Pentecostal and Baptist Churches are the largest Churches among the Evangelical Churches in Croatia, we have chosen to focus on the practice of the Eucharist in these two traditions. However, a problem arises in the Croatian language because there is ‚Evanđelička crkva‘ which stands for the Lutheran Church, while there are also ‚Evanđeoske crkve‘, that is, Evangelical Churches. Although they share the same adjective, these Churches are distinct in terms of their history, theology and practice. Additionally, even though ‚Evangelical Churches‘ or ‚the Churches of the Reformation heritage‘ are viewed by the official ecclesiological teaching of the Catholic Church as ‚ecclesial Communities‘ they consider themselves full and

wine, and these elements only symbolically represent Christ's body and blood. In theology and practice of the Catholic Church, however, the situation is different: Christ is truly, physically and spiritually, present in the Eucharistic species of the bread and wine. Hence, the Eucharist is not only a sacrament but also a sacrifice. What both traditions have in common is the fact that the Eucharist has been removed from the context of a meal. No matter how we interpret the Eucharist, it was founded in the context of the Passover meal before the event of the cross with a view on the upcoming passion; therefore, the language of both sacrifice and meal is present. Consequently, in the context of the Eucharist, we can talk about the ‚altar‘ (sacrifice) and the ‚table‘ (meal).

But what is the connection between the table and the cross, the meal and the sacrifice, since today our celebration of the Eucharist comes after the event of the cross? The purpose of this article is not to argue for a particular view of Christ's presence in the Eucharist or to trace historical reasons for the development of these two traditions, but to detect Jewish roots of the Eucharist and in a comparative analysis understand how these two traditions have interpreted the relationship between the meal and the sacrifice, between the table and the altar. It is important to note that unlike in Catholic theology, it is not possible to argue for one particular view or Eucharistic theology within Evangelical Churches. Therefore, even though we will present general sketches of the Eucharistic theology of Evangelical Churches, the interpretation of the relationship between the table and the altar will reflect our view of it.

2. Jewish roots of the Eucharist

As we consider the relationship between the table and the altar, the starting point is to consider the Jewish roots of the Eucharist. According to Gregory Dix (Jones and Kessler 2005, 147), »the most important thing we have learned about the liturgy in the past 50 years is that Jesus was a Jew«, and by that he meant that Christian worship makes little sense without an understanding of the Jewish liturgical matrix out of which it came. In order to grasp the ‚Jewishness‘ of the Eucharist, its sacrificial and communal aspects, we will first consider the form of the Eucharist as a meal and its rich Jewish theological background.

2.1 The Eucharist in the context of a full meal

Jesus' Last Supper was a full meal. But what was the meal during which Jesus spoke about his body and blood? Was it a traditional Passover Seder, a kind of a memorial dinner or a fellowship meal? Gillian Feeley-Harnik (1994, 113) says:

proper Churches. Their ecclesiology is based on their understanding of the biblical stipulations stating what makes a particular group of believers in Jesus a ‚church.‘ Moreover, in terms of legal or social standing in Croatia, Evangelical Churches, as well as other religious communities, are based on the Contract with the Croatian Government from 2003 and are recognized as ‚Churches.‘ Based on this and on other abovementioned arguments, in this article we will use the term ‚Churches‘ when we speak about ‚Evangelical Churches.‘

»None of these authors describes (*sic*) a last supper that can be identified with any one traditional Jewish meal. In fact, their descriptions seem to combine elements of many kinds of meals, which is not surprising.« She suggests that the Last Supper could also resemble the *kiddush* rite that was practiced every Sabbath as well as on the annual feast days (115).

According to the synoptics, the Last Supper was a Passover Seder that occurred the night before the crucifixion on the fifteenth day of the month of Nisan – the first day of Passover. But according to John, the Last Supper and the crucifixion occurred on the fourteenth of Nisan, on the ‚preparation day‘ before the day of Passover. None of the New Testament writers give us a full account of that Supper, only fragments. Paul in 1 Corinthians, probably as the first written account of the Supper, mentions bread, a cup (of wine) and the command to take both elements in ‚remembrance of me‘. The focus of Paul’s account is on the proclamation of the Lord’s death and his second coming. Mark and Matthew both mention bread and a cup, but also add a speech about the blood of the covenant and the idea that Jesus will not drink wine until the day when he will drink it anew in the kingdom of God. They do not mention the need for remembrance. Luke’s account is quite extensive because he mentions one cup before the bread and connects that cup with the statement of not drinking again until the kingdom comes. Then Luke mentions bread and the command to »do this in remembrance of me«, and adds another cup after the supper which Jesus connects with the »new covenant in my blood«.

As we step into the time after Jesus’ ascension, the Eucharist was also practiced in the context of a full meal. Speaking of Acts 2:46, Yizchak Kugler (2008, 19) says that the breaking of bread was an integral part of their meals together, so the Eucharist was not a separate ceremony from the ‚breaking of bread‘ or ‚love feast‘ (Jude 12). This sharing of food occurred in the homes of believers, and because the early Church in Jerusalem numbered in thousands, it would have been impossible for all of them to go together from house to house and fit into one single residence. In Acts 20, believers also gathered to break bread; however, rather than it being an open meeting, it was an intimate celebration for the family of believers. A common meal was also characteristic of the gathering in Corinth, or possibly even the purpose of it (1 Cor 11:33), but we also know that the Eucharist was observed in the midst of it. Accordingly, Paul does not forbid eating and drinking in the context of the Eucharist, but only regulates misbehavior of the Corinthian believers.

Even though the Eucharist in the early Church was practiced as a part of a full meal, as a subset of ‚*agape*‘ meals, in both the Catholic and Evangelical traditions this is not the case today.² Regardless what the reasons for this are and whether

² Andrew McGowan (1999, 12) offers a survey of Eucharistic practices in the first few hundred years of early Christianity. Arguing for the diversity of practices, including the usage of food, McGowan says: »Since, as will become evident, I do not understand early Christian meal practice as unitary in form, it is not my primary concern to suggest that this was always the case; but a number of instances will be considered further in which it is difficult or impossible to say that the eucharistic meal does not consist of a real or substantial meal. In these cases, at least, it will therefore be quite evident that the category of ‘meal’ can and should be employed in analysis of the texts and practices.«

they are justified, both traditions connect the Eucharist with sacrifice and fellowship (meal) by offering various explanations and interpretations. Before we discuss how each tradition views this relationship between the altar and the table in the next section, our focus now turns to the rich Jewish theological background of the Eucharist.

2.2 Jewish theological background of the Eucharist

Brant Pitre provides an extensive and elaborated description of the rich theological Jewish background of the Eucharist, and we will, therefore, rely on his remarks. Accordingly, Pitre describes the Eucharist as the new exodus and new Passover, as the manna of the Messiah and as the Bread of Presence. We will briefly examine each category.

The Last Supper occurred within the context of the Passover meal, a meal that celebrated protection from death and deliverance from ‚the house of slavery‘ – Egypt. Moses led the Israelites to Sinai where God made a covenant with Israel. The exodus covenant was sealed in blood as Moses threw the blood of the covenant upon the altar. In this way, God made Israel his family, his ‚flesh and blood‘, but the ceremony did not end there. It ended with a banquet meal that was significant because Moses and the elders went up to the mountain where they feasted in the presence of God (Ex 24:11). To keep the memory of these events, God ordered the Israelites to hold on to the Passover feast. But that Passover meal was not identical to the Jewish Passover celebrated at the time of Jesus; the Jewish tradition developed throughout approximately fifteen centuries and expanded, contracted, added or removed some elements of the celebration.³

In order to connect the Eucharist with the new manna from heaven, Pitre discusses the ancient Jewish expectation of a new manna from heaven. In the Old Testament, manna was understood as a miraculous bread from heaven, a sign of God’s fidelity and a foretaste of the Promised Land. It was kept in the Ark of the Covenant, in the Holy of Holies. However, since the earthly Temple was a sort of copy or image of the heavenly Temple, the Jews also believed that the manna was kept in heaven, within the heavenly Temple of God. When the Ark of the Covenant was lost, manna continued to exist in heaven, and so the messiah, as a new Moses, would come to establish the kingdom of God, and it was expected that manna would return. Furthermore, Pitre discusses the mentioning of bread in the Lord’s Prayer, arguing for the meaning of »Give us this day our supernatural bread« or »Give us this day our supersubstantial bread« and views that request as a prayer for the new manna from heaven. Additionally, Pitre also sees a reference to the Jewish hope for the new manna in Jesus’ speech in John 6, claiming that the speech about eating his body and drinking his blood relates to the Last Supper.⁴

³ For example, the spreading of the lamb’s blood on the doorposts of the home was abandoned and drinking of cups of wine was added.

⁴ »Jesus could have chosen the Passover lamb to explain the Eucharist, or the mysterious Bread of the Presence. But when he wanted to emphasize the necessity of eating his flesh and drinking his blood and the fact that it would somehow become ‚real food‘ and ‚real drink‘ he didn’t choose either of

When discussing the connection of the Eucharist with the new Bread of the Presence, Pitre (2011, 116) starts with this question: »If Jesus intended to inaugurate the new exodus through his death and resurrection, then how did he think God would be worshiped once the new exodus had begun? In particular, how would God be present to his people, as he had been in the past, in the Tabernacle of Moses?« The answer is the Bread of the Presence. The Bread of the Presence was one of the things that was kept inside of the Tabernacle on the golden table together with various bowls that were used for pouring sacrificial drink offerings of wine (Num 15:5-7; 28:7). This Bread, literary called ‚Bread of Faces‘, was a visible sign of the face of God and served as a memorial of the heavenly banquet in which Moses and the elders ‚saw‘ the God of Israel while they ‚ate and drank‘ at the mountain. It was also a part of the unbloody sacrifices that often consisted of bread and wine, and it was also offered as a sacrifice every Sabbath day by the High Priest.⁵

Based on all of this, Pitre concludes that the Last Supper was also the messianic fulfilment of the Bread of the Presence. Such a rich theological background can explain why Jesus did not closely follow Passover ‚protocol‘. Among other things, Pitre observes that during Passover Jesus did something strange: instead of speaking about the past exodus from Egypt, Jesus used the elements of bread and wine to talk about his future suffering and death and commanded the disciples to eat and drink. In this way, he established a new Passover that speaks about the new exodus – an exodus that will accomplish deliverance from death and slavery through the blood of the Lamb. Later, Apostle Paul in 1 Corinthians 5:7 said, »Christ, our Passover lamb, has been sacrificed«, which gives us the right to connect that what had happened on the cross with the Passover and the Passover meal with the Eucharist.

Hence, in Exodus we have a connection between the altar and the table – the table fellowship was the result of an altar sacrifice. As Pitre (2011, 61) observes, »no one living at the time of the Temple could have ever had any misconceptions about the fact that the first-century Passover was first a sacrifice and then a meal« – a meal that was not an open table, but a covenant feast only for the members of the covenant family of God. However, there is an additional link between the altar and the meal. Namely, »the sacrifice of the Passover lamb was not completed by its death. It was completed by a meal, by eating the flesh of the lamb that had been slain«. Such a sacrifice, like any other Temple sacrifices (even pagan ones as Paul would argue in 1 Corinthians 10), was aimed to bring about a communion, a fellowship between God and men. As Levering (2005, 65) says, »sacrifice is completed in feasting«, or we might say, »the altar is connected with the

these. He used the Jewish hope for new bread from heaven, and identified the Eucharist with the manna of the Messiah.« (Pitre 2011, 102)

⁵ Instead of the Bread of the Presence, it is possible to offer a different interpretation of the meaning of the bread arguing that the context of Jesus' words is the ritual involving the *afikoman* – a piece of unleavened bread that is broken in the context of Passover seder. The meaning of this word could come from *epikomen*, ‚that which comes after‘, ‚dessert‘ or from *aphikomenos*, ‚the One who Comes‘. Hence, »the eating of the *afikoman* signifies the anticipation of the coming Messiah« (Yuval 2008, 246).

table«. But how the Catholic and Evangelical traditions understand this relationship will be discussed in the following sections.

3. Relationship between the altar and the table in the Catholic Church

To understand the relationship between the altar and the table in the Catholic Church, in its theology and practice, we must first understand the meaning of the Eucharist and its place in the Catholic worship service (the Mass). However, before we do that, let us first present a very brief overview of the Eucharistic worship context – the Catholic Church service or the Mass.

The word ‚mass‘ has its roots in the Latin phrase »*Ite, missa est*«. This expression is addressed in Latin to the people in the Mass of the Roman Rite at the end of the church service, and it literary means »Go, it is the dismissal« or »Go, it has been sent«. In contemporary English liturgy, it is usually replaced by the phrase »Go in peace« or the Croatian equivalent »*Idite u miru*«. We could say that everything occurring during Mass before its central point, the Eucharist itself, is designed to lead the believer (worshiper) to and prepare them for the receiving of the Body and Blood of their Lord Jesus Christ in the sacrament of the Eucharist.

Therefore, Mass is liturgically structured to lead the believers in the worship service into humbleness and repentance of their sins – from the very beginning of the Church service up to the very moment of the Eucharist. The priest guides the believers in the quieting of their hearts before God and focusing their thoughts on Him. Believers sing praises, give thanks and pray to the Lord for themselves, their families, their church or community and for current issues in their parish or town, their country or in the world. They quiet their hearts to listen to the Word of God, which is announced in the readings from the Holy Scripture and is proclaimed in the words of the preacher. Together with the priest they are preparing for an encounter with their Lord, with his very Body and Blood, in the species of bread and wine in the Eucharist.

In the moment of epiclesis (invocation), when the priest/celebrant is praying for the Holy Spirit to come onto the species of bread and wine by the power of the Holy Spirit and by the action of Christ, transubstantiation occurs when the inner substance of the bread and wine is changed into the Body and Blood of Jesus Christ, while the appearance of the bread and wine remain the same (Perry 1994, 123; Catechism of the Catholic Church, nr. 1353).⁶ The Body of Christ (sacramental bread; lat. *hostia* = victim, sacrifice) is then given to the people to partake in it, receive grace from the Lord and be spiritually nourished and renewed.

⁶ It should be emphasized, however, that according to John Chrysostom, »it is not man that causes the things offered to become the Body and Blood of Christ, but he who was crucified for us, Christ himself. The priest, in the role of Christ, pronounces these words, but their power and grace are God's. This is my body, he says. This word transforms the things offered.« (Catechism of the Catholic Church, nr. 1375–1376)

Therefore, the sacrament of the Eucharist is the center of Mass, of the sacramental event, because it is

»the source and summit of all Christian life. In the Eucharist, the sanctifying action of God in our regard and our worship of him reach their high point. It contains the whole spiritual good of the Church, Christ himself, our Pasch. Communion with divine life and the unity of the People of God are both expressed and affected by the Eucharist. Through the eucharistic celebration we are united already with the liturgy of heaven and we have a foretaste of eternal life.« (Compendium of the Catechism of the Catholic Church, nr. 274).

The Catholics believe that Jesus Christ is present in the Eucharist in »a unique and incomparable way«, which is »a true, real and substantial way, with his Body and his Blood, with his Soul and his Divinity. In the Eucharist, therefore, there is present in a sacramental way, that is, under the Eucharistic species of bread and wine, Christ whole and entire, God and Man.« (Compendium of the Catechism of the Catholic Church, nr. 282) This is why the Eucharist holds such special meaning and importance and is so central to the Catholic believer; it is a meeting place with their Lord, a place where they can touch and feel Jesus' Body and Blood, a place where they can experience real presence and real communion with their God and God's people.

This sacramental communion is a real expression and realization of Christological and ecclesiological fellowship because »the Eucharist is creating, strengthening and promoting the fellowship that is the essence of the Eucharist«, and it is the celebration of and fellowship with the whole, universal Church (Ikić 2014, 222). The partaker in the Eucharist is not alone; he is not merely an individual in a relationship with Christ, but an individual who is being transformed and incorporated into the communion of the Body of Christ, that is, into the communion of the Church. Moreover, this fellowship is daily life for all who partake in the Eucharist, in the Body of the Lord, and who are, therefore, becoming members of the same Body. According to Joseph Ratzinger, this fellowship among believers is »binding the heaven and earth, the living and the dead, the past, present and future, and opening towards eternity« (Ratzinger 2007, 76–77; 1988, 115; 2006, 79, 150).

Furthermore, Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI (2011, 420) considers the Eucharist to be ,the sacrament of the altar', by saying that

»the daily climax of the life of a priest is the sacrament of the altar, a mysterious fraternization of the heaven and the earth, which is actualizing this sacrament. God is inviting us to his table. He wants us as his guests. He is giving himself to us. God's gift is God himself. The Eucharist is a sacred ceremonial which God himself is giving, even when external circumstances are poor: here is overstepped the threshold of the everyday life, God is celebrating with us. And this God's ceremonial is much more than a general free time, which becomes empty when there is no more a celebration

which we ourselves can prepare. But, let us think something through: the ceremonial is coming from the sacrifice. Only the grain seed which is dying can bring the fruit.«

Now we have come to the main focus of our research, to the question of the relation between table/fellowship and altar/sacrifice. It seems Benedict XVI is certain that the sacrifice and the altar come first, and then from there arise the table and fellowship. There is no altar without a sacrifice, and the altar without a sacrifice is only a table. Therefore, the sacrifice is key for understanding the meaning of the Eucharist because »the Eucharist is the very sacrifice of the Body and Blood of the Lord Jesus which he instituted to perpetuate the sacrifice of the cross throughout the ages until his return in glory. Thus he entrusted to his Church this memorial of his death and Resurrection. It is a sign of unity, a bond of charity, a paschal banquet, in which Christ is consumed, the mind is filled with grace, and a pledge of future glory is given to us.« (Compendium of the Catechism of the Catholic Church, n. 271)

We must be careful and emphasize that in the Eucharist Christ is not sacrificing himself again. His sacrifice is not temporal; it was done once for all times, and it is not limited to one single event that happened some 2,000 years ago. Therefore, in the Eucharist Christ's sacrifice is re-proclaimed and presented anew to the people (Allison and Castaldo 2017, 106). »The sacrifice of the cross and the sacrifice of the Eucharist are one and the same sacrifice. The priest and the victim are the same; only the manner of offering is different: in a bloody manner on the cross, in an unbloody manner in the Eucharist.« (Compendium of the Catechism of the Catholic Church, nr. 280)

Therefore, the Catholic Church does not consider the Eucharist as simply a commemoration »but a ceremony of prayer and feasting that is also and most importantly sacrifice, an effective reenactment of Jesus' atoning death«. This is important to point out because if in the Eucharist believers would merely receive Christ's Body and Blood under the sacramental sign, then the Eucharist would be a meal but not a sacrifice. However, the whole previously self-sacrificed Christ is present in the sacrament and then feasted by the believers. »In consecrating the body and blood of Christ, the priests of the New Covenant cause the whole Christ, in his sacrificial mode, to be present in the sacrament.« (Levering 2005, 86, 89) Similarly to Levering, Šagi-Bunić (1973, 92) explains that Eucharistic prayer of the gathered church is a ‚sacrificial prayer of the Church‘, and by this prayer the Church is constituted »as the one who is presenting a sacrifice in this act of actualizing of one and only sacrifice of Christ, here and now«. The Church prays that in this offering she would be included with Christ as the bringer of the sacrifice, that she would be unified and merged with the sacrificed Christ and that she herself would become a sacrifice unto God together with Christ's sacrifice, so that all members of the community in Christ would become ‚a living sacrifice‘.

3.1 Assessment of the relationship between the altar and the table in the Catholic Church

Since the Eucharist is the focal point of the Mass and Christ is truly present in the species of the bread and wine, the Eucharist is, according to the Catholic Church, of supreme importance for the spiritual life of the Church due to the effects that it accomplishes (Turnbloom 2017, 24).⁷ Hence, the Eucharist is a memorial, a sacrifice and a meal (Levering 2005, 194), but it is predominately described and understood as a sacrifice. It is a sacrifice that is linked with the Lord's Table, which creates a communion.

Furthermore, since the Eucharist in the Catholic Church is primarily a sacrifice, the sacrament of the Eucharist is celebrated and approached as an altar. Or as Levering (2005, 194) said, »all aspects of Eucharistic theology receive their intelligibility in light of the requirement of cruciform communion«. Hence, if we talk about the meal or communion in the context of the Eucharist, it is a sacrifice that creates all of that: the Eucharist is a sacrificial meal and sacrificial communion. Thomas Aquinas defined the Eucharist as the sacrament of charity. He believed »the reality of [the Eucharist] is charity, not only as to its habit, but also as to its act, which is kindled in this sacrament« (*The Summa Theologica* III, q. 79, a. 4). David Farina Turnbloom (2017, 24–25) explained it by saying that with his statement, Aquinas claimed that the Eucharist began with charity through which the individual was united with Christ. Through this union, charity and its acts are increased in the subject, and when such an increase occurs throughout a community, this nourishes and increases the unity of that ecclesial body. Moreover, this union is understood in the following way: the reception of this active charity through the Eucharist involves human action, because spiritual life is not a state of having charity, but actions that are formed by the charity. An individual's union with Christ produces unity of the ecclesial body, because unity is measured not by virtue of each Christian's connection to Christ alone, but by virtue of how such connections enable the body to function as one. The union with Christ is ordered toward the community's union as Christ.

Based on what has previously been said, we can conclude and confirm that the Eucharist in Catholic theology and practice is an ,altar' and a ,table', although the table, which stands as a symbol for fellowship, is not connected with an actual full meal but with the idea of communion – first and foremost with Christ – which then produces a communion with others. Or as Levering said (2005, 194): »The Eucharist, as thanksgiving, memorial, sacrifice, and meal, is Christ's personal and intimate action of drawing us eschatologically into his cruciform love. Sharing in this love requires, in Christ and by the power of the Holy Spirit, a radical death to self that makes possible communion with God and neighbor.«

⁷ »While baptism and penance effect justification insofar as they infuse the theological virtues, the Eucharist effects sanctification insofar as it increases charity in the subject. In other words, the Eucharist deepens the spiritual life of the Church.« (Turnbloom 2017, 24)

4. Relationship between the altar and the table in Evangelical Churches

To understand the relationship between the altar and the table in Evangelical Churches, first we have to understand the setting of Sunday worship services and how Evangelical Churches view Christ's presence in the Eucharist. In general, Evangelical Churches in Croatia view the proclamation of the Word as the central part of their Sunday worship service, though some Churches also emphasize singing and some the importance of the Eucharist. According to Stanko Jambrek (2003, 269–270), we can speak about two models of a Sunday worship: the Pentecostal-Charismatic and Baptist styles of worship. In the Pentecostal-Charismatic style of worship, the central aspect of worship is the activity of the Holy Spirit in the community, that is, the congregation's relationship with God through the Holy Spirit. Although the church service has some pattern (introduction, worship songs, preaching, etc.), this pattern can be ‚interrupted‘ by the activity of the Spirit through the gifts of the Spirit. For the Baptist style of worship, Jambrek (2003, 273) says that the service contains various elements such as singing, preaching, prayer, collecting offerings, greetings and announcements, but at the center is the Word of God – preaching. After preaching, the service is closed with prayer, singing, a collection of offerings, a final blessing and announcements.

Regarding the issue of Christ's presence in the Eucharist, Evangelical Churches by default follow the memorialist position claimed by Zwingli. He argued that when Jesus took the bread and said »this is my body« he meant that the bread only signified his body, not that it was or would literally become his body. Based on this viewpoint, Evangelicals believe that Christ is not present in the elements of bread and wine, but that he lives in the believers who are, according to the Bible, temples of the Spirit. Hence, the focus is on Christ's presence in the believers and not in the elements themselves. Accordingly, the Eucharist is not considered a ‚sacrament‘ or a ‚means of grace‘, but a commemoration of Christ's death. Evangelicals »do not think they are being mystically united with Christ through eating the elements, but they do believe that the Holy Spirit uses the communion service to make Christ more vividly present in the minds and hearts of the participants« (Olson 2005, 230).

Speaking about Baptist Churches, Olson (2008b, 152) claims that some contemporary sacramentalist Baptist theologians tend to move away from the conventional Baptist understanding of the Eucharist toward the Calvinist or Reformed view when they »express a sense in which Christ is being eaten by participants in the Lord's Supper or in which the grace of God there is different in kind or degree«. But in general, Baptists hold the Zwinglian view of the Eucharist, and in the context of the church service

»the Lord's Supper is a way of communing with each other and with Christ; it is a communal event of memory and proclamation that strengthens the unity of the church. /... / Just as faithful preaching communicates Christ

and helps believers commune with him, so the Lord's Supper draws faithful participants closer to Christ and each other. The church is built up by this means as well as by others.« (154)

As with the Baptists, the Pentecostal understanding of the Eucharist is basically in keeping with the Zwinglian understanding, and Veli-Matti Kärkkäinen (2008, 180–181) argues that the following statement represents the best explanation of what Pentecostals believe about the Eucharist:

»We seek a deeper spiritual reality as a present moment [of] experience. We do not believe superstitiously that the bread and wine actually become the physical body and blood of Christ, nor do we believe that there is any virtue in the physical elements themselves apart from their power as figures to point us to the deeper reality which they typify. We do believe, however, that an act of faith in partaking of the elements results in the real operation of the Spirit in us to strengthen us in the inner man and to heal us in our physical bodies. We, furthermore, believe that the reality which the Lord's Supper signifies is our ‚daily bread‘ of which we partake day by day.«

As we can see from this statement, unlike the Baptists, Pentecostals connect the Eucharist with physical healing. Since Pentecostals believe in the ‚healing in atonement‘⁸ and the Eucharist commemorating Christ's death, Pentecostal spirituality considers the Eucharist a healing event. Accordingly, healing can come through the preaching of the Word, prayer for healing, through the gift of the Spirit that consists of healing or through partaking in the Eucharist.

But what is the role of the Eucharist in the Sunday services? Even though the majority of Evangelicals hold a symbolic view of the Eucharist, the Eucharist is not mere symbolism.⁹ The Eucharist is an occasion for Christians to share in the benefits secured for them through Christ's salvific work and to celebrate fellowship with Christ and one with another. This last point is also evident in the process of self-examination, which is a prerequisite for entering communion where focus can be on the believer's relationship to God, relationship with other believers or both. Furthermore, the Eucharist is a ‚message in a picture‘ – a proclamation of the Gospel's message (Christ's death and resurrection) through the reenacting of the Last Supper. Finally, it is a proclamation of Jesus' Second Coming – the eschatological messianic banquet, which is an occasion to remind believers of the hope that lies in the future and invite them to faithfulness and endurance for Christ's

⁸ »Physical healing, like salvation, is an inheritance of every believer through the atoning death of Christ. Using Matthew 8:16-17 to interpret Isaiah 53:4, this view concludes that Christ bore man's bodily as well as his spiritual suffering on the cross. Thus, one receives his physical healing by faith just as he receives his salvation.« (Chappell 1984, 498)

⁹ In responding to the Pentecostal view of the Lord's Supper, Olson (2008a, 210) says the following: »I urge Pentecostals and Baptists and other free-church Protestants to hold to their traditional understanding of the Lord's Supper as symbolic without reducing it to ‚mere symbolism.‘ A real symbol participates in the reality it represents without becoming that reality. A gap always remains between symbol and reality, but it does not need to be a fixed gulf.«

sake. Even though Kärkkäinen (2008, 193) says the following in reference to Pentecostals, we believe that this statement can equally apply to all Evangelicals: »As such, the Lord's Supper expresses the fundamental equality of all God's people. Also, believers at the Table are not side by side as unrelated individuals, because the Supper is a fellowship (*koinonia*) meal at which the believers are present as the people of God (1 Cor 10:17).«

Even though Evangelicals share the same or similar views on the Eucharist, there is no specific pattern of how often and at what point in the Sunday worship the Eucharist is observed, because Evangelical Churches can have different traditions regarding these issues. Some Churches observe the Eucharist every week; some have it once a month; some Churches observe the Eucharist before the Word, some after, and some are flexible whether the Eucharist is observed prior to or after the preaching of the Word.

4.1 Assessment of the relationship between the altar and the table in Evangelical Churches

After we summarized the view of the Eucharist among Evangelical Churches, in this section we will focus on the assessment of the worship practice of the Eucharist among these Churches. The main thing that needs to be emphasized is that, due to the fact that Evangelicals hold that Christ is not physically or spiritually present in the elements of the bread and wine, theologically the Eucharist is not viewed as an ‚altar‘ or connected with a sacrificial activity. Accordingly, the Eucharist is a table fellowship around which believers gathered because of the altar – the altar being Jesus' sacrifice on the cross and his resurrection. However, is this really the case?

For example, when discussing the practice of the Eucharist among the Churches of Christ (an Evangelical denomination) in the USA, John Mark Hicks (2010a, 165–166) offers his assessment of this practice, but what he says about these Churches can be also applied to most of the Evangelical Churches in Croatia. Hicks observes that the ‚table‘ in both its form and function is eclipsed in the 20th century, and he states the logistic reasons for this are the usage of individual communion cups, the practice of being served by deacons or others in the pews and the construction of buildings whose architecture and furniture arrangement were more auditory than participatory. However, apart from these logistic explanations, there are some theological reasons for this as well. Hicks observes that the Eucharist in the Churches of Christ is usually focused on two dimensions: ‚commemorative‘ (memorial, monumental) and ‚declarative‘ (testimonial, proclamation), or as he says: »We remember and we proclaim. Through this cognitive process, we contemplate the death of Christ and when we do this together we proclaim the Lord's death.«

Furthermore, Hicks (2010a, 167–168) argues that the observance of the Eucharist in an evangelical denomination of today's Churches of Christ may be characterized as (1) cognitive/mental, (2) introspective/penitential, (3) vertical/individual and (4) legal. Without going into all the details of his argument, Hicks firstly says that the primary mode in which the Supper is experienced is a ‚solemn

contemplation' where the worshipper remembers, reflects and visualizes the sufferings of Christ; therefore, by observing the Eucharist we commemorate the tragedy of Calvary. Secondly, Paul's instruction in 1 Corinthians 11 about »eating and drinking in an unworthy manner« is understood as a time of godly fear and self-examination where ,worthiness' is understood either as participating in the Eucharist in proper spirit and attitude (properly focused on Christ) or as an opportunity for self-examination and penitence before taking the bread and the wine and repenting from all unrepented sins. Thirdly, by emphasizing silence, solemnity and contemplation, the Eucharist is something vertical and individualistic because our communion is with the Lord and only accidentally with others.

When we put into practice all that Hicks (2010) talks about, then a celebration of the Eucharist in an average Evangelical church looks like this: »There is no movement by those who eat and drink other than the servers. Communicants are served as they sit silently in their pews contemplating the cross of Christ. There they ,silently, solemnly, sublimely' proclaim the Lord's death till he comes. In other words, it is an anthropocentric and individualistic legal duty performed in memory and proclamation of the death of Jesus.«

Based on our assessment, it seems that even though the Eucharist in Evangelical Churches is defined as the table, and even though *de iure* »the Lord's Supper is a way of communing with each other and with Christ; it is a communal event of memory and proclamation that strengthens the unity of the church« (Olson 2008b, 154); *de facto* a celebration of the Eucharist does not reflect the form of the table but that of the altar.

»Altar is the dominant model for the supper in the contemporary church. It fosters individualism (privacy), silence, solemnity, and sorrow /.../ The altar is a place where the guilty bring their sins for atonement, but the table is where the forgiven experience communion with God. The altar is a place of death and sorrow, but the table is a place of hope (life) and joy. The believer seeks reconciliation at the altar, but experiences reconciliation at the table. /.../ The Lord's Supper is a meal eaten at a table. It is not a sacrifice offered at an altar.« (Hicks 2002, 10; 185–186)

5. Comparison of the Catholic and Evangelical eucharistic theology and ecclesial practice

In our comparison of the Catholic and Evangelical Eucharistic theology and ecclesial practice, we started with their similarities and common views. Hence, in our discussion in the first part of the article, we tried to present the Eucharistic roots that both traditions drew from Jewish background. We briefly observed the meaning of meals in Jewish religious context and the early Church, the Passover as a unique historical event (a meal, memorial and feast for itself), and finally we presented the OT manna and the notions of the new manna and new Passover.

However, taking into consideration the different theological understandings and diverse further developments of the above-mentioned common foundations and sources, we can say that the Eucharist is spiritually in the center of the Catholic worship service, while the altar is physically in the center of the sacred liturgical (worship) space. It is interesting, for example, to compare the place of the altar in a Catholic Church and in an Evangelical Church because we can immediately notice a significant difference – Evangelical Churches have a pulpit and do not have any altar whatsoever, while Catholic Churches have both an altar and a pulpit (*ambo*). Therefore, while the pulpit in Evangelical Churches is a place for both the service of the Word and is usually a starting point for the administering of the sacrament of the Eucharist, in Catholic Churches these two services are separated: the reading and preaching of the Word primarily happens at the ambo, while the Lord’s sacrifice in the species of the bread and wine is presented at the altar and then administered to the believers in the church in the form of a host.¹⁰

What might perhaps be a ‚challenging‘ issue for an Evangelical believer here is that the Eucharist is an essential element of the Catholic worship service (the Mass), while the homily (sermon, preaching) is not. The homily is »strongly recommended, for it is necessary for the nurturing of the Christian life. /.../ There is to be a homily on Sundays and holy days of obligation at all Masses that are celebrated with the participation of a congregation; it may not be omitted without a serious reason.« Regarding other days, however, it is only recommended, »especially on the weekdays of Advent, Lent, and the Easter Season, as well as on other festive days and occasions when the people come to church in greater numbers« (General Instruction of the Roman Missal, nr. 65–66).

In the Evangelical ecclesial practice, partaking in and administering the sacrament of the Eucharist is diverse. We can roughly divide it into two groups. In some Churches, all those present who recognize for themselves that they are sinners and are willing to accept the Lord’s graceful invitation to his table are welcome to participate in the sacrament, while they do not need to be members of an Evangelical church or even previously baptized. In this case, their recognition that they need the Lord’s grace in their life is enough for partaking in the Eucharist. However, in some other Evangelical Churches, only those who are members of that particular church (or any other Evangelical church), who were baptized as adults, not as infants, when they were able to freely and publicly confess their faith, can partake in the Eucharist – but only if they previously confessed their sins to God and asked for His forgiveness, and also if they are reconciled with those who are their neighbors.

In Catholic ecclesial practice, the partaking in the Eucharist is strictly prescribed and allowed to »any baptized person not prohibited by law«. However, »those who have been excommunicated or interdicted after the imposition or declara-

¹⁰ Additionally, in Evangelical Churches a pastor, but also a lay person, may preside over the Eucharist, while in the Catholic ecclesial practice that role is reserved for clergy only. For the discussion whether *virī probati* in the Catholic Church can preside over the Eucharist and how that might affect theological discussion about the concept of the priestly ministry in the Church, see Raczýrski-Rożek 2018.

tion of the penalty and others obstinately persevering in manifest grave sin are not to be admitted to holy communion«, while also »a person who is conscious of grave sin is not to celebrate Mass or receive the body of the Lord without previous sacramental confession unless there is a grave reason and there is no opportunity to confess« (Code of Canon Law, Cann. 912; 915; 916). Moreover, »after being initiated into the Most Holy Eucharist, each of the faithful is obliged to receive holy communion at least once a year« (Can. 920.1).

Therefore, we can conclude that the communion of believers (fellowship) and the Holy Communion (the Eucharist) are interrelated in a such a way that the altar and the sacrifice bind the believers together into fellowship with each other and with God at Christ's table in the eating of his very Body and drinking of his very Blood. There is no full communion (fellowship) of believers without gathering around the altar, which in a way becomes the table of fellowship by partaking in the Sacrifice.

Let us now turn to Evangelicals. Since the Evangelicals focus on the preaching of the Word in their Sunday services, the Eucharist is not something that is observed every Sunday in most Evangelical Churches. But even when the Eucharist is observed, it is observed with an ‚altar mentality‘. Hence, if Evangelical Churches want to be faithful to their ‚table theology‘ of the Eucharist, they must align their practice to reflect a ‚table mentality‘, and that requires two things: a) to rethink the relationship between the altar and the table and b) to rethink the presence of Christ in the Eucharist.

The question is, why do Evangelical Churches mostly approach the Eucharist as an altar, when theologically for them it is a table? An altar is a place where reconciliation is sought and where the guilty party must bring forth his or her sins for atonement. It is a place where guilt comes with remorse and one seeks forgiveness and restoration of the relationship in remorse. Once that is achieved and the sacrifice is made, the restored party is free to sit at the table to enjoy and celebrate the restored relationship with God and/or men. Therefore, for Evangelicals, the table is and should be something that comes after the altar. You cannot have a table without an altar, but once a sacrifice is made and the relationship is restored, the table becomes a celebration of that what had occurred at the altar.

The issue of Christ's presence in the Eucharist is also challenging. Evangelicals do not view Christ's presence in the elements of the Eucharist but in each individual believer. Therefore, the focus is not on Christ ‚in the bread and wine‘, but on the ‚Christ in believers‘. However, since the Eucharist is viewed mostly through the altar mentality, the communion predominantly happens between ‚Christ and me‘. This individualistic fellowship could be reversed if we would recognize the presence of Christ, our host, at the table. Hence, Hicks says: »Christ sits at the table with us rather than primarily locating himself in the bread and wine. The bread and wine evoke the memory of Christ's work, but the table is the presence of Christ as one who eats and drinks with us.« (2010a, 74)

Since the Evangelicals are not bound by a specific form of (official) liturgy, the

form of the Eucharist can be revised to »foster community, interactive communication, gratitude and joy« (2002, 10). In the context of the Sunday worship services, this revision should include a table and a full meal. Besides returning the elements of the bread and wine back in the context of agape feasts, this setting would replace the individualistic and sorrowful atmosphere and would instead foster thanksgiving, joy and mutual communication. And even though the New Testament does not prescribe how often the Eucharist must be observed, it seems that there is no argument strong enough saying why the Eucharist should not become a regular part of every church service. In this way, Evangelical Churches can practice the Eucharist eaten at the table as a meal and keep the bread and the wine in its center.

6. Conclusion

As we come to a conclusion, let us repeat that in this article we did not argue for the correctness of any specific approach; our attempt was to present each view faithfully, notice the similarities and differences between them and see to what extent each view is faithful to its position or settings. Based on our findings, we were able to come to the following conclusion: the Catholic Church and Evangelical Churches do not practice the Eucharist as a full meal, taking the bread and wine in the context of a table/meal fellowship. For the Catholic Church, Christ is present in the elements of the bread and wine, hence, the Eucharist is at the center of the Mass. It is predominately described and understood as a sacrifice, and this sacrifice is linked with the Lord's Table, which creates a communion. This communion or fellowship is not connected with an actual full meal, but with the idea of the believer's communion with Christ, which then produces a communion among the people. On the other hand, although Evangelical Churches view the presence of Christ in the believers and not in the bread and wine, and they theologically view the Eucharist as ‚coming to the table of the Lord‘, in reality, their celebration of the Eucharist happens in the form of an altar, as a predominately individualistic and pious activity. This is why some Evangelicals can take communion by themselves.

Even though major irreconcilable differences exist in the theology of the Eucharist between the Catholic Church and Evangelical Churches, in practice both traditions use a similar approach - the so-called ‚altar approach‘. The Catholic Church is faithful to its teaching and understanding of the Eucharist where the sacrificial presence of Christ in the Eucharist produces ‚a mysterious fraternization of the heaven and the earth‘. Evangelical Churches, on the other hand, display inconsistency when they treat the Eucharist as a ‚table‘, but observe it more like an ‚altar‘. If this inconsistency were to be recognized, Evangelicals would be free to address it and make the Eucharist more horizontally communal – more like a table.

References

- Allison, Gregg, and Chris Castaldo.** 2017. *Nedovršena reformacija: Što ujedinjuje i razdvaja katolike i protestante nakon 500 godina*. Dallas: Eastern European Mission.
- Catechism of the Catholic Church.** 1992. Holy see. http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM (accessed 10. 11. 2020).
- Chappell, Paul G.** 1984. Heal, healing. In: Walter A. Ellwell, ed. *Evangelical dictionary of theology*, 497–498. Grand Rapids: Baker Book House.
- Code of Canon Law.** 1983. Holy see. https://www.vatican.va/archive/ENG1104/_INDEX.HTM (accessed 4. 7. 2020).
- Feeley-Harnik, Gillian.** 1994. *The Lord's table: The meaning of food in early Judaism and Christianity*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- General Instruction of the Roman Missal.** 1969. Holy see. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_en.html#B_The_Liturgy_of_the_Word_ (accessed 4. 7. 2020)
- Hicks, John Mark.** 2002. *Come to the table: Revisiting the Lord's supper*. Abilene: Leafwood Publishing.
- . 2010a. Churches of Christ and the Lord's supper: Twentieth-century perspectives. *Stone-Campbell Journal* 13, no. 2:163–176.
- . 2010b. The practice of the table in 20th century Churches of Christ. John Mark Hicks, 11. 3. <http://johnmarkhicks.com/2010/03/11/the-practice-of-the-table-in-20th-century-Churches-of-christ/> (accessed 6. 6. 2020).
- Ikić, Niko.** 2014. Communio i Successio u teologiji Petrove službe. *Diacovensia: Teološki Prilozi* 22, no. 2:219–231.
- Jambrek, Stanko.** 2003. *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj*. Zagreb: Bogoslovni institut.
- . 2008. The great commission in the context of the Evangelical churches of Croatia in the second part of the twentieth century. *Kairos* 2, no. 2:153–179.
- Jones, Ivor H., and Edward Kessler.** 2005. Eucharist. In: Edward Kessler and Wenborn Neil, eds. *A dictionary of Jewish-Christian relations*, 147–49. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti.** 2008. The Pentecostal view. In: Gordon T. Smith, ed. *The Lord's supper: five views*, 167–200. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Kugler, Yizchak.** 2008. The Lord's supper in the breaking of bread. *Teaching from Zion* 24, (August): 18–20.
- Levering, Matthew.** 2005. *Sacrifice and community: Jewish offering and Christian eucharist*. Malden: Wiley-Blackwell.
- McGowan, Andrew.** 1999. *Ascetic eucharists: Food and drink in early Christian ritual meals*. Oxford; New York: Clarendon Press.
- Merritt, Jonathan.** 2015. Defining 'Evangelical'. *The Atlantic*, 7. 12. <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2015/12/evangelical-christian/418236/> (accessed 8. 11. 2020).
- Olson, Roger E.** 2008a. A Baptist response. In: Gordon T. Smith, ed. *The Lord's supper: Five views*, 208–210. Downers Grove: InterVarsity Press.
- . 2008b. The Baptist view. In: Gordon T. Smith, ed. *The Lord's supper: Five views*, 125–154. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Olson, Roger E., ed.** 2005. *The SCM Press A-Z of Evangelical theology*. London: SCM Press.
- Perry, John M.** 1994. *Exploring the evolution of the Lord's supper in the New Testament*. Kansas City: Sheed & Ward.
- Pitre, Brant.** 2011. *Jesus and the Jewish roots of the eucharist: unlocking the secrets of the last supper*. New York: Image.
- Raczyński-Rożek, Maciej.** 2018. Viri probati and presiding over the eucharist according to Edward Schillebeeckx. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:105–119.
- Ratzinger, Joseph.** 1988. *Eschatology: Death and eternal life*. Translated by Michael Waldstein. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- . 2006. *Zajedništvo u Crkvi*. Translated by Ivan Ivanda. Split: Verbum.
- . 2007. Eucharist, communion, and solidarity – Lecture given at the eucharistic congress of the Archdiocese of Benevento, Italy (June 2, 2002). In: John F. Thornton and Susan B. Varenne, eds. *The essential Pope Benedict XVI: His central writings and speeches*, 69–84. San Francisco: Harper San Francisco.
- . 2011. *Dogma i navještaj*. Translated by Ivan Ivanda. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Thomas Aquinas.** *The Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Cooperatorum Veritatis Societas. http://www.documenta-catholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf (accessed 4. 7. 2020).
- Turnbloom, David Farina.** 2017. *Speaking with Aquinas: A conversation about grace, virtue, and the eucharist*. Collegeville: Liturgical Press.
- World Council of Churches.** 2020. Evangelical Churches. World Council of Churches. <https://www.oikoumene.org/church-families/evangelical-Churches> (accessed 11. 9. 2020)
- Yuval, Israel Jacob.** 2008. *Two nations in your womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Translated by Barbara Harshav and Jonathan Chipman. Berkeley: University of California Press.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 833—850

Besedilo prejeto/Received:09/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 373:272(091)(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/04/Cencic

© 2020 Cencič, CC BY 4.0

Majda Cencič

Pregled zasebnih katoliških šol in pogled nanje na slovenskem ozemlju v preteklosti in danes

A Review of and a View at Catholic Private Schools in the Territory of the Present-Day Slovenia in the Past and Today

Povzetek: Katoliške šole so na Slovenskem prevladovale v srednjem veku. Pod Avstro-Ogrsko so postale zasebne in so delovale vzporedno z državnimi ljudskimi šolami. Duhovniki in cerkveni redovi, ki so ustanavljali zasebne šole, so se v Avstro-Ogrski prvi zavedali potreb po šolah za posebne skupine otrok, za gluhe na primer, pa tudi potreb po vzgoji in izobraževanju deklet. Pod Kraljevino Jugoslavijo je stanje ostalo podobno kakor pod Avstro-Ogrsko, po drugi svetovni vojni pa so zasebne šole ukinili in dopustili le dve verski šoli za prihodnje duhovnike, ki pa njihova spričevala niso imela javne veljave. Osamosvojitve Slovenije je pomenila možnost ponovne oživitve zasebnih katoliških in alternativnih šol. Pogled v mnenja osnovnošolskih učiteljev na podlagi vprašalnika, ki ga je izpolnilo 296 pretežno osnovnošolskih učiteljev, pa kaže, da dobra tretjina anketirancev podpira ustanovitev zasebnih šol (33,8 %), veliko večji delež podpira ustanovitev alternativnih zasebnih šol (50,3 %), veliko manj pa zasebne katoliške šole (le 14,5 % anketirancev).

Ključne besede: zasebne šole, katoliške šole, alternativne šole, posebne šole, pedagoška zgodovina

Abstract: In the present-day Slovenian territory the Catholic Church was the prevailing organiser of education in the Middle Ages. Under Austro-Hungarian rule Catholic schools became private and they functioned in parallel with the state public schools. The priests and religious orders that established private schools in Austro-Hungary were the first to also be aware of the need to establish schools for special groups of children, such as the deaf, and also of the need for education of girls. At the time of the Kingdom of Yugoslavia the situation remained more or less the same as under Austro-Hungary. After WWII, however, private schools were abolished. Only two religious schools were allowed, namely those for the education of priests-to-be, whose certificates, however, were not publicly ackno-

wledged. The independence of Slovenia also meant an opportunity for the reopening of private Catholic and alternative schools. Insight into the views of teachers based on a questionnaire filled in by 296 teachers, mainly those working in basic schools, indicates that a good third of the surveyees (33.8 %) support founding of private schools, a much larger proportion (50.3 %) support the founding of alternative private schools, while with just 14.5 % the share of the surveyees who support the founding of Catholic private schools is much smaller.

Key words: private schools, Catholic schools, alternative schools, special-needs schools, history of education

1. Uvod

Na temo zasebnega šolstva obstaja veliko strokovnih razprav (Protner 2010; Rifel in Globokar 2016; Šimenc in Krek 1996; Šimenc in Tašner 2011). Še več pa je protargumentov v dnevnem tisku, ki se dotikajo predvsem financiranja zasebnega šolstva, a ga, odkar smo samostojna država in država Evropske unije ter deklarativno demokratična država, ne morejo več prepovedati.

V naši zgodovini, ko smo imeli možnost izražanja in udejanjanja različnih pogledov, so bile na voljo tudi različne vrste šol, zgovoren pa je stavek: »Zgodovinsko gledano je zasebno šolstvo ostanek, ki priča o nastanku javnega šolstva.« (Šimenc 1996, 11) Zanima nas, ali je to res ostanek ali lahko govorimo o nekakšni kontinuiteti, razvoju, ki ga je pri nas prekinila komunistična oblast. Če želimo demokratično ureditev, moramo zasebno šolstvo ponovno obuditi, saj nas v to silijo različni mednarodni pravni akti in rzsodbe Evropske komisije in Evropskega sodišča za človekove pravice (Kodelja 1995).

V besedilu zato obravnavamo razvoj katoliškega šolstva v povezavi s pedagoško in politično zgodovino, od katere je šolstvo odvisno. Omejimo se le na slovensko ozemlje, na našo pedagoško zgodovino in tradicijo in izpustimo financiranje, za katero si upamo trditi, da je bilo skoraj vedno težava. Ker govorimo o šolah za vse učence in ne le o šolah za nekatere, kakor je veljalo za šole v antiki, predstavljamo oris razvoja na slovenskem ozemlju od srednjega veka dalje, ko so bile katoliške šole edine, ki so se ukvarjale z vzgojno-izobraževalnim delom, do obdobja avstro-ogrske monarhije, ko so katoliške šole postale zasebne in vzporedna vrsta šol poleg vedno bolj prevladujočih in od države podprtih javnih šol. Zasebne šole na našem ozemlju je ukinila komunistična oblast takoj po koncu druge svetovne vojne. Z nastankom demokratične države Slovenije je šolska politika morala poskrbeti za demokratizacijo šolstva; sem sodijo tudi različne vrste vzporednih šol.

V besedilu se omejimo predvsem na zasebne katoliške osnovne šole, ker »katoliško šolstvo pokriva največji delež na področju zasebnega šolstva v Sloveniji« (Globokar 2011, 40). Pred drugo svetovno vojno je bilo na našem ozemlju več zasebnih katoliških šol kakor jih imamo danes (Protner 2010, 71).

Prikaz razvoja, prekinitve in ponovnega oživljanja zasebnega šolstva dopolnjuje pogled na zasebne šole predvsem z vidika učiteljev osnovnih šol. Zanimalo nas je, ali se pogled na katoliške zasebne šole razlikuje od pogleda na druge alternativne šole.

2. Pogled na razvoj zasebnega šolstva na Slovenskem

2.1 Zasebne šole v srednjem veku

Življenje in delo je v srednjem veku močno prežemalo krščanstvo. Za vzgojo in izobraževanje prihodnjih menihov in duhovnikov sta bili potrebni tudi branje in pisanje (Marrou 2015).

Katoliške cerkvene šole so bile stolne šole, višje šole na sedežu škofij (Cencič 2018) ali škofijske šole (Marrou 2015) in samostanske (Cencič 2018) ali meniške šole (Marrou 2015) za potrebe samostanov. Predvidevamo, da so bile, ko so se vzpostavile tudi podeželske župnije, najštevilčnejše župnijske šole. Pri nas so jih podpirali posamezni duhovniki, saj so bile nekakšne pripravjalnice za jezuitske šole (Cencič 2018, 62).¹ Župnijske šole so bile namenjene prihodnjim duhovnikom, odrpte pa so bile enako za druge, tudi kmečke otroke, ki niso nameravali postati duhovniki, in so pomenile začetek ljudskih šol (Marrou 2015).

Šole so bile diferencirane glede na spol, saj so imeli tudi ženski samostani svoje šole za dekleta (za plemiška dekleta in za kmečka dekleta, ki so se odločila za redovništvo) (Žlebnik 1973). Najbolj znana ženska samostana s šolo sta bila v Krki na Koroškem in v Velesovem pri Kranju (Ciperle in Vovko 1987, 12).

Poleg po našem mnenju prevladujočih katoliških šol (meniških, škofovskih in župnijskih) pa so v 12. stoletju začeli v nekaterih mestih odpirati tudi mestne šole, nekakšne poklicne šole za vodenje obrti in trgovine, ki so jih vzdrževali starši učencev (Žlebnik 1973). Učni jezik je bil na mestnih šolah namesto latinščine materinščina; na našem ozemlju je bila to predvsem nemščina, v primorskih mestih pa italijanščina (Ciperle in Vovko 1987, 13). Potekalo pa je tudi zasebno šolanje po gradovih (Cencič 2018).

Po dveh pomembnih dokumentih, Cerkvni red in Šolski red za deželno stanovsko šolo, ki ju je spisal Primož Trubar za organizacijo protestantskega šolstva na slovenskem ozemlju, je poznano protestantsko šolstvo. Da bi slovenski dečki in deklice, meščanski in kmečki otroci znali slovensko brati in pisati in na pamet povedati katekizem s kratko razlago, naj bi pri vsaki župnji ustanovili tudi šolo, v kateri bi učitelj ali cerkovnik za pošteno plačo učil otroke v slovenskem jeziku (Cencič 2018). V ta namen je delovalo kar nekaj začetnih šol na slovenskem ozemlju in stanovska šola v Ljubljani, ki je bila naša prva gimnazija (Cencič 2018) in iz katere je bil možen neposredni prehod na univerze (Ciperle in Vovko 1987).

¹ Kot primer izpostavljam duhovnika Petra Pavla Glavarja, župnika v Komendi, ki je leta 1751 dal sezidati tudi šolo (Cencič 2018, 76), čeprav obiskovanje šole v tedanjem času ni bilo obvezno.

Obdobje bi lahko povzeli z besedami: »V srednjem veku je bila cerkev praktično edina institucija, ki je skrbela za šolstvo.« (Šimenc 1996, 33) Dodali bi, da je skrbela za sistematično vzgojo in izobraževanje ter za vzgojo in izobraževanje vseh, tudi deklet (npr. samostanske dekliške šole). Šole so bile namenjene tistim mladim, ki so bili, po besedah Valentina Vodnika, kakor jih je zapisal v pesmi Dramilo, »za uk prebrisane glave«, in dodali bi tistim: ki so jim starši dovolili šolanje.

2.2 Zasebne šole in začetek državnih šol pod Avstro-Ogrsko

Z dekretom Marije Terezije leta 1770 je šolstvo postalo *„politicum“*, to je stvar države, torej je država postala odgovorna za skrb za šolstvo (Brumen 1995, 320; Žlebnik 1973, 118).² Avstrijska država je nato leta 1773 ukinila jezuitski red in jezuitske šole prevzela v svoje roke (Ciperle in Vovko 1987, 35). Glede na to dejstvo je zanimiva teza Marjane Škalič (2018, 19), da se je položaj oblastnikov zaradi različnih nasprotij na političnem, gospodarskem, socialnem in na kulturnem področju v 18. stoletju zamajal, in čeprav so imeli absolutistični vladarji za vzdrževanje in utrjevanje svoje oblasti na voljo vojsko, so potrebovali še druge, bolj prefinjene metode nadzora. Dodala je: »Vedno bolj se je uveljavljalo prepričanje, da učinkovit nadzor bolje zagotavlja prostovoljna ubogljivost ljudi kot pa prisila.« (20) To naj bi poskušali doseči tudi z obveznim šolstvom.³

Prvi avstrijski šolski zakon iz leta 1774 in drugi avstrijski šolski zakon iz leta 1805 sta uzakonila tri vrste državnih šol (trivialke, najnižje organizirane podeželske šole, ter glavne šole in normalke, bolje organizirane v mestih za mestno prebivalstvo) (Ciperle in Vovko 1987). Višek pa po mnenju raziskovalcev zgodovine šolstva (Cencič 2008; Ciperle in Vovko 1987; Šimenc 1996) pomeni tretji avstrijski zakon iz leta 1869, s katerim je bilo uveljavljeno osemletno obvezno osnovno šolanje za mladino od 6. do 14. leta in ki je določalo, da je treba ustanoviti nove šole v krajih, kjer je bilo v letnem povprečju več kakor 40 otrok, več kakor štiri kilometre oddaljenih od najbližje že obstoječe šole (Cencič 2004, 34).

»Šole so pri nas slabo uspevale, saj jih je obiskovala le petina ali celo le šestina otrok. Med vzroki tega stanja moramo poleg ljudske revščine, premajhne izobrazbe in preslabe plače učiteljev omeniti zlasti odpor naših ljudi proti šoli.« (Brumen 1995, 321) Odpor do šole pa je verjetno obstajal ne samo zato, ker so revni kmetje potrebovali delovne roke otrok, če jih niso poslali služiti, ker niso imeli dovolj zemlje za preživetje, ampak morda tudi zato, ker so mislili, da se bodo v šoli »pokvarili«, morda pa tudi zaradi večinoma nemškega jezika, ki ga otroci niso razumeli. Verjetno so tudi zato začeli nekateri duhovniki organizirati občasno poučevanje branja in pisanja slovenskega prebivalstva, predvsem otrok, pa tudi odraslih. To so bile tako imenovane nedeljske ali župnijske šole. Lahko bi jim rekli

² Intervencija države na področju šolstva naj bi se začela že leta 1765, ko so na pobudo države uvedli predilsko šolo, s katero se je vsaj deloma začela šolska obveznost (Šimenc 1996, 33).

³ In dalje (Škalič 2018, 20–21): »Nekateri zgodovinski viri torej nakazujejo, da sistem obveznega šolanja ni bil vzpostavljen za dobro ljudstva, ampak prvenstveno v korist namenom vladajočih. Možnost brezplačnega osnovnega izobraževanja, nesporno pomembno in vredno dobro, je ljudstvo prejelo kot stranski učinek.«

tudi neuradne zasebne katoliške šole, v katerih so poučevali v glavnem ob nedeljah in praznikih, ko so imeli ljudje največ časa, in v začetku tudi v slovenskem jeziku. Nedeljske šole so bile »nadomestilo za redne šole in zaradi premalo časa, ki jim je bil na razpolago, so imele največkrat samo slovenski značaj«, zato bi jim bolj ustrezalo poimenovanje »slovenske začetne šole« (322).⁴

Poleg uradnih zasebnih šol so torej posamezni duhovniki v tem obdobju začetka državnih obveznih osnovnih šol v nemškem jeziku organizirali tudi neformalne zasebne in občasne župnijske ‚šole‘ za kmečke otroke v slovenskem jeziku, ki je bil njihov materni jezik in ki so ga razumeli, z namenom, da bi dobili osnove branja, pisanja in tudi nemškega jezika; tako bi potem lahko nadaljevali šolanje na državnih, nemških šolah. Pri organizaciji nedeljskih šol lahko trdimo, da so posamezne duhovnike pri njihovem delu vodili zgolj filantropični vzgibi.

Izpostavljam tudi duhovnika Valentina Staniča,⁵ ki je v Gorici že leta 1840 ustanovil prvo zasebno gluhonemnico; skoraj 60 let je ostala edini zavod za ‚razvojno prizadete otroke‘ (Pavčič 1970, 642). Gluhtonemnica je delovala najprej kot zasebni cerkveni zavod za slovenske in italijanske gluhe otroke, leta 1864 pa je postala deželni zavod za gluhe otroke z Goriške, iz Trsta in iz Istre (642).⁶

Nekatere katoliške šole, ki so v srednjem veku prevladovale, so zaprli, druge podržavili, tretje pa so postale zasebne ustanove, saj je znameniti avstrijski zakon iz leta 1869 navajal, da so zasebne vse tiste šole, ki niso javne (Šimenc 1996, 33). Država je takrat določila, kdo lahko ustanovi zasebne šole oziroma privatne zavode (Sagadin 1970, 87) in pod katerimi pogoji. »Zasebne šole so lahko ustanovljale verske skupnosti, cerkveni redovi in zasebniki. Dobiti so morali le potrebno dovoljenje od ministrstva za bogočastje in nauk in pravico javnosti za izdajo spričeval. Zasebni zavodi so bili pod državnim nadzorstvom.« (Ostanek 1969, 9) Janez Sagadin (1970, 95) je navedel, da v obdobju od leta 1871 do leta 1913 na slovenskem ozemlju ni bilo veliko privatnih splošnih ljudskih šol, razen v Trstu z okolico in proti koncu avstrijskega obdobja v Istri, da pa so bile po stopnji razvitosti privatne splošne ljudske šole pred javnimi, izjemi sta bili Trst z okolico in Istra.

⁴ Tudi Slomšek je, ko je bil star 11 let, začel obiskovati takšno šolo pri novem kaplanu Jakobu Prašnikarju, ki je šolo uredil v svojem stanovanju in trikrat do štirikrat na teden zbiral in učil učence. Slomšek je njegovo šolo obiskoval tri leta. Kot dijak je pozneje hodil na počitnice k Prašnikarju, bil navzoč pri njegovem delu in včasih tudi učil namesto njega. Kot kaplan pa je ustanovil nedeljsko šolo na Bizeljskem, čeprav je bila tam tudi redna šola. Učil je prav tako v nedeljski šoli pri Novi cerkvi, kjer je bil dekan Jakomin, ki ga je imel Slomšek za začetnika nedeljskih šol (Brumen 1995, 323). Lahko bi povzeli, da je v tem obdobju za slovensko šolstvo največ naredil blaženi Anton Martin Slomšek, ki je napisal za našo šolsko zgodovino znamenito delo *Blaže in Nežica v nedeljskej šoli*. Slomšek je menil, da so učitelji delali največjo napako, ker niso razumeli, »da se slovenski vinograd po nemško ne obdeluje prav, ker se Slovenci ponemčiti ne morejo, in da se ljudstvo tako izobrazilo ne bo, ne dobilo pravega, Bogu in ljudem prijetnega obraza« (Brumen 1995, 321).

⁵ Tudi duhovnik Valentin Stanič (1774–1847) je bil vsestranski, saj je pisal pesmi, delal kot tiskar, bil je znan plezalec, prvi je izmeril vrhove nekaterih gora (npr. Grossglocknerja, pa tudi Triglava) ipd. (Pavlič 2000).

⁶ Marjan Pavčič (1970, 642) je tudi zapisal, da je ostal zavod 14 let zasebni zavod in izključno v cerkvenih rokah, »dobrodelni prispevki pa so usihali in je pretilo, da bo treba še ta edini zavod za razvojno prizadete otroke na vsem Slovenskem zapreti«. Leta 1864 je kljub temu postal deželni zavod. Zapisano kaže, da so se tudi takrat zasebne katoliške ustanove soočale s pomanjkanjem finančnih sredstev.

Če povzamemo nekaj obdelanih statističnih podatkov, sta bili leta 1910, pred prvo svetovno vojno, »od 29 srednjih šol (govorimo o gimnazijah, realnih gimnazije in realkah) dve zasebni: knezoškofovska gimnazija v Šentvidu nad Ljubljano in benediktinska gimnazija v Šentpavlu« (Šimenc 1996, 37). Bilo pa je kar pet zasebnih ženskih učiteljišč. Uršulinke so imele učiteljišča v Ljubljani, Škofji Loki, Gorici in v Celovcu, šolske sestre pa v Mariboru. Šimenc (37) je dodal, da so bile zasebne šole večinoma vezane na rimskokatoliško Cerkev, po naši presoji najbrž zato, ker so imele že zelo razvit in razvejan šolski sistem, ki je zelo konkuriral še razvijajočemu se državnemu. Poleg učiteljišč za dekleta bi izpostavili tudi gospodinjske šole za dekleta (Repnje, Tomaj), poboljševalnice na Rakovniku (1902–1925) in na Selu v Mostah (1936–1945), poklicno šolo na Rakovniku za krojače, čevljarje in mizarje (1924–1935) in obrtno šolo na Selu (1936–1945). (38)

Kakor vidimo, je postal šolski sistem pod Avstro-Ogrsko bolj raznolik, razdeljen na različne vrste šol, na javne in zasebne, obstajalo pa je tudi šolanje po domovih. Katoliške šole so z znamenitim avstrijskim zakonom iz leta 1869 postale zasebne. Še vedno je bilo veliko zasebnih ljudskih šol, čeprav je število začelo upadati v primerjavi z javnimi ljudskimi šolami (Sagadin 1970, 87), ki so najbrž ostale zato, ker so bile bližje ljudem zaradi jezika, saj je šolanje v začetku potekalo v maternem jeziku,⁷ pa tudi zaradi zaupanja ljudi v katoliške šole. Kakor je zapisala Miroslava Cencič (2018, 86) za to obdobje: »Največ pozitivnih sprememb se je doseglo na šolskem področju v sodelovanju s Cerkvijo oz. posameznimi duhovniki.«

Povzemamo, da je Cerkev veliko skrb namenjala tudi dekletom, in to z odpiranjem zasebnih učiteljišč, še bolj pa, po našem mnenju, z gospodinjskimi šolami, ki so bile prilagojene potrebam razvoja in napredka našega pretežno kmečkega prebivalstva, z uporabo maternega jezika in s poudarkom na razvoju kulture in omike ter gospodarstva našega prebivalstva. Zato se lahko strinjamo tudi s tedanjimi zapisi, da mora biti vzgoja enaka glede volje, značaja ali ‚v nravnem obziru‘, glede ‚znanosti‘ ali izobraževanja pa se mora »ravnati po potrebah raznih stanov« (Derganec 1882, 34), ker so potrebe po znanju na primer kmetov drugačne od potreb obrtnikov. Derganec (34) je poleg tega zapisal, da se razlikujejo tudi potrebe deklet od potreb fantov.

Zasebni katoliški zavodi so prvi poskrbeli še za otroke s posebnimi potrebami, ki so jih v tedanjem času imenovali. gluhonemi, nravstveno pokvarjeni in zanemarjeni, čutno okvarjeni, duševno prizadeti otroci, kreteni ipd. (Pavčič 1970). Omenili smo že, da je bila za gluhoneme otroke na pobudo duhovnika Valentina Staniča v Gorici leta 1840 odprta prva gluhonemnica na Slovenskem. Za gluhoneme deklice so gluhonemnico oziroma posebni oddelek odprle »uboge sestre de Notre dame« v Šmihelu pri Novem mestu leta 1866, v okviru njihove interne osnovne šole (Pavčič 1970, 642). Salezijanci pa so leta 1906 na Rakovniku odprli vzgajališče za »nravstveno pokvarjene in zanemarjene dečke« (643).

⁷ Že duhovnik, pesnik, učitelj, pisatelj in časnikar Valentin Vodnik (1758–1819) je zapisal: »Materna beseda je otroku narbol znana; prva stopna tedaj je, ga v domačem jeziku vučiti pisat in brat.« (Pavlič 2000, 59)

Povzemamo, da so bile prve posebne šole v Avstro-Ogrski zasebne in katoliške in da so jih najprej odprli posamezni duhovniki ali cerkveni redovi za pretežno kmečke otroke, ki bi drugače ostali brez izobrazbe, saj se jim ljudskošolski učitelji zaradi prenapolnjenih razredov niso utegnili posvečati.⁸ V tem obdobju se je začela segregacija vzgoje in izobraževanja, to pa se je kazalo v ustanavljanju posebnih šol, ki so bile v tedanjem času velika pridobitev za ‚prizadete‘ otroke.

Kakor lahko razberemo iz predstavitve šolstva pod Avstro-Ogrsko, so bile zasebne katoliške šole namenjene ne le duhovnikom, ampak tudi našemu pretežno kmečkemu prebivalstvu in do tedaj prezrtim in zapostavljenim otrokom, ki so se razlikovali od povprečnih in sprejemljivih. Zunanjo diferenciacijo šol na javne in zasebne, na splošne in posebne šole lahko ocenimo za tedanji čas le pozitivno. Ocenjujemo tudi, da je šolstvo pod Avstro-Ogrsko pozitivno vplivalo na razvoj slovenskega šolstva, saj se je sistematično začelo razvijati splošno izobraževanje, posebno izobraževanje za otroke s posebnimi potrebami, za katero so prve poskrbele zasebne katoliške ustanove, ki so se trudile tudi za vzgojno-izobraževalno delo za kmečka slovenska dekleta z odpiranjem gospodinjskih šol.

Razvoj, ki ga je začrtala in izvajala oblast pod avstro-ogrsko monarhijo, je na slovenskem ozemlju prekinila prva svetovna vojna.

2.3 Prva svetovna vojna, obdobje po njej in Kraljevina Jugoslavija

Posledice prve svetovne vojne za šolstvo so bile vidne povsod, ne glede na to, ali je tam potekala ofenziva, kakor na primer na Goriškem in Tolminsko-Kobariškem, ali so bili kraji oddaljeni ali ne od frontne črte. Prebivalci v krajih, kjer je potekala bitka, so se morali izseliti, bodisi v druge slovenske kraje (npr. v Ljubljano in okolico, na Dolenjsko) ali v tujino.⁹

Konec prve svetovne vojne je pomenil razpad avstro-ogrške monarhije. Naše ozemlje je bilo razdeljeno. Pretežni del slovenskega ozemlja je pripadel novonastali Državi Slovencev, Hrvatov in Srbov,¹⁰ ki se je kmalu zatem združila s kraljevina Srbijo in Črno Goro v Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev, ta pa se je leta 1929 preimenovala v Kraljevino Jugoslavijo (Ciperle in Vovko 1987, 69).¹¹

Stane Okoliš (2009, 92) je zapisal, da katoliška verska vzgoja v slovenskih šolah ni bila ogrožena in da so se iz prejšnjega obdobja ohranili v šolah organiziranost,

⁸ Individualnega pouka na domovih so bili deležni le otroci premožnih staršev, ki so si lahko privoščili domačega učitelja ali učiteljico.

⁹ Gabršček (1934, 511) poroča, da se je tako preselila tudi goriška gluhonemnica s slovenskim in italijanskim oddelkom »v zavod Notre Dame v Kandiji pri Novem mestu, deloma pa na Grm v kmetijsko šolo«.

¹⁰ Z ustanovitvijo prve slovenske univerze v Ljubljani, februarja 1919, ki jo je ustanovila vlada Kraljevine SHS, naj bi stekla slovenizacija šolstva v Kraljevini SHS (Okoliš 2009), ki se je začela že pod Avstro-Ogrsko, čeprav jim takrat ni uspelo odpreti slovenske univerze na slovenskih tleh, ne v Ljubljani in ne v Trstu.

¹¹ Drugačnega razvoja so bili deležni primorski Slovenci pod Italijo, saj jim je bilo strogo prepovedano obiskovanje šol v Jugoslaviji (Cencič 2004, 110). Italijanska šolska reforma, znamenita Gentilejeva reforma iz leta 1923, pa je prepovedala slovenski učni jezik in ga nadomestila z italijanskim učnim jezikom ter ukinila tudi vse slovenske zasebne šole. Posledice fašizma za duhovnike in za njihovo pastoralno in tudi pedagoško delo so nazorno prikazane v znanem romanu Kaplan Martin Čedermac, ki ga je France Bevč izdal leta 1938 v Ljubljani pod psevdonimom Pavle Sedmak.

delovanje šol, učne navade in predvsem odnos do šole. Spremembe je prinesel v Kraljevino Jugoslavijo šolski zakon leta 1929, ki je osnovno šolo označil za ‚narodno šolo‘ (Ciperle in Vovko 1987, 71) in uvedel splošno in obvezno osemletno osnovno šolo ter jo razdelil na enotno štiriletno ‚osnovno‘ in štiriletno ‚višjo narodno šolo‘. Šolski zakon je vpeljal tudi koedukacijo – skupni pouk dečkov in deklic, čeprav z omejitvami, češ da se mora pouk ločiti po spolu tam, kjer je to omogočeno (71).

»Razmere za delovanje zasebnih šol so se v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev začele slabšati.« (Šimenc 1996, 39) Kraljevina Jugoslavija je z zakonom iz leta 1929 prepovedala ustanavljati nove zasebne šole in zasebne šole so bile »pregnane v prehodne določbe« (Šimenc in Krek 1996, 5), ki so določale, da že obstoječe zasebne šole lahko delujejo dalje, če se uskladijo z novimi predpisi (Šimenc 1996, 39). Med zasebnimi šolami, ki so ostale, je bila tudi Škofijska gimnazija v Šentvidu (v št. Vidu) (Ciperle in Vovko 1987, 73), ki je ostala klasična in zasebna (Okoliš 2009, 96). Zanimiva je ugotovitev (Protner 2010), da je bilo v tem času na Slovenskem več zasebnih katoliških ženskih učiteljišč kakor državnih učiteljišč, pa tudi veliko meščanskih dekliških šol, ki so jih vodile bodisi uršulinke ali šolske sestre. Pri tem Protner (71) postavlja nekaj domnev, zakaj je bilo več zasebnih katoliških dekliških kakor fantovskih šol, na primer: pomanjkanje izobrazbenih možnosti za dekleta in pomoč dekletom iz socialno šibkejših družin.

Dejstva kažejo zastoj v razvoju mreže zasebnih katoliških šol. Ena od razlag za to dejstvo je bojazen, da zasebne katoliške šole ne bi preveč izstopale v primerjavi z drugimi javnimi (narodnimi) šolami. Navzoča je bila morda tudi težnja po nadzoru in uniformiranosti v večnacionalni državi – in podobni razlogi.

2.4 Druga svetovna vojna in obdobje po njej v Socialistični federativni republiki Jugoslaviji (SFRJ)

Med drugo svetovno vojno lahko govorimo o različnosti ideologij in šol. Poleg uradnih javnih narodnih in zasebnih osnovnih šol, ki so dopolnile le učne načrte in učni jezik glede na sočasno oblast, so najbolj opazne spremembe nastale na Primorskem po kapitulaciji Italije. Uradno je italijanski šolski sistem ostal nespremenjen, toda ker so nekateri italijanski učitelji zapustili šole in se preselili v notranjost Italije, od koder so bili premeščeni, so šole ostale brez učiteljev. Zato so nekateri razgledani Slovenci, med katerimi bi lahko izpostavili tudi duhovnike, društva in politične organizacije, ponovno začeli oživljati slovensko besedo. Nekateri duhovniki so se, na primer, povsem samoiniciativno domenili s starši, da prenesejo verski pouk iz cerkvenih prostorov v šolska poslopja (Cencič 2004). Takšnih šol je bilo kar nekaj, saj so ljudje zaupali duhovnikom, ki so ob pomoči nekdanjih učiteljev in dijakov začeli organizirati pouk in poučevali vse učne predmete.¹²

Začele so se tudi partizanske in druge vrste vzporednih šol. Partizanske šole so postale »neposredno povezane z uveljavljanjem nove revolucionarne oblasti« (Okoliš 2009, 105) in tudi: »Idejni boj za komunizem in proti njemu je pred koncem

¹² Na primer zapis iz dnevnika župnika Alojzija Novaka, ki se je v Črničah leta 1943 pripravljaj odpreti slovensko šolo (Cencič 2004, 130).

vojne potekal tudi v šolskih klopeh.« (197)

Sklenemo lahko, da so tudi med drugo svetovno vojno ostale državne ljudske in zasebne katoliške šole s spremembami učnega jezika in deloma s predmetnikom takšne, kakor so bile pred vojno. Vzniknile pa so različne privatne iniciative, zaradi katerih so ponovno začeli organizirati in izvajati slovensko osnovno šolstvo, tako na Primorskem kakor po drugih slovenskih krajih. Vzporednost različnih šolskih iniciativ in ideoloških usmeritev (predvsem pa agresivnost nekaterih) je vplivala na poznejšo prevlado le ene šolske in politične usmeritve.

Politična ureditev se je po drugi svetovni vojni zelo spremenila in preobratu v politični ureditvi je sledil preobrat v šolstvu. »Z zmago revolucije se je ideologija boja za komunizem v šoli nadaljevala po vojni. Z ideologijo se je poslej napajal ves šolski sistem.« (197)

Leta 1945 je izšel odlok o organizaciji osnovnih in srednjih šol. Zasebne šole, ki so jih upravljali na našem ozemlju različni katoliški moški in ženski redovi ali – v Šentvidu gimnazijo – ljubljanska nadškofija, so bile prepovedane in podržavljene (Ostanek 1969; Šimenc 1996; Vovko 1998). Začela se je »ideološka indoktrinacija šolstva« (Okoliš 2009, 108). Verski pouk je postal najprej »prostovoljni izbirni predmet« (Vovko 1998, 196), leta 1952 pa je bil ukinjen oziroma je izpadel iz predmetnika tudi kot neobvezni šolski predmet in se je preselil v župnišča¹³ zaradi »ločitve cerkve od države« (Žnidar 1969, 46). »Učitelji so morali še dolgo vsako leto preverjati, kateri učenci hodijo k župnijskemu verouku.« (Okoliš 2009, 112)¹⁴ Odnos komunistične oblasti do vernih učiteljskihnikov in učiteljev nam nazorno prikazujejo zapisi pričevalcev (Piškurić 2018).

Leta 1958 je bila uzakonjena enotna osemletna osnovna šola kot edina oblika obveznega osnovnega šolstva, ki se je začela s sedmim letom starosti. S tem naj bi bila ukinjena socialna diferenciacija, saj je bila enotna, splošnoizobraževalna osemletna osnovna šola v skladu z ideološkimi izhodišči vladajoče komunistične partije, ki je težila k popolni odpravi razlik v šolanju med pripadniki različnih socialnih in razrednih struktur ter med bolj ali manj sposobnimi učenci (Gabrič 2006, 57), pa tudi k enotnemu šolskemu sistemu v celotni Jugoslaviji (60).

Navzven se je kazala tolerantnost, saj je komunistična oblast dopustila »posebne šole za izobraževanje duhovniških in redovniških kandidatov, ob hkratnem pritiskanju nanje, da bi opustili tovrstno šolanje; nekako po načelu postopnega zmanjševanja doze in odvajanja od opija vere« (Vovko 1998, 196). Dovoljenje za delovanje sta v Sloveniji dobili dve srednji verski šoli, a predvsem za prihodnje duhovnike, in še to ne hitro in preprosto. Če je kdo končal srednjo versko šolo, a se ni odločil za poklic duhovnika, je moral na primer za vpis na Univerzo v Ljubljani opravljati sprejemne izpite (Albreht idr. 2002, 100).

Najprej je začela delovati verska šola v Vipavi kot malo semenišče (Globokar

¹³ Leta 1950 so tudi Teološko fakulteto izločili iz Univerze (Petkovšek 2019, 482).

¹⁴ »Učitelj je moral imeti za opravljanje tega poslanstva idejno-politične kvalitete, ki so se kazale v uresničevanju marksističnega pogleda na svet. Pedagoški poklic je zahteval idejno opredeljene ljudi, in kdor ni bil idejno opredeljen, ni sodil v šolo.« (Okoliš 2009, 113)

2011, 39). Prvi vpis je bil možen šele leta 1952, s tem da so morali dijaki ob koncu vsakega leta opravljati razredne izpite na državni gimnaziji (42), saj spričevala takšnih šol niso bila javne listine, izobrazba pa ni imela javne veljave (Krek 1995). Kakor se spominjajo dijaki (Albreht idr. 2002, 94), je komunizem budno bdel nad življenjem Cerkve in dijake verskih šol hotel narediti za državljane tretjega razreda.

Pravo delovanje ‚verske šole‘ v Vipavi se je začelo leta 1957 (Globokar 2011, 42). O delovanju in razvoju šole lahko preberemo v zborniku (Albreht idr. 2002), v katerem so predstavljeni tudi konflikti »s komunistično oblastjo, saj je postal ogrožen njen dotedanji monopol nad slovensko družbo« (Pacek 2019, 153) na področju vzgoje in izobraževanja.

Salezijanci so šele leta 1967 dobili dovoljenje, da v Želimljem začne delovati srednja verska šola za vzgojo in izobraževanje duhovniških kandidatov. Učitelji so bili v glavnem salezijanci. Tudi dijaki te srednje šole so morali ob koncu leta opravljati izpite na javnih gimnazijah, podobno kakor smo navedli za šolo v Vipavi (Globokar 2011, 40).

Ob navedbi teh dveh verskih šol brez javne veljave pa je zanimiva opomba, da bi bilo koristno raziskati, kakšen status so imele ‚partijske šole‘,¹⁵ saj je zelo verjetno, da so nekatere fakultete priznavale njihova spričevala (Šimenc 1996, 39).

Povzemamo, da je bilo šolstvo izrazito predpisano in nadzorovano, enako tudi vse življenje v SFRJ. Navzven je dajalo vtis tolerantnosti do katoliških zasebnih verskih šol za prihodnje duhovnike, navznoter pa so veljala dvojna merila, če je resnična domneva, da so iz »partijskih šol« dobili veljavno fakultetno izobrazbo. Če pa so iz dijaki verske srednje šole želeli nadaljevati študij na Univerzi v Ljubljani, so morali, kakor smo že zapisali, opravljati sprejemne izpite (Albreht idr. 2002, 100).

Poudarjamo, da je čas po drugi svetovni vojni prinesel v šolstvo toliko in tako globoke spremembe kakor nobeno drugo obdobje v slovenski šolski zgodovini, in če je šolstvo v času Marije Terezije postalo ‚*politicum*‘, je postalo po drugi svetovni vojni pri nas ‚*ideologicum*‘ (Vovko 1998, 195).

Glede na nadzorovanje in enoumje, ki je vladalo, ne presenečata veliko navdušenje in enotnost za samostojno državo Slovenijo.

2.5 Samostojna država Slovenija in zasebne šole

Ustanovitev države Slovenije leta 1991 in deklarativno drugačna oziroma demokratična politična ureditev, ki je bila težnja vseh vzhodnih evropskih komunističnih držav, je zahtevala tudi spremembo šolstva. Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji (Krek 1995) je nakazala nov koncept razvoja vzgoje in izobraževanja v Sloveniji in ponovno odprla možnost za zasebne šole in vrtce, »ki po pol stoletja prekinjenega življenja postaja[jo] vedno bolj pomemben sestavni del slovenskega sistema« (Okoliš 2009, 133). V beli knjigi (Krek 1995, 238) so zapisali: »Zasebne šole so vse šole, katerih ustanovitelj ni država ali občina. Zasebne šole dopolnjujejo in

¹⁵ V tej opombi Šimenc (1996) ne opredeljuje, kaj razume s pojmom »partijske šole«, ampak le navaja, da bi jih bilo koristno raziskati.

bogatijo mrežo javnega šolstva. V mejah zakona so zasebne šole svobodne pri izbiri svetovnega in religioznega nazora, metod poučevanja in vzgajanja otrok, pri organizaciji pouka in izbiri učnih pripomočkov.« S tem so se začele odpirati zasebne šole, ne le katoliške,¹⁶ ki izvajajo program, povsem skladen in primerljiv s programom javnih šol, in izhajajo le iz svetovnonazorske opredelitve, ki se usmerja na celostno vzgojo (Rifel 2016, 28), ampak tudi alternativne zasebne šole, ki so začele delovati po posebnih pedagoških načelih (montessori in waldorfska šola) (28).¹⁷

Leta 1991 so preoblikovali verski srednji šoli v katoliški gimnaziji: v Gimnazijo Želumlje in v Škofijsko gimnazijo Vipava. Šoli sta pridobili koncesijo in se odprli za vse fante in dekleta (Globokar 2011, 39). Spričevala šol v Vipavi in v Želumljem in tudi diplome Teološke fakultete v Ljubljani so postale javne listine (Šimenc 1996, 39). Pozneje so se odprli nekateri katoliški vrtci, leta 1993 pa je začela ponovno delovati Škofijska klasična gimnazija v Zavodu sv. Stanislava v Ljubljani.

Izpostavljam o navedbo iz bele knjige (leta 2011), da pri nas ni »prihajalo do hitrega odpiranja in zapiranja zasebnih šol« (Krek in Metljak 2011, 422). Tudi Globokar (2016, 7) je zapisal, da je Slovenija po deležu zasebnega šolstva povsem na repu držav v Evropski uniji in da je zasebnih osnovnih šol v Sloveniji samo za vzorec. Edvard Protner (2010, 71) pa je navedel dejstvo, da je bilo pred drugo svetovno vojno na našem ozemlju več zasebnih šol kakor danes. Kljub ne prav velikemu številu katoliških zasebnih šol lahko povzamemo, da so se v Sloveniji razvili štirje večji centri, ki so se oblikovali okrog katoliških gimnazij: (1) Zavod sv. Frančiška Saleškega v Želumljem, ki ga je ustanovil Salezijanski inšpektorat sv. Cirila in Metoda v Ljubljani, (2) Škofijska gimnazija Vipava, (3) Zavod sv. Stanislava za vzgojo, izobraževanje in kulturne dejavnosti, ustanovljen leta 1992, in (4) Zavod Antona Martina Slomška v Mariboru (Globokar 2011).

Zasebnim katoliškim šolam je pot uradno odprta, vendar je precej ovinkasta in pod vplivom dnevne politike ter marsikomu, ki se mu toži po komunistični politični ureditvi, ko je bilo vse predpisano in nadzorovano, ne le na poti, ampak predvsem napoti, če si sposodimo naslov članka (Rifel 2016, 24). Lahko bi dodali še mnenje, da zasebnim šolam nasprotujejo tudi tisti, ki zase trdijo, da so liberalni in imajo svobodo za najvišjo vrednoto, zasebne šole pa so po njihovem mnenju preveč omejujoče za posameznike. Poleg tega je pri nekaterih nasprotnikih, ki so še vedno zelo glasni, »zaznati strah pred marketizacijo in neoliberalnim pristopom na področju zasebnega osnovnega šolstva« (Globokar 2016, 8).¹⁸

¹⁶ »Vsaj delno je še vedno obstajal spomin na delovanje katoliških vzgojno-izobraževalnih ustanov pred drugo svetovno vojno in pojavila se je želja po nadaljevanju te dejavnosti znotraj katoliških ustanov.« (Globokar 2011, 39)

¹⁷ Ustanovitev waldorfske šole (leta 1992) je pomenila prvo zasebno alternativno šolo, saj v slovenski šolski zgodovini prej nismo imeli nobene alternativne šole (Protner 2010, 71).

¹⁸ Roman Globokar (2016) tudi meni, da pri nas ni jasne meje med javnimi in zasebnimi šolami. »Delitev na javne in zasebne se izvaja glede na ustanovitelja, glede na upravljanje šole, glede na vire financiranja, glede na to, kdo nadzira šole. V praksi obstaja preplet med javnim in zasebnim, saj imajo v glavnem tudi zasebne šole javni značaj in se sofinancirajo iz javnih sredstev, prav tako pa tudi javne šole pogosto iščejo zasebna finančna sredstva. V Sloveniji je zasebna šola tista, katere ustanovitelj ni država oz. lokalna skupnost. Za sofinanciranje iz javnih sredstev mora izvajati javno veljavni program in je podvržena

Glede na ponovno obujeno tradicijo zasebnih katoliških šol nas je zanimalo, kakšen odnos imajo učitelji osnovnih šol do zasebnih šol in ali osebno podpirajo ustanovitev zasebnih šol.

3. Pogled osnovnošolskih učiteljev na zasebne šole v Sloveniji

Besedilo dopolnjujemo s pogledom pretežno osnovnošolskih učiteljev na zasebne šole,¹⁹ saj nas je zanimalo njihovo mnenje o zasebnih šolah glede na dolgo zgodovino zasebnih katoliških šol, ki pa, kakor domnevamo, marsikateremu učitelju ni poznana.

3.1 Predpostavki

Izhajali smo iz dveh predpostavk: da osnovnošolski učitelji podpirajo ustanovitev zasebnih šol in da ni razlik v podpori ustanovitvi zasebnih katoliških in zasebnih alternativnih šol.

3.2 Vzorec

Vzorec v obsegu 296 osnovnošolskih učiteljev je bil skupinski. Vključili smo osnovne šole v Republiki Sloveniji, ki smo jih izbrali na podlagi sistematičnega vzorčenja. Z abecednega seznama osnovnih šol v Sloveniji smo izbrali vsako deseto šolo. Tako vzorec obsega 36 osnovnih šol. Če na vnaprej izbrani šoli niso želeli sodelovati, smo izbrali prejšnjo ali naslednjo šolo z abecednega seznama šol. Takšnih primerov je bilo 14 (38,9 %). V raziskavi so sodelovale pretežno ženske (91,3 %), manj kakor desetina (8,4 %) anketiranih je bila moških, eden od anketirancev ni označil spola. Večina anketiranih (90,4 %) je bila zaposlena na delovnem mestu učitelja, le nekaj anketirancev je bilo zaposlenih na delovnih mestih vzgojitelja ali svetovalnega delavca v osnovni šoli. Pod ,drugo' so bila navedena še naslednja delovna mesta: po dvakrat učitelj dodatne strokovne pomoči, spremljevalec gibalno oviranega otroka, knjižničar in po enkrat pripravnik, ravnateljica in specialni pedagog. Kljub temu jih v besedilu imenujemo kar osnovnošolski učitelji. Skoraj polovica anketiranih (47,3 %) je imela univerzitetno izobrazbo, slaba tretjina (28,4 %) pa višjo. Dobra desetina (15,4 %) je označila visoko izobrazbo, preostale stopnje izobrazbe pa so zastopane v manjšem deležu. Kar 143 ali 50,0 % anketirancev je imelo več kakor 15 let delovne dobe. Večina šol anketirancev je bila iz vaškega okolja (50,7 %), sledile so mestne (29,4 %) in primestne šole (17,8 %), s tem da šest anketirancev ni označilo okolja osnovne šole.

Zbiranje podatkov je potekalo z uporabo pisnega vprašalnika, ki so ga šole prejele po pošti, februarja leta 2011, in je trajalo približno mesec dni (Borota in Hozjan 2011, 69).

nadzoru s strani ministrstva. Podvržene so tudi nacionalnim preverjanjem znanja, ki potekajo v javnih šolah.« (9)

¹⁹ Podatki so iz leta 2011, vendar z vidika osnovnošolskih učiteljev še niso bili objavljeni. Menimo tudi, da so še vedno aktualni, saj so stališča precej odporna na spremembe.

3.3 Vprašalnik

V okviru večjega projekta (Borota, Cotič, Hozjan in Ljubov 2011) je bil oblikovan vprašalnik, ki je bil kombinacija anketnih vprašanj zaprtega in odprtega tipa in številčne ocenjevalne lestvice. Vprašalnik je bil razdeljen na več sklopov glede na namen projekta (Borota in Hozjan 2011). Za besedilo predstavljamo samo anketna vprašanja zaprtega in odprtega tipa o podpori ustanovitve zasebnih šol.

3.4 Obdelava podatkov

Podatki so v besedilu obdelani na nivoju opisne statistike in so predstavljeni v preglednicah. Iz odgovorov na odprto vprašanje smo oblikovali nekaj pojmov. Pojme, ki so najbolj izstopali, smo prešteli in izračunali odstotke. Za boljšo predstavitev pojmov smo ponekod dodali dobresedne navedbe anketirancev.

3.5 Rezultati in razlaga

Odgovori v preglednici 1 prikazujejo, ali anketirani osebno podpirajo ustanovitev zasebnih šol, ali podpirajo ustanovitev zasebnih katoliških šol in ali podpirajo ustanovitev šol, ki delujejo po posebnih pedagoških načelih (Steiner, montessori in podobno) in ki sodijo med alternativne šole (Protner 2010, 60).

Podpora ustanavljanju	Odgovori								Skupaj	
	Da		Ne		Ne vem		Brez odgovora			
	f	f %	f	f %	f	f %	f	f %	f	f %
Zasebne šole	100	33,8	146	49,3	46	15,5	4	1,4	296	100,0
Zasebne katoliških šol	43	14,5	214	72,3	35	11,8	4	1,4	296	100,0
Alternativne šole (waldorfska, montessori ipd.)	149	50,3	89	30,1	56	18,9	2	0,7	296	100,0

Tabela 1: Število (*f*) in odstotek (*f* %) odgovorov osnovnošolskih učiteljev na vprašanje, ali osebno podpirajo ustanovitev navedenih ustanov.

Podporo zasebnim šolam je izrazila približno tretjina (33,8 %) osnovnošolskih učiteljev. Rezultat morda kaže na prikrit strah pred konkurenco zasebnih šol: lahko bi ga zmanjšal zgled iz Švedske (Globokar 2016, 9), ki kaže, da zaradi povečanja števila zasebnih šol ni bilo padca kakovosti javnega šolstva, ampak prav nasprotno. Kakovost javnega šolstva je padla tam, kjer ni bilo zasebnih šol (9). Rezultat, da le dobra tretjina anketiranih učiteljev podpira zasebne šole, nas je presenetil in ni podprl naše prve predpostavke, češ da večina anketirancev podpira ustanovitev zasebnih šol.

Še bolj nepričakovani so drugi rezultati v preglednici 1. Veliko manjši delež anketirancev podpira odprtje zasebnih katoliških šol (le 14,5 %). Najbolj pa anketiranci podpirajo odpiranje alternativnih šol, saj je ta odgovor označila dobra polovica anketirancev (50,3 %). Glede na rezultate ne moremo potrditi naše druge predpostavke, da ni razlik v podpori ustanavljanju zasebnih katoliških in alterna-

tivnih šol. Rezultati kažejo, da dobra polovica anketiranih osnovnošolskih učiteljev podpira ustanovitev alternativnih šol, medtem ko podpira ustanovitev zasebnih katoliških šol le več kakor desetina anketiranih osnovnošolskih učiteljev. Morda bi bil rezultat drugačen, če bi tudi pri alternativnih šolah dodali pridevnik ‚zasebne‘, a tega v vprašalniku nismo storili.

Če gledamo rezultate z vidika pedagoške zgodovine, pa niti niso tako presenetljivi, saj so katoliške šole obstajale že v preteklosti in niso neka novost, kakor na primer alternativne šole, ki jih na našem ozemlju prej nismo imeli (Protner 2010). Domnevamo, da je marsikdo morda bolj naklonjen novostim ali inovacijam, ki se precej poudarjajo v pedagoški literaturi, kakor pa tradiciji in zgodovini. Veliko se razpravlja tudi o alternativnih šolah, o alternativnih pristopih, ki jih uvajajo v osnovno šolo, na primer montessori pripomočki, delo po kotičkih ipd. O katoliških šolah lahko beremo v dnevnem časopisu, pa tudi v strokovni literaturi (npr. Kodelja 1995), predvsem o argumentih proti njihovemu financiranju. Zaznati pa je tudi bolj naklonjen odnos alternativnim šolam kakor katoliškim šolam: na to kaže na primer navedba, da alternativne šole »demonstrirajo pluralnost družbenega (in pedagoškega) sistema« in da »pomenijo pozitiven zgodovinski premik, v določenem smislu celo kot popravo zgodovinske pomanjkljivosti, in to bi lahko bil argument za to, da bi država temu tipu zasebnih splošnoizobraževalnih šol vendarle odmerila večjo pomoč kot doslej« (Protner 2010, 71).

Glede na odnos do zasebnih šol nas je zanimalo mnenje anketirancev, kateri starši vpisujejo svoje otroke v zasebne šole. Na odprto vprašanje je odgovorilo 208 osnovnošolskih učiteljev. Podatke predstavljamo v preglednici 2, nekatere zanimive izjave pa tudi dobesedno povzemamo.

Starši	f	f %
Premožni	107	51,4
Premožni, ambiciozni idr.	38	18,3
Premožni in izobraženi	18	8,6
Versko usmerjeni	8	3,8
Ne vem	2	1,0
Drugo	35	16,9
Skupaj	208	100,0

Tabela 2: Število (f) in odstotek odgovorov (f %) na odprto vprašanje, kateri starši vpisujejo otroke v zasebne šole.

V preglednici 2 vidimo, da izstopa odgovor ‚premožni starši‘, saj je več kakor polovica anketiranih, ki so odgovorili na odprto vprašanje, izpostavila premožnost staršev, na primer: »Premožnejši, itak!« in »Tisti, ki imajo denar.« Kaže, da še vedno prevladuje stereotip tudi med osnovnošolskimi pedagoškimi delavci: v zasebnih šolah so le otroci iz višjih družbenih slojev, trditev, za katero so v dnevnem časopisu Slovenec poudarili, da sploh ne drži (Vidrih 2019).

Izstopa tudi navedba ambicioznosti staršev, ki jo povezujejo s premožnostjo, pa tudi z različnimi drugimi značilnostmi staršev, npr.: »Tisti, ki imajo denar in ambi-

cije za svojega otroka – tisti, ki imajo določen način življenja, skladen z vzgojo kate-
tere od teh šol.« Ali češ da so to tisti, »ki imajo velika pričakovanja do svojih otrok,
imajo veliko denarja, sami v otroštvu niso imeli dobrih oz. lepih spominov na čas
svojega šolanja, starši, ki imajo razvajene otroke (jim vse pustijo).«

Pogosto so premožnost staršev povezali z njihovo visoko izobrazbo: *»Pametni
in bogati.«*

Anketirani učitelji so izpostavili tudi tradicionalne vrednote in versko usmeritev:
*»Starši, ki se precej ukvarjajo z vzgojo svojih otrok in imajo točno oblikovano svo-
je mnenje in precej tradicionalne vrednote.«* Izpostavljajo, da so katoliške šole
odprte za vse, verne in neverne, čeprav jih zaznamuje katoliška narava in krščan-
ski etos, in da so tudi *»zavezane kriterijem kakovosti«* (Globokar 2011, 36).

Pod drugo pa smo uvrstili različne druge kombinacije odgovorov:
*»Izobraženi, ki se zavedajo, da obstajajo tudi drugačne poti do znanja, bolj
praktične, povezane med seboj, ki jim ni vseeno, v kakšnem okolju se šolajo,
kdo jih poučuje. Ki jim je mar za zdravo prehrano, zdravo okolje, odnos do
soljudi.«*

Raziskovalci (Flere in Klanjšek 2011) so na nereprezentativnem vzorcu ugotovili,
da dijaki v zasebnih ustanovah dosegajo nekoliko boljše rezultate od kolegov na
javnih šolah, da pa to ni povezano z elitnim izvorom dijakov na zasebnih zavodih.
Povprečna ocena gmotnega položaja družin dijakov na zasebnih gimnazijah je bila
le nekoliko višja od ocene dijakov na javnih gimnazijah, a razlika ni bila statistično
pomembna (Flere in Klanjšek 2011, 91). Obenem pa so v omenjeni raziskavi ugo-
tovili, da imajo dijaki na zasebnih gimnazijah v povprečju bolj izobražene starše.

Dobili smo tudi zapis za starše otrok: *»Ki jim nič ni dobro, so preveč zaščitniški
do svojih otrok, imajo dovolj denarja.«* Pokazalo se je tudi mnenje, da so to ,bio
– eko starši' ali alternativni starši, pa tudi ekstremni starši. Nekateri so jih imeno-
vali ,umetniki'. Eden od zapisov je bil, da so to starši, *»ki želijo bolj celovito
obravnava svojih otrok«.*

Zasebne katoliške šole imajo za cilj razvoj celovite človeške osebnosti na razum-
skem, čustvenem, družbenem in na telesnem področju, pri tem pa ima pomemb-
no vlogo tudi duhovna ali verska dimenzija (Globokar 2011, 37).

Izpostavljamo še zapis: *»Premožni, tisti, ki so prepričani, da bo njihov otrok tam
deležan kakovostnejšega znanja, dela /.../ (čeprav menim, da temu ni tako), in
tisti, ki mislijo, da bodo s tem izstopali od ostalih.«*

Tudi: *»Tisti, ki menijo, da so zasebne šole uspešnejše.«*

Raziskava, ki smo jo že omenili (Flere in Klanjšek 2011), je pokazala, da izkazu-
jejo dijaki zasebnih gimnazij v povprečju boljše znanje kakor dijaki javnih gimnazij,
to pa potrjuje navedbo učiteljev, da na katoliške šole otroke vpisujejo tisti starši,
ki menijo, da bodo tam učenci deležni bolj kakovostnega dela. Odgovor bi lahko
razložili tudi s klimo ali šolskim okoljem, saj na zasebnih katoliških šolah zelo po-
udarjajo vzgojo v skupnosti, ki učenca motivira, in ,vzgojno skupnost', ki jo sesta-

vljajo učenci, starši, učitelji, ravnatelj in nepedagoški delavci na šoli (Globokar 2011, 38).

Izstopalo je tudi mnenje, da na zasebne katoliške šole svoje otroke vpisujejo starši, ki ne zaupajo javnemu šolstvu: ki »ne zaupajo javnim zavodom« ali ki imajo »negativne izkušnje z javno šolo« in ki želijo »drugačno šolo« ali »ki ne zaupajo vladajočemu šolskemu sistemu. Ali pa želijo več za svojega otroka.«

Nekateri so omenili, da so to starši, ki imajo otroke s posebnimi potrebami, bodisi nadarjene ali s kako drugo posebnostjo. Pri razlagi se lahko ozremo v zgodovino, saj so prav duhovniki in cerkveni redovi začeli ustanavljati posebne šole.

Posamezni anketiranci so starše tudi drugače opisali: »Egocentrični in neodgovorni ljudje, ki bodisi preko otrok zdravijo lastne frustracije ali pa preprosto želijo izstopati oz. ne zaupajo javnim zavodom. V glavnem pa ne razmišljajo o otrokovem dobrem, ga prezgodaj usmerjajo /.../, živijo otrokovo življenje.« Pa tudi: »Trenutno mislim, da gre predvsem za starše, ki v zasebnih šolah vidijo priložnost za samodokazovanje pred drugimi (starši, prijatelji).«

Nekateri anketiranci so povezovali izbiro šole z družboslovjem, češ da so to starši, »ki bi radi, da se njihovi otroci usmerijo npr. v bolj umetniške (družboslovne) smeri, mogoče želijo otrokom dati več izkušenj učenja ali pa so pripravljene vložiti več svojega časa in sredstev, da se otrokom ponudi nekaj več.«

Kot izjema pa se je našel odgovor: »Mislim, da večina staršev, ki vpisujejo otroke v zasebno šolo, jih vpisujejo zaradi načrtovanja službovanja v tujini.«

Kakor vidimo, so prevladovali odgovori, da so to dobro situirani starši z visoko izobrazbo, ki želijo najboljše za otroka in nekaj drugačnega, na primer bolj celostno obravnavo in »več reda«, ki so sami drugačni, alternativni in želijo večjo kakovost znanja in najboljše za otroka ali ki imajo otroka s posebnimi potrebami. Omenjajo, da so starši morda imeli slabe izkušnje z javno osnovno šolo in bo zato po njihovem mnenju njihov otrok »bolje funkcioniral« v zasebni šoli. To potrjuje prepričanje, da imajo zasebne katoliške šole »specifične in inovativne pedagoške pristope« (Globokar 2016, 8).

Z nekaterimi opredelitvami bi se zaposleni na zasebnih katoliških šolah morda strinjali, s kako pa tudi ne, a to so le nekateri odgovori anketiranih osnovnošolskih učiteljev, ki so razložili svoje mnenje. Zavedamo se, da zaradi vzorca rezultatov ne moremo posploševati, da podatki niso novi in da se odnos spreminja, da pa so stališča najodpornejša na spreminjanje. Učitelji javnih šol naj zasebne katoliške šole ne bi čutili kot konkurenco, ampak kot spodbudo, da tudi pri svojem delu kaj spremenijo in od njih kaj sprejmejo ter nadgradijo svojo pedagoško prakso. Izpostavili bi zlasti skrb za celostni razvoj učencev, ne samo na kognitivnem, ampak tudi na kognitivnem, psihomotoričnem, socialnem in duhovnem področju.

4. Sklepne misli

Povzeli bi, da so zasebne katoliške šole bile in so še vedno povezane z ljudmi, da jih vodijo zanesenjaki, ki vidijo ven iz okvirov, da pa je šolstvo odvisno od družbenopolitične ureditve. In čeprav se družbenopolitične ureditve menjajo in tudi učni načrti katoliških šol niso enaki, je vse katoliške šole od nekdanj povezoval in jih še vedno povezuje »določen skupni duh« oziroma »obstajajo skupni elementi, ki označujejo identiteto katoliških šol« (Globokar 2011, 35).

Reference

- Albreht, Ivan, Vladimir Anželj, Stanko Fajdiga, Bojana Kompara, Franc Kralj, Vinko Lapajne, Branko Melink, Bogomir Trošt, Andrej Vovko in Janez Zupet, ur.** 2002. *Zbornik ob zlatem jubileju Malega semenišča Srednje verske šole in Škofijske gimnazije v Vipavi*. Vipava: Malo semenišče v Vipavi.
- Borota, Bogdana, in Dejan Hozjan.** 2011. Razumevanje socialne kohezivnosti v praksi. V: Borota, Cotič, Hozjan in Zenja 2011, 65–93.
- Borota, Bogdana, Mara Cotič, Dejan Hozjan in Ljubov Zenja, ur.** 2011. *Social cohesion in education*. Horlivka: State Pedagogical Institute for Foreign Languages.
- Brumen, Vinko.** 1995. Sprema beseda. V: Anton M. Slomšek, *Blaže in Nežica v nedeljski šoli*, 320–330. Celje: Mohorjeva založba.
- Cencič, Majda.** 2004. *Šola za znanje učiteljev: Od učiteljskih tečajev do Univerze na Primorskem*. Koper: Založba Annales.
- Cencič, Miroslava.** 2018. *Osnovna šola na slovenskem narodnostnem ozemlju*. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- Ciperle, Jože, in Andrej Vovko.** 1987. *Šolstvo na Slovenskem skozi stoletja*. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Derganec, Anton.** 1882. Kako bi ljudska šola postala v resnici podlaga ljudskemu izobraževanju. *Učiteljski tovariš* 22, št. 3:33–34. <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:doc-HHQQGR4I/3ae1b65f-b6ea-4489-8633-14312ac555cd/PDF> (pridobljeno 15. 7. 2020).
- Flere, Sergej, in Rudi Klanjšek.** 2011. Družbeni izvor staršev v zasebnem in javnem šolstvu: Vpogled v družbene neenakosti na področju šolstva. V: Marjan Šimenc in Veronika Tašner, ur. *Zasebno šolstvo v Sloveniji*, 81–101. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Gabrič, Aleš.** 2006. *Šolska reforma 1953–1963*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.
- Gabršček, Andrej.** 1934. *Goriški Slovenci: Narodne, kulturne, politične in gospodarske črtice*. Zv. 2, *Od leta 1901 do 1924*. Ljubljana: samozaložba.
- Globokar, Roman.** 2011. Katoliško šolstvo v Sloveniji od 1991 do 2011. V: Marjan Šimenc in Veronika Tašner, ur. *Zasebno šolstvo v Sloveniji*, 35–62. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- — —. 2016. Zasebno šolstvo kot obogatitev šolskega prostora. V: Rifel in Globokar 2016, 7–9.
- Kodelja, Zdenko.** 1995. *Laična šola pro et contra*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Krek, Janez.** 1996. Zasebne šole in vrtci: zasnova in zakonske rešitve v Sloveniji. V: Marjan Šimenc in Janez Krek, ur. *Zasebno šolstvo: struktura, primerjava različnih šolskih sistemov in zakonodajne rešitve v Republiki Sloveniji*, 85–94. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Krek, Janez, ur.** 1995. *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Krek, Janez, in Mira Metljak, ur.** 2011. *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Marrou, Henri Irénée.** 2015. Pojav srednjeveških krščanskih šol. V: *Onkraj klasične šolske ustanove*, 43–55. Ljubljana: Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva.
- Okoliš, Stane.** 2009. *Zgodovina šolstva na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Ostaneč, France.** 1969. Pregled razvoja osnovne šole na slovenskem ozemlju od 1969 do 1969. V: *Ob stoletnici osemletne obvezne šole na Slovenskem*, 5–30. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Pacek, Dejan.** 2019. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del). *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:153–179.
- Pavčič, Marjan.** 1970. Posebno šolstvo na Slovenskem (pregled izobraževanja in usposabljanja telesno in duševno prizadetih otrok). V: Vlado Schmidt, Vasilij Melik in France Ostaneč, ur. *Osnovna šola na Slovenskem: 1968–1969*, 641–661. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.

- Pavlič, Slavica.** 2000. *Sto znamenitih osebnosti v šolstvu na Slovenskem*. Ljubljana: Prešernova družba.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Vloga teološkega študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:473–490.
- Piškurčič, Jelka.** 2018. Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:591–609.
- Protner, Edvard.** 2010. Splošnoizobraževalne zasebne šole na Slovenskem med preteklostjo in sedanostjo. *Sodobna pedagogika* 61:56–73.
- Rifel, Tadej.** 2016. Napoti ali na poti? V: Rifel in Globokar 2016, 24–34.
- Rifel, Tadej, in Roman Globokar, ur.** 2016. *Zasebno šolstvo za skupno dobro*. Ljubljana: Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva.
- Sagadin, Janez.** 1970. Kvantitativna analiza razvoja osnovnega šolstva na Štajerskem, Koroškem, Kranjskem in Primorskem po uveljavitvi osnovnošolskega zakona iz leta 1869 ter kvantitativni prikaz osnovnega šolstva v poznejši Dravski banovini. V: Vlado Schmidt, Vasilij Melik in France Ostanek, ur. *Osnovna šola na Slovenskem: 1869–1969*, 65–170. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Šimenc, Marjan.** 1996. Zasebno šolstvo. V: Šimenc in Krek 1996, 9–45.
- Šimenc, Marjan, in Janez Krek, ur.** 1996. *Zasebno šolstvo: struktura, primerjava različnih šolskih sistemov in zakonodajne rešitve v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Šimenc, Marjan, in Veronika Tašner, ur.** 2011. *Zasebno šolstvo v Sloveniji*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Škalič, Marjana.** 2018. *Šola, kam greš? Kritika šolskega sistema in predstavitev alternativ*. Moravske Toplice: Pretok.
- Vidrih, Marko.** 2019. Raziskujemo: Katera šola je boljša in katera je dražja, zasebna ali javna? *Slovenec*, 9. 9. <https://www.slovenec.org/2019/09/11/raziskujemo-katera-sola-je-boljsa-in-katera-je-drazja-zasebna-ali-javna/> (pridobljeno 10. 7. 2020).
- Vovko, Andrej.** 1998. Učilnice na temni strani meseca. V: Drago Jančar, ur. *Temna stran meseca: Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945-1990*, 195–203. Ljubljana: Nova revija.
- Žlebnič, Leon.** 1973. *Obča zgodovina pedagogike*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Žnidar, Vincenc.** 1969. Predmetniki, učne metode in oblike v stoletnem razvoju naše osnovne šole. V: *Ob stoletnici osemletne obvezne šole na Slovenskem*, 5–30. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 851—861

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 2-536.5(091)“17“

DOI: 10.34291/BV2020/04/Drnovsek

© 2020 Drnovšek, CC BY 4.0

Jaša Drnovšek

Verski sprevodi pod bičem razsvetljenske satire

Religious Processions under the Whip of Enlightenment Satire

Povzetek: Avtor se sprašuje, kako je na konec verskih procesij v Srednji Evropi ob izteku 18. stoletja gledala tedanja satira. V prvem delu prispevka predstavi ključne odloke, s katerimi sta Marija Terezija in Jožef II. odpravljala sprevode. Ob tem poudari, da je pod vplivom razsvetljenskih teženj podobne ukrepe sprejemala tudi Cerkev. V drugem in tretjem delu prispevka analizira literarni besedili, ki ju je humanistika kljub prominentnosti njunih avtorjev skoraj spregledala in ki komentirata različne procesije: *Galerijo katoliških zlorab* Josepha Richterja (1749–1813) iz leta 1784 in *Načrt podeželske procesije velikega petka* Antona von Bucherja (1746–1817) iz leta 1782. Avtor ugotavlja, da je imela razsvetljenska satira do sprevodov podobno odklonilen odnos kakor tedanje svetne in cerkvene oblasti. S kritično in celo parodično obravnavo procesij je njihove prepovedi legitimirala.

Ključne besede: verske procesije, Srednja Evropa, 18. Stoletje, prepoved, satira, Joseph Richter, Anton von Bucher

Abstract: The author examines how the decline of religious processions in the late 18th century Central Europe was seen by contemporary satire. In the first part, he presents essential edicts used by Maria Theresa and Joseph II to ban processions. He also notes that the Church, under the influence of Enlightenment tendencies, introduced similar measures. The second and third parts focus on the 1784 *The Picture Gallery of Catholic Abuses* by Joseph Richter (1749–1813) and the 1782 *Sketch for a Rural Good Friday Procession* by Anton von Bucher (1746–1817), literary works which so far, despite the prominence of their authors, remained nearly ignored by the humanities; both of them comment on various processions. The author concludes that the satire of the Enlightenment viewed processions just as negatively as the secular and ecclesiastical authorities of that time. By criticising them or treating them even parodically, it legitimized the bans on processions.

Keywords: religious processions, Central Europe, 18th century, prohibition, satire, Joseph Richter, Anton von Bucher

1. Uvod

»Ker so vse procesije zunaj dednih dežel tako in tako prepovedane, bodo odsej, tudi znotraj dednih dežel, odpravljene tiste, pri katerih ljudje ponoči ostajajo zunaj.« (SkkG, 6:461)¹

Gornji citat je vzet iz odloka, s katerim je cesarica Marija Terezija (1717–1780) v okviru reform, s katerimi naj bi omejila avtonomijo katoliške Cerkve in zmanjšala njen politični vpliv,² dne 11. aprila 1772 odpravila tako rekoč vse verske procesije,³ ki so potekale ponoči ali pa bi se lahko zavlekle v noč.⁴ Medtem ko so nižje, deželne oblasti tovrstne ukrepe sprejemale že od petdesetih let dalje (Sikora 1906, 187; Dörrer 1941, 277–278), je navedeni odlok prvi, ki je veljal za vse habsburške dedne dežele, torej tudi za slovenski prostor. Od začetka osemdesetih let dalje, z nastopom Jožefa II., so prepovedi procesij postajale pogostejše in vse natančnejše: cesarski odlok z dne 7. oktobra 1782 je na primer odpravil vse procesije, razen teoforičnih in tistih, ki so v prošnjem tednu potekale za blagoslov polj (HkkG, 2:408), odlok, ki je bil izdan dne 6. julija 1785, pa je ob omenjenih dopuščal le še telovske procesije (HkkG, 8:698).

Vendar prepovedi procesij od srede 18. stoletja dalje niso izdajale le posvetne oblasti, temveč – pod vplivom močnih razsvetljenskih teženj – tudi Cerkev. *Škofjeloški pasijon*, danes najbolj znano procesijo velikega petka v Sloveniji, je na primer že leta 1768 odpravil goriški nadškof Karl Michael von Attems (1711–1774) (Benedik 2008, 76). Medtem ko so terezijansko-jožefinske prepovedi izhajale zlasti iz varčevalnih ekonomskih računov in iz želje po višji delovni morali in učinkovitosti ljudi, je bila pri cerkvenih ukrepih v prvi vrsti pomembna racionalizacija pastoralne ponudbe, v kateri so procesije zavzemale pomembno mesto.⁵

V literarnozgodovinski perspektivi se zastavlja vprašanje, kako je – kot morda najbolj politična od vseh literarnih zvrsti (Hodgart 1969, 33) – na konec sprevodov v srednjeevropskem prostoru ob izteku 18. stoletja⁶ gledala tedanja, načeloma

¹ Prevodi iz besedil, ob katerih v referencah na koncu članka ni naveden prevajalec, so avtorjevo delo.

² Obsežne reforme, s katerimi je nadaljeval rimsko-nemški cesar Jožef II. (1741–1790), so med drugim zajemale uvedbo splošne davčne obveznosti tudi za duhovščino, razpustitev cerkvenih redov, ki se niso zdeli družbeno koristni, ali vsaj zmanjšanje števila njihovih samostanov in odpravo cerkvenih bratovščin. Glej dvorni odlok z dne 12. januarja 1782, ki je med drugim razpustil kartuzijane, kamaldolijance in karmeličanke (HkkG, 2:264–266). Za seznam ukinjenih samostanov preostalih redov glej HkkG, 2:269–272; 6:535–536. Za odloke o odpravi bratovščin glej HkkG, 1:247–264; 406–407; 2:82–83.

³ Za teološke in religiološke definicije procesije velja, da so si precej podobne. V delu *Lexikon für Theologie und Kirche* je ‚procesija‘ opredeljena kot »obredno, urejeno in k cilju usmerjeno linearno gibanje skupine vernikov v zmernem tempu« (Kasper 1999, 678). V delu *Encyclopedia of religion*, ki ga je uredil Mircea Eliade, pa beremo: »PROCESIJA je linearno, slovesno gibanje skupine po začrtanem prostoru proti znanemu cilju z namenom izražanja vere, nošnje čiščenega predmeta, izvajanja obreda, izpolnjevanja zaobljube, pridobivanja zaslug ali obiska svetišča« (Eliade 1995, 1).

⁴ Izjema je bilo le romanje v Mariazell, še danes najpomembnejše avstrijsko romarsko središče. Iz vsake župnijske cerkve je romanje lahko potekalo enkrat na leto (SkkG, 6:461–462).

⁵ Za ukrepe cerkvenih oblasti v slovenskem prostoru glej Ušeničnik 1923, 41–44; Dolinar 1976, 463; 467; 471.

⁶ Pri koncu procesij je govor praviloma o postopnem, včasih tudi več let ali desetletij trajajočem procesu.

vselej do oblasti kritična satira. V ta namen si bomo poglobljevali deli, ki, osupljivo, kljub prominentnosti njihovih avtorjev, Goethejevih sodobnikov, doslej v humanistiki skorajda nista bili deležni pozornosti in ki bodisi v posameznih delih ali pa kot celota komentirata različne verske procesije: *Galerijo katoliških zlorab* (*Bildergalerie katholischer Misbräuche*) Josepha Richterja (1749–1813) iz leta 1784 in *Načrt podeželske procesije velikega petka* (*Entwurf einer ländlichen Charfreytagssprocession*) Antona von Bucherja (1746–1817) iz leta 1782.⁷ Obe sta nastali v času največjih prepovedi.⁸

2. Joseph Richter: *Galerija katoliških zlorab* (1784)

Richterjeva⁹ *Galerija katoliških zlorab* sodi v trilogijo njegovih satiričnih del s podobnimi naslovi, ki jo sestavljata še *Galerija samostanskih zlorab*¹⁰ (*Bildergalerie klösterlicher Misbräuche*), prav tako iz leta 1784, in *Galerija posvetnih zlorab* (*Bildergalerie weltlicher Misbräuche*) iz leta 1785.¹¹ Medtem ko se Richter pod zadnjo podpisuje kot »pater Hilarion, nekdanji kapucin«, je prvi *Galeriji* objavil pod psevdonimom Obermayr. Razlogi, da se v *Galeriji katoliških zlorab* sploh posveča procesijam, spominjajo na tiste, s katerimi so oblasti upravičevale njihove prepovedi. Kakor pravi sam: »Če pa se /.../ procesije izvaja brez pomembnih nagibov in se jih kopiči brez vzroka; če ob tem delovnega kmeta in meščana ovirajo pri njegovih poslih, odpirajo pot v razvrat ter se nazadnje sprevržejo v burke in maškarade, si zaslužijo, kot ostale zlorabe, bič satire.« (Obermayr 1913, 99) Tudi Richter torej – ob moralnih pomislekih, ki jih ima do procesij – v njih vidi oviro do višje delovne učinkovitosti ljudi.

Z ‚bičem satire‘ ošvrkne Richter procesije zlasti v treh od skupaj dvajsetih poglavij *Galerije*: v poglavju „O Kalvariji v Hernalsu¹² – križenoscih in drugih postnih

Škofjeloški pasijon na primer je po že zgoraj omenjeni prepovedi cerkvenih oblasti vsaj občasno potekal do leta 1777, če ne celo do leta 1804 (Štukl 1999, 111–112).

⁷ Skoraj povsem spregledala ju je celo germanistika (Haefs 2001, 48). Za obravnavo *Galerije katoliških zlorab* glej Bodi 1977, 140–141; Wittmann 1980, 15–18; Kauffmann 1994, 199–203; Mikulec 2009; Filzmoser 2011.

⁸ Na Bavarskem, kjer je deloval Bucher, je prepovedi procesij uvedel volilni knez Karl Theodor (1724–1799) (Kluefing 1993, 22).

⁹ Joseph Richter velja za najvplivnejšega dunajskega publicista svojega časa. Po končani jezuitski gimnaziji je nekaj časa delal kot uradnik, nato pa se v celoti posvetil novinarskemu in pisateljskemu poklicu (Wurzbach 1874, 57). Zaradi uspešnega širjenja nazorov, skladnih s politiko Jožefa II., ga je dvor občasno finančno nagrajeval, v zadnjih letih njegovega življenja mu je namenjal mesečno rento (58). Ko govorimo o Richterjevem delu, ne moremo mimo omembe vloge, ki jo ima za razvoj slovenske dramatike njegova veseloigra *Podeželski mlin* iz leta 1777: po njej je Anton Tomaž Linhart (1765–1795) leta 1789 ustvaril *Županovo Micko*, prvo slovensko komedijo.

¹⁰ *Galerija samostanskih zlorab* vsebuje satirične opise vsakdanjega življenja posameznih cerkvenih redov.

¹¹ Glede na satirične brošure, časopise, revije in letake vseh vrst, ki so z razširitvijo svobode tiska leta 1781 preplavili dunajski trg, označi Kai Kauffmann vsa tri Richterjeva dela skupaj za »zbirko brošur« (165–168; 199–200).

¹² Kalvarija v Hernalsu je bila v 18. stoletju umeten grič s stopniščem, z romarskimi postajami in s cerkvijo v kraju severozahodno od Dunaja. Danes je Hernals eno od mestnih dunajskih okrožij.

procesijah“, v katerem obravnava spokorne procesije; in v poglavjih „O telovskih sprevodih“ in „O romanjih“ (26–30; 99–102; 47–52). Ob spokornih procesijah, ki jih ima za »verske spektakle in maškarade« po koncu karnevala, še več, za »sleparije, ki vzbujajo jezo ter škodijo veri in državi« (26), graja zlasti bičarje¹³ in križenosce.¹⁴ Njihovo vključevanje v sprevode naj bi izhajalo iz napačnega ali vsaj zelo ozkega razumevanja hoje za Kristusom: namesto da bi dušni pastirji vernikom v svojih pridigah razlagali Kristusov nauk, naj bi se – iz nevednosti ali pa preprosto iz lenobe – osredotočali zgolj na njegovo trpljenje (26–27). Temu primerno naj bi ravnali tudi pri spokornih procesijah: »Igralcem so dali oblačila, poskrbeli za dekoracije in druge gledališke potrebe, imeli so veličastno garderobo spokorniških kut, kapuc, bičev, vrvi in križev vsakršne velikosti, z močnimi misijonskimi pridigami so skušali akterje ohranjati v ognju, pokazali so jim nekaj trikov in prijemov, nazadnje pa s svojo dobro uigrano skupino odšli skozi mesto proti Kalvariji.« (27)

Medtem ko naj bi bili prizori v sprevodih tako neprimerni, da je »uganka, kako jih je razumna policija lahko trpela« (27), Richter opozarja tudi na spornost dogajanja po koncu procesij: »Če zaradi teh zlorab /... / ne bi trpeli vera in z njo morala, bi lahko rekli, da je bilo nadvse zabavno gledati, kako so tu Kristusovega posnemovalca njegovi vajenci pijanega odpeljali domov, tam pa se je brat križenosec mlatil z bratom bičarjem; za drugo mizo je učitelj kot Kristus z Judi pil bratovščino.« (27)

Richter res priznava, da so prepovedi sprevodov, ki jih je uvedla Marija Terezija, v glavnem dosegle svoj namen: »Bičarji, za katere je prelivanje krvi postalo skoraj nujnost, so šli pod ventuze ali pa so si dali puščati kri; Magdalene so se vrnile v svoje pivnice ali pa so v kakšnem lutkovnem gledališču prevzele vlogo Kolombine, križenosci pa so se zadovoljili – s svojimi prepirljivimi ženami.« (28)¹⁵ Kljub vsemu pa – kot »pravi jožefinist« (Bernard 1971, 138) – stavi tudi na cesarjeve ukrepe: »Naj pravi katolik v srcu še tako blagoslavlja izjemno *Terezijo*, ki je odpravila /... / zlorabe, si vendarle še vedno želi, da bi *Jožef* dokončal to delo.« (Obermayer 1913, 28)

Kar zadeva telovske procesije, je Richter do njih precej manj kritičen. Kot takšne jih ima celo za »hvalevreden obred« (102) in jim v marsičem priznava vzgojno, poučno funkcijo (101). Kar ga pri dunajskih telovskih sprevodih moti, je navzočnost cehev, ki niso sodili v njihov glavni del. Zastave, s katerimi so hodili, naj bi bile prevelike in predrage; po Richterjevem mnenju bi bilo bolje, ko bi pet do šest tisoč guldnov, kolikor so večkrat stale, namenili obubožanim cehovskim mojstrom, sirotam, ki so ostale brez očetov, ali bolnim tovarišem (100). Poleg tega naj bi bile zastave, od katerih je vsaka tehtala več sto kilogramov in jo je moralo nositi deset

¹³ Bičarji, imenovani tudi flagelanti ali disciplinanti, pomenijo versko prakso, katere začetki segajo v 11. stoletje, splošno razširjena pa je postala v poznem srednjem veku (Potočnik 1941, 233–236). Bičanje samega sebe, ki je evociralo Jezusovo trpljenje med bičanjem ob stebru, je bilo spokorno dejanje, hkrati pa naj bi spokorniku odpiralo pot do srečanja z Bogom (Schulze 2003, 211–212).

¹⁴ Za križenosce v procesijah se zdi, da so v svojem ravnanju sledili Jezusovemu pozivu njegovim učencem, naj vzamejo svoj križ in hodijo za njim (Mr 8,34; Mt 16,24; Lk 9,23; Hacker 1913, 406). Tako so zadoščevali za svoje in za tuje grehe (Ogrin).

¹⁵ V zadnjem stavku vpelje Richter neprevedljivo besedno igro: za prepirljive žene križenoscev uporabi izraz ‚*Hauskreuz*‘, dobesedno ‚domači križ‘.

do dvanajst ljudi (100), potencialno smrtno nevarne: »Že najmanjši sunek vetra bi jih lahko prevrnil. Zato bi trpela *point d'honneur* celotne obrti. Pri takšnem padcu bi najbrž lahko umrlo tudi nekaj gledalcev.« (100)

Po drugi strani Richter graja zunanji videz cehov v telovskih procesijah. Tu naj bi izstopali zlasti mesarji: »Oblečeni so bili v fino, s srebrom pošito rdeče sukno, nosili so rdeče svilene nogavice, predpasničke iz najbolj finega koprivnega sukna, pošitega s čipkami – zelene čepice, ozaljšane s peresi, v predpasnikih so imeli zataknjene srebrne nože – po vratu so jim tekli veliki okrogli kodri, kot jih niti mlad abbé skorajda ne nosi – skratka, njihova maska bi bila nadvse ljubka, ko bi šlo za *reduto* – – toda pri *telovski procesiji*???» (101)

Nazadnje se Richter ustavi ob glasbi, ki je spremljala nastope nekaterih cehov. Naravnost nepojmljivo se mu zdi, da so jo izvajali goslači, ki so v sprevodih igrali koračnice (101). To po njegovem ni pripomoglo k urejenosti procesij: »[Č]e [cehi] / .../ med korakanjem niso držali tempa, ni bilo nič čudnega, kajti držali ga niso niti sami goslači.« (101)

Kakor rečeno, se Richterju telovske procesije načeloma ne zdijo sporne. Bolj kakor zaradi vsebine jih zavrača zaradi njihove številčnosti med oktavo praznika, to pa vzbuja pri njem že znane moralne in ekonomske pomisleke: »Da so / .../ procesijo samo v mestu ponavljali 8 dni, da so ljudem, ki so morali zaradi pomembnih poslov hoditi in se voziti po ulicah, pot položili z deskami, po nepotrebem trošili vosek in travo, pri procesiji prečastitih patrov frančiškanov šolarje spreminjali v angele in sámo Najčastitljivejše profanirali z 8-dnevnim nošenjem naokrog, to vsekakor sodi v našo zbirko slik.« (101–102)

Medtem ko Richter kot zgled spokornih procesij navaja sprevode v Hernalsu, kot zgled telovskih procesij pa dunajske sprevode, svojo kritiko verskih romanj izrazi ob procesijah v že zgoraj omenjeni Mariazell. Kakor ugotavlja, so ljudje tja hodili iz enega od štirih ne ravno poduhovljenih razlogov: »Nekateri so šli v Mariazell, da bi si odpočili od prenapornih uradniških poslov in se malo razgibali –, mnogi zato, da bi se izognili večnim polemičnim pridigam svojih junon in ksantip ali vsiljivosti upnikov –, nekateri zato, da bi se spet enkrat resnično najedli dobrih postrvi –, večina pa je šla *par compagnie*.« (49)

Sama romanja se zdijo Richterju sporna v več – znova: moralnih in ekonomskih – pogledih. Moti ga, da v zadnjih letih pred prepovedjo procesije številni v Mariazell niso več romali kakor navadno, torej peš. Medtem ko so to po njegovem delali le še reveži, naj bi se kler in premožnejši romarji tja vozili s kočijami in s številnimi drugimi prevoznimi sredstvi, vključno z lojtrnikom (50–51):

»Ko bi naši zanamci pred katero koli duhovno stavbo uzrli kočijo, vpreženo s štirimi urnimi konji, in videli, kako tu en sluga zadaj privezuje za dobre tri kleti steklenic, tam pa drugi polni predal klopi z gnjatjo, kopuni in raznimi pečenimi jedmi, niti v sanjah ne bi pomislili, da bo šla pot v Mariazell, in da so ljudje, ki se bodo odpeljali tja, grešniki, ki delajo pokoro in molijo, najbrž celo spokorniški pridigarji, ki bi morali romarje s svojim zgledom spodbujati k zbranosti, pobožnosti in *trpinčenju mesa*.« (49)

Poleg tega Richter graja nespodobnosti, ki naj bi se dogajale na poti: prenajanje (48–49), tatvine v gostilnah (49–50) in v sobah, v katerih so romarji prenočevali v velikih skupinah (50), ne nazadnje pretepi, ki naj bi izbruhnili ob tem (50). Čeprav so romarji, tako Richter, na cilju v mariazelski baziliki kazali takšno vnemo, da so se prerivali k spovedi, bili navzoči pri pridigah in množično darovali za maše, naj bi na koncu domov prinesli zgolj dvoje: »plavo oko in prazno denarnico.« (51)

Iz zgoraj povzetih poglavij *Galerije katoliških zlorab* je dobro razviden ton Richterjeve obravnave verskih procesij. Načeloma stvaren in novinarsko razlagalen, sčasoma vedno znova postane vzvišeno posmehljiv (na primer ob opisu dogajanja po koncu spokornih sprevodov v Hernalsu ali ob naštevanju vzrokov za romanja v Mariazell) ali pa, to je bolj redko, prizadet in razburjen (na primer ob opisu razkošnih oblek mesarskih cehev v dunajskih telovskih procesijah, ki se sklene s tremi vprašaji). Povsem drugače satiričen je *Načrt podeželske procesije velikega petka*, ki ga je Anton von Bucher – kot avtor, ki je v osemdesetih letih 18. stoletja »razsvetljesko satiro na Bavarskem [razvil] do vrhunca« (Pörnbacher 1988, 1017)¹⁶ – izdal pod psevdonimom Redovnik. Tu nimamo, kakor pri Richterju, opravka s kritiko, ki bi bila očitno posmehljiva ali razburjena, temveč se kaže na višji ravni, kot parodija žanra procesijskega reda.

3. Anton von Bucher: *Načrt podeželske procesije velikega petka* (1782)

Načrt podeželske procesije velikega petka sestavljata dva dela: tako imenovano *Predhodno poročilo* in sam načrt, torej red za procesijo velikega petka. Prvi del, ki je napisan pretežno v dramski obliki, podpisuje skrivnostni »tvoj najpokorneje najbolj vdani Jaz« (Bucher 1782, [14]), njegov neposredni naslovnik pa je »dragi bralec« ([12]), oziroma natančneje: »od vseh spoštovano mestno in podeželsko občinstvo« ([14]). Osrednji lik *Poročila* je oče Sprevod, preprost redovnik, čigar ime, kakor izvemo iz Jazove opombe, na podeželju označuje patra, »ki procesijo iznajde ali vsaj vodi« ([3]). Že na samem začetku, v pogovoru s somišljenikom Vrlim gospodom, je ves iz sebe:

»OČE SPREVOD Za vseh svetih pet ran, mar to prekleto omejevanje nima več konca in celotnemu svetu vlada peklenski – šment – s svojimi frajgajsti?

¹⁶ Anton von Bucher velja za najživahnejšega starobavarskega satirika 18. stoletja (Kohlschmidt in Mohr 2001, 475). Po končani jezuitski gimnaziji v Münchnu in po študiju teologije je leta 1768 postal duhovnik (Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1955, 700). Potem ko kot šolski reformator v bavarski prestolnici ni bil več uspešen, se je od leta 1778 dalje, ko je na podeželju prevzel župnijo Engelbrechtsmünster, posvečal pisanju leposlovja (700; Haefs 2011). Svoja najboljša satirična dela je objavil med letoma 1782 in 1784 (Kühlmann 2008, 257). Na eni strani jih zaznamuje nazoren, občasno robot jezik, ki vključuje tako nižje (narečne in pogovorne) kakor višje (izobraženske in znanstvene) registre, na drugi pa izrazit smisel za situacijsko komiko in realistično prikazovanje likov (257). Tarča Bucherjeve kritike so zlasti jezuiti, menihi ter neizobraženi učitelji in duhovniki (Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1955, 700).

VRLI GOSPOD Za prave katolike je to grozljivo. Vera gori. / .../ Samo še omejevanje! Samo še omejevanje!« ([3]–[4])

Malo pozneje, ko se sogovornikoma pridruži Vrla gospa, žena Vrlega gospoda, postane jasno, kakšno omejevanje imata v mislih, ko govorimo o procesiji velikega petka:

»VRLI GOSPOD Vse bogove in bičarje in križenosce v procesiji velikega petka so odpravili. Naokrog lahko nosimo le še lesenega žalostnega boga pri počitku; žive so vse – *summa summarum* odpravili, v celoti odpravili.« ([5]–[6])

Medtem ko tudi oče Sprevod toži nad prepovedmi, izvemo nekoliko več o njegovem preteklem delu, a tudi o sedanjem položaju:

»OČE SPREVOD Žal mi je le velikega truda, ki sem ga zapravlil. Če ne smemo ustvarjati ničesar več, bo moje fantaziranje povsem zaman, in resnično, letos bi bila procesija bolj veličastna kot kadar koli. Iznašel sem mnogo novih figur, izboljšal izreke, dodal boljše, zdaj pa nimam od tega niti za ščepec tobaka, kaj šele za en robec.« ([8]–[9])

Na tej točki se v pogovor vmeša Jaz, ki je dogajanje spremljal od daleč. Na vprašanje, ali je oče Sprevod kdaj tudi objavil kak procesijski red, mu ta oče odvrne, da zgolj takšne za telovske sprevode, ne pa še reda za procesijo velikega petka. Po mnenju Vrlega gospoda bi bilo to več kakor primerno, kajti:

»VRLI GOSPOD Ljudje bi videli, kaj lepega so izgubili. Stavim, da bi prišlo do upora, če ne bi znova vzpostavili procesije.« ([9]–[10])

V strahu, da ob prepovedih procesij nihče ne bo reševal božje časti in bi se Bog zato lahko maščeval, oče Sprevod nekoliko natančneje izrazi svojo željo:

»OČE SPREVOD Rad bi storil, kar je v moji moči. Rad bi storil tako, svoje in nekaj drugih znanih procesij bi združil, in če bi imel nekoga, ki bi to natisnil, bi zanj in njegovo prijateljstvo pri sv. maši do konca življenja /... / molil *Memento*.« ([10])

Ker Jaz meni, da bi mu takšna pomoč prišla prav, očetu Sprevodu v zameno ponudi, da bo finančno podprl in izdal njegovo knjigo ([10]–[11]). Zadovoljni oče Sprevod nato oznani, da bo Jazu v treh dneh dostavil rokopis ([11]).

V skladu s pričakovanji predstavi drugi del Bucherjevega *Načrta podeželske procesije velikega petka* procesijski red, ki naj bi ga napisal oče Sprevod.¹⁷ Uvaja ga spremni dopis, v katerem oče Jazu znova pojasni svojo pisateljsko metodo:

¹⁷ Jaz v *Predhodnem poročilu* poudari, da v rokopis ni posegal: »Ničesar nisem odstranil in ničesar dodal.« (Bucher 1782, [13])

»Sledi torej obljubljeni procesija velikega petka, pri čemer se boste spomnili, kako sem pripomnil, da ne želim ustvariti procesije enega samega kraja, temveč bi jih rad mnogo združil v eno ter *iz vsakega kraja izbral najboljše stvari in rejectis absurdioribus, ki so se v starih časih občasno seveda prikradle vmes, toda ohranil tisto, česar pri nekaterih krajih sploh ni mogoče odstraniti*, zaradi česar na ustreznih mestih nisem pozabil dodati vzročnih opomb.« (16) (poudaril J. D.)

Kot motiv za svoje pisanje oče Sprevod tu ne navede le želje po reševanju božje časti, ki jo je omenil že v *Predhodnem poročilu* (17). Poleg tega se namreč na Jaza obrne s prošnjo, naj se z izdajo dela podviza, »da bo ukaz, s katerim so odpravili procesije, kar se da hitro spet preklican« (17). Toda tisto, kar sledi, nikakor ni v skladu s prejšnjimi izjavami očeta Sprevoda. Prav nasprotno: čeprav je procesijski red razčlenjen na več soodvisnih, tematsko zaokroženih delov in zato na prvi pogled deluje urejeno in premišljeno,¹⁸ se sprevod, ki naj bi bil idealnotipska procesija velikega petka, kmalu izkaže za gost, težko pregleden skup najrazličnejših prizorov, pri katerih sodeluje nešteto cehov in bratovščin. Skoraj vse, kar naj bi videl gledalec, deluje plehko in karikirano, o dostojanstvenosti ali spokorni naravi procesije ni ne duha ne sluha. Ob koncu procesijskega reda oče Sprevod res navržje, da »duhovna šala pogosto doseže več od resnobe« (99), toda kljub temu je očitno, da se za njegovo domnevno šaljivostjo skriva nekaj drugega, Bucherjeva satira namreč. Navedimo nekaj takšnih primerov. Na mestu, kjer ceha sodarjev in steklarjev predstavljata sveti zakrament krsta, je med drugim videti jezuitske misijonarje, ki jih je papež poslal v Indijo in ki dajo tamkajšnje nevernike, kakor poudari oče Sprevod, »polni krščanskega poguma« (25) – zadaviti. Prizor spremljata naslednja ironična verza:

»Odlični smo bili
v ugonabljanju poganov in njihovih stvari.« (25)

Pri predstavitvi svetega zakramenta evharistije, ki sta zanjo zadolžena ceha pivovarjev in žganjarjev, peljejo Judje, Malh, Stotnik in Juda s sabo ujetega tako imenovanega modrega boga (26).¹⁹ Po zasmehovanju tega boga nastopi prizor, ki ga določa do absurdnosti stopnjevana situacijska komika: »Judje vržejo boga čez lesen most v Konjederčev potok, in takoj ko leži v njem, ustrelji g. tržni pisar, ki v globoki žalosti s plapolajočim cvetom na klobuku jezdi zraven, s pištolo, kar se ponavlja tako dolgo, dokler traja osrednje dogajanje.« (27) Na Stotnikovo prošnjo nato ribiči, ki so nič hudega sluteč stali na bregu potoka, boga izvlečejo iz vode (27).

¹⁸ Procesija ima strukturo, v kateri so prizori razporejeni v tako imenovano izvidnico spreveda in v eno od treh ‚skrivnostnih sedmic‘: ‚katoliško‘, ‚hudičevo‘ in ‚bolečo‘. Medtem ko so prizori znotraj prve ‚sedmice‘ nadalje razvrščeni v kategorije sedmih svetih zakramentov (krst; birma; evharistija; pokora; bolniško maziljenje; mašniško posvečenje in zakon), so prizori znotraj ‚hudičeve sedmice‘ razdeljeni v kategorije sedmih smrtnih grehov (napuh; lakomnost; nečistost; požrešnost; zavist; jeza in lenoba). ‚Boleča sedmica‘ vsebuje prizore, ki jih je mogoče uvrstiti v eno od sedmih kategorij, posvečenih različnim orodjem Kristusovega trpljenja (trs; naslov križa; škrlatni plašč; kladivo, klešče, sulica, žebliji; svetilka; kocke in krona).

¹⁹ Pri modrem bogu se domneva, da je to kip vklenjenega in v modro tuniko oblečenega Jezusa.

Ne nazadnje: pri predstavitvi svetega zakramenta pokore, to pa je v domeni ceha dimnikarjev, med drugim znova nastopi Juda, ki se – obupan zaradi svoje nedavne izdaje Jezusa – javno obesí ob hiši upravitelja. To je videti tako, »kot da bi cepetal do smrti« (29). Hudiči, ki so navzoči pri njegovi smrti, »vriskajo /... / kakor paglavci na semnju« in pri tem uberejo naslednjo, ne ravno lirično ,arijo':

»Hopsasa, hopsasasa,
 gospod Juda dela gaga.
 Beblja,
 cepeta,
 kriči,
 drhti,
 tralilila!
 Vrat je zategnjen,
 on pa iztegnjen,
 ves, kar ga je bilo,
 končal bo v peklu.
 Hopsasa, hopsasasa!
 Večno boš gorel, Juda.« (29–30)

A za pravo pretiravanje tega, kar bi človek pričakoval v procesijah velikega petka, poskrbi nadaljevanje gornjega prizora. Potem ko prijezdi Lucifer, da bi prerezal vrv, s katero se je Juda ubil, naložijo hudiči, ki letajo naokoli, njegovo truplo na konjerski voz in ga odpeljejo v procesiji, pri tem mu »iz telesa trgajo drobovje ter smrdljiva pljuča, jetra in črevesje za zdravilno grozo mečejo po ulicah sem in tja med ljudi« (31). To je, kakor pravi oče Sprevod, »resnično domišljeno *ad Motum egregie*, grešnik pa bi moral imeti kamen namesto srca, da mu ne bi prodrlo *usque ad interiora*« (30). Prizor sklene Lucifer, ki za sabo na saneh vleče svoj rep, na katerem jezdijo mali hudiči (31).

Parodičnost Bucherjevega *Načrta podeželske procesije velikega petka* je mogoče postaviti v več sodobnejših, a tudi časovno bolj oddaljenih literarnoteoretskih okvirih. Tu gre navesti Margaret A. Rose, za katero je parodija »posnemanje in komično preoblikovanje« (2006, 7) predloge; Beate Müller v komičnosti vidi nujni element parodije (1994, 25); za Theodorja Verweyna in Guntherja Wittinga je parodija »način pisanja, ki s komičnimi sredstvi antitematsko predela predlogo« (1979, 25); Robert Neumann pa parodiji prisoja kritično-satirično naravo (1962). Toda ob gornjih odlomkih iz *Načrta* se zdi, da je ta načrt v prvi vrsti parodičen v smislu teorije karnevala Mihaila Bahtina (2008) – in to kar na dvojen način. Ne le, da je svet, kakor ga kaže Bucher, večkrat obrnjen, »narobe svet'« (Bahtin 2008, 17), ki ne sledi nobeni znani ali ustaljeni logiki; ker pa je prikazan znotraj procesije, še bolj kakor drugače spominja na smehovno obredno-uprizoritveno obliko, v kateri se po Bahtinu skriva izvor novodobne literarne parodije – karnevala.

4. Sklep

Tako Richterjeva *Galerija katoliških zlorab* kakor Bucherjev *Načrt podeželske procesije velikega petka* sta za razumevanje zgodnjenovoveških verskih sprevodov nemajhnega pomena. Po eni strani zagotavljata redek, tu in tam izjemno natančen vpogled v spokorne procesije v Hernalsu, v dunajske telovske sprevode, v romanja v Mariazell in v procesije velikega petka na Bavarskem. Toda za nas sta deli še mnogo pomembnejši v tem, ko nakazujeta, da je imela satira ob izteku 18. stolecja do sprevodov v srednjeevropskem prostoru odnos, ki je bil podobno odklonilen kakor pri tedanjih svetnih in cerkvenih oblasteh. V kolikšni meri je vplivala na sam konec procesij, ob odsotnosti drugih tovrstnih virov ni mogoče reči. Njeno legitimiranje restriktivnih oblastnih dejanj tega procesa verjetno ni upočasnilo.

Krajšavi

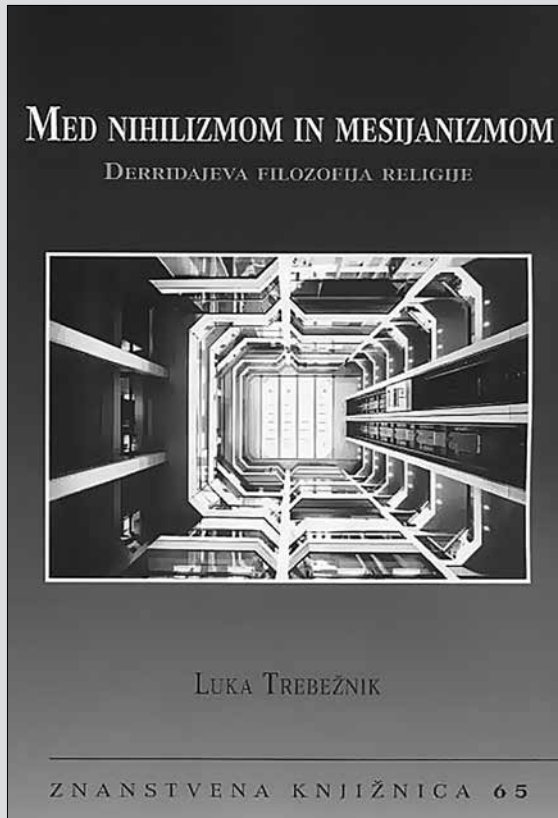
HkkG – Kropatschek 1785–1790 [Handbuch der k. k. Gesetze].

SkkG – Kropatschek 1786 [Sammlung der k. k. Gesetzeg].

Reference

- Bahtin, Mihail Mihajlovič.** 2008. *Ustvarjanje François Rabelaisa in ljudska kultura srednjega veka in renesanse*. Prev. Borut Kraševc. Ljubljana: LUD Literatura.
- Benedik, Metod.** 2008. *Kapucinski samostan s cerkvijo Sv. Ane Škofja Loka*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Bernard, Paul P.** 1971. *Jesuits and Jacobins: Enlightenment and enlightened despotism in Austria*. Urbana: University of Illinois Press.
- Bodi, Leslie.** 1977. *Tauwetter in Wien: zur Prosa der österreichischen Aufklärung 1781–1795*. Frankfurt na Majni: S. Fischer.
- [Bucher, Anton von].** 1782. Entwurf einer ländlichen Charfreitagsprocession. V: Ordenspater, ur. *Entwurf einer ländlichen Charfreitagsprocession sammt einem gar lustigen und geistlichen Vorspiel zur Passionsaction*, 1–101. S. l.: s. n.
- Dolar, France.** 1976. Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina. *Bogoslovni vestnik* 36, št. 4:462–482.
- Dörrer, Anton.** 1941. *Bozner Bürgerspiele: alpen-deutsche Prang- und Kranzfeste*. Leipzig: Hiersemann.
- Eliade, Mircea, ur.** 1995. *The encyclopedia of religion*. Zv. 12. New York: MacMillan.
- Filzmoser, Romana.** 2011. Stadtraum – Bühnenraum. Wien als Kapitale in Josef Richters Bildergalerien. V: Christine Lebeau in Wolfgang Schmale, ur. *Images en capitale: Vienne, fin XVIIIe – début XIXe siècles*, 33–52. Bochum: Winkler.
- Hacker, Fritz.** 1913. Karfreitags-Processionen in Bayern vor der Aufklärung. *Das Bayerland* 24, št. 26:405–407.
- Haefs, Wilhelm.** 2011. ‚Charfreitagsprocession‘, ‚Sündfluthspiel‘ und ‚Monachologie‘: zur Literatur und Theologie der Katholischen Aufklärung. V: Hans-Edwin Friedrich, Wilhelm Haefs in Christian Soboth, ur. *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert: Konfrontationen, Kontroversen, Konkurrenzen*, 32–63. Berlin: De Gruyter.
- Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ur.** 1955. *Neue deutsche Biographie*. Zv. 2. Berlin: Duncker und Humblot.
- Hodgart, Matthew.** 1969. *Satire*. London: Weidenfelds.
- Kasper, Walter, ur.** 1999. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv. 8. Basel: Herder.
- Kauffmann, Kai.** 1994. »Es ist nur ein Wien!«: *Stadtbeschreibungen von Wien 1700 bis 1873*. Dunaj: Böhlau.
- Klueting, Harm.** 1993. »Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.«: zum Thema »Katholische Aufklärung«. V: Harm Klueting, ur. *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, 1–35. Hamburg: Meiner.

- Kohlschmidt, Werner, in Wolfgang Mohr, ur.** 2001. *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Zv. 1. Berlin: De Gruyter.
- Kropatschek, Joseph, ur.** 1785–1790. *Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. für die K. K. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer Systematischen Verbindung*. 18 zv. Dunaj: Moesle.
- — —. 1786. *Sammlung aller k.k. Verordnungen und Gesetze vom Jahre 1740. bis 1780., die unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. theils noch ganz bestehen, theils zum Theile abgeändert sind, als ein Hilfs- und Ergänzungsbuch zu dem Handbuche aller unter der Regierung des Kaisers Josephs des II. für die k.k. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer chronologischen Ordnung*. 8 zv. Dunaj: Mößle,
- Kühlmann, Wilhelm, ur.** 2008. *Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*. Zv. 2. Berlin: De Gruyter.
- Mikulec, Jiří.** 2009. Osvěcenská ‚náprava‘ náboženského života a její limity. *HOP: Historie – Otázky – Problémy*, št. 2: 189–197.
- Müller, Beate.** 1994. *Komische Intertextualität: die literarische Parodie*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Neumann, Robert.** 1962. Zur Ästhetik der Parodie. V: *Die Parodien*, 553–563. Dunaj: Desch.
- Obermayr.** 1913. *Bildergalerie katholischer Misbräuche: mit Kupfern und anpassenden Vignetten*. München: Janus.
- Ogrin, Matija.** 2019. Gledališče brez tiska, drama brez spektakla. *Družina*, 24. 11. <https://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/gledalisce-brez-tiska-drama-brez-spektakla?pridobljeno=31.10.2020>.
- Pörnbacher, Hans.** 1988. Literatur und Theater von 1550–1800. V: Andreas Kraus in Max Spindler, ur. *Handbuch der bayerischen Geschichte*. Zv. 2, 978–1024. München: Beck.
- Potočnik, Ciril.** 1941. Telesna pokora in zunanje zatajevanje. *Bogoslovni vestnik* 21, št. 2/4:215–254.
- Rose, Margaret A.** 2006. *Parodie, Intertextualität, Interbildlichkeit*. Bielefeld: Aisthesis-Verlag.
- Sikora, Adalbert.** 1906. Der Kampf um die Passionsspiele in Tirol im 18. Jahrhundert. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 12:185–207.
- Schulze, Ursula.** 2003. Schmerz und Heiligkeit: zur Performanz von ‚Passion‘ und ‚Compassio‘ in ausgewählten Passionsspieltexten (Mittelrheinisches, Frankfurter, Donaueschinger Spiel). V: Horst Brunner in Werner Williams-Krapp, ur. *Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters: Festschrift für Johannes Janota*, 211–232. Tübingen: Niemeyer.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2020. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Štukl, France.** 1999. Drobižki k Škofjeloškemu pasijonu. *Loški razgledi* 46, št. 1:105–114.
- Ušeničnik, Franc.** 1923. Rigorizem naših janzenistov. *Bogoslovni vestnik* 3, št. 1:1–49.
- Verwey, Theodor, in Gunther Witting.** 1979. *Die Parodie in der neueren deutschen Literatur: Eine systematische Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wittmann, Reinhard.** 1980. Nachwort. V: Anton von Bucher. *Bairische Sinnenlust: bestehend in welt- und geistlichen Comödien, Exempeln und Satiren*. München: Idion.
- Wurbach, Constant von.** 1874. *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*. Zv. 26. Dunaj: Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstem nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 863—874

Besedilo prejeto/Received:06/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 272-72-9(497.4Ljubljana)“19“:929Hlond A.

DOI: 10.34291/BV2020/04/Celary

© 2020 Celary et al., CC BY 4.0

Ireneusz Celary und Henryk Olszar

Hlond und Slowenen: Mission des päpstlichen Legaten in Ljubljana

Hlond in Slovenci: poslanstvo papeškega legata v Ljubljani

Hlond and Slovenes: The Mission of the Papal Legate in Ljubljana

Zusammenfassung: Eine der bedeutenden Aufgaben, die der Heilige Stuhl dem Kardinal August Hlond übertragen hatte, war seine Teilnahme an nationalen und internationalen Kongressen auf drei Kontinenten: afrikanischem, amerikanischem und europäischem. Als Vertreter der polnischen Kirche im Ausland nahm Hlond am 7. und 11. Mai 1930 am XXX. Internationalen Eucharistischen Kongress in Karthago teil. Vom 22. bis 26. Juni 1932 nahm er am XXXI. Internationalen Eucharistischen Kongress in Dublin (Irland) teil. Zwischen dem 8. und 14. Oktober 1934 war er Delegierter der Kirche in Polen beim 32. Internationalen Eucharistischen Kongress in Buenos Aires (Argentinien). In Anerkennung des fruchtbaren und außergewöhnlichen apostolischen Eifers und der bedingungslosen Loyalität gegenüber dem Bischof von Rom erhielt Kardinal August Hlond die höchste Ehre, den Heiligen Vater auf nationalen und internationalen Kongressen als päpstlicher Legat *a latere* zu vertreten. Der Diener Gottes wurde zum päpstlichen Legaten des Internationalen Kongresses Christi des Königs in Posen (Polen) ernannt, der zwischen dem 25. und 29. Juni 1937 stattfand. Ein Jahr später, vom 22. bis 29. Mai, vertrat er den Heiligen Vater in Budapest (Ungarn) auf dem dort organisierten XXXIV. Internationalen Eucharistischen Kongress. Zum ersten Mal trat Kardinal August Hlond jedoch 1935 als Vertreter des Papstes auf.

Pius XI. ernannte ihn in einem Brief vom 9. Juni dieses Jahres zum päpstlichen Legaten des Nationalen Eucharistischen Kongresses in Ljubljana in Jugoslawien. In dieser Stadt sah er die Stärke des Glaubens und der Hingabe des slowenischen Volkes, die sich um die Kirche und die staatlichen Behörden konzentrierte. Kardinal August Hlond kehrte am 28. Juli 1939 als päpstlicher Legat nach Ljubljana zurück, um den VI. Internationalen Kongress Christi des Königs im Namen von Pius XII. feierlich zu eröffnen. Am 30. Juli feierte er im Stadion der

slowenischen Hauptstadt eine päpstliche Messe. In einer Rede in Ljubljana warnte er vor der wachsenden Stärke des Dritten Reiches und der Sowjetunion. In der Hauptstadt der Slowenen wurde Hlond zum Herold des unvermeidlichen Endes einer Ära und des Beginns des Wiederaufbaus in einer Welt der verlorenen Ordnung. Der Diener Gottes sah seine Aufgabe in der slawischen Welt als kulturelle Mission, die seine eigene Identität sowie die Trennung der Nachbarn und der Geschichte respektierte. In seiner Lehre wies er auf die geistige Vereinigung der Slawen innerhalb einer großen Familie von Nationen hin.

Es ist kein Zufall, dass der Metropolit in Gniezno eben in Ljubljana, die Freude eines Polen, eines Nordslawen' zum Ausdruck brachte, der den ‚Vater des Christentums‘ ersetzen könnte. Er sprach über wirtschaftliche Probleme und Krisen, die Nationen quälen und zerstören, sowie über die ‚ewigen Ziele‘ des Menschen und der Menschheit. Er sah den Sinn der slawischen Geschichte in der Mission der heiligen Apostel Kyrill und Method, die alle Slawen mit ‚brüderlichem geistlichem Zusammenhalt‘ verbanden. Er behandelte die in Ljubljana gefeierten Eucharistie- und Christuskönigfeiern als große slawische Feste. Er prophezeite dort den Nachkommen von Lech, Tschechen und Russen eine große Zukunft, deren Seelenreichtum noch weitgehend unerforscht und ungenutzt war. Deshalb forderte er auf: »Verlassen wir unsere lateinischen und östlichen Kathedralen, so wie St. Adalbert und die Heiligen Cyrill und Methodius gingen!«

Schlüsselwörter: Ljubljana, Eucharistischer Kongress, Christus König, päpstlicher Legat, August Hlond

Povzetek: Ena od pomembnih nalog, ki jih je Sveti Sedež naložil kardinalu Avgustu Hlondu, je bila njegova udeležba na narodnih in mednarodnih kongresih po Evropi, Afriki in Ameriki. Kot predstavnik poljske Cerkve v tujini je Hlond od 7. do 11. maja 1930 sodeloval na 30. mednarodnem evharističnem kongresu v Kartagini, od 22. do 26. junija 1932 na 31. mednarodnem evharističnem kongresu v Dublinu, med 8. in 11. oktobrom 1934 pa je bil kot delegat Cerkve na Poljskem na 32. evharističnem kongresu v Buenos Airesu. V priznanje plodne in izredne apostolske gorečnosti, pa tudi brezpogojne pripadnosti rimskemu škofu je kardinala Avgusta Hlonda doletela čast, da je svetega očeta zastopal kot legat *a latere* na narodnih in mednarodnih kongresih. Njegova eminenca je bil imenovan za papeškega legata na mednarodnem kongresu Kristusa Kralja v Poznanu med 25. in 29. junijem 1937. Leto pozneje je med 22. in 29. majem svetega očeta zastopal na 34. mednarodnem evharističnem kongresu, ki so ga organizirali v Budimpešti. Prvič pa je bil kardinal Avgust Hlond imenovan za papeževega predstavnika leta 1935.

V pismu z dne 9. junija tega leta je kardinala Hlonda papež Pij XI. imenoval za papeškega legata na narodnem evharističnem kongresu v Ljubljani. Tukaj je Hlond videl moč vere in pobožnosti slovenskega ljudstva, ki je bilo zbrano okrog Cerkve in državnih voditeljev. Kardinal Avgust Hlond se je v Ljubljano vrnil 28. julija 1939 kot papeški legat, da je v imenu Pija XII. svečano odprl 6. mednaro-

dni kongres Kristusa Kralja. Dne 30. julija je daroval papeško mašo na stadionu v slovenski prestolnici. V pridigi je opozoril na vedno večjo moč tretjega rajha in Sovjetske zveze. V Ljubljani je Hlond nastopil kot znanitelj neizbežnega konca neke dobe in začetka obnove neurejenega sveta. Njegova eminenca je videl svojo nalogo v slovanskem svetu kot kulturno poslanstvo, ki spoštuje tako identiteto slovanskega sveta kakor ločitev sosedov v zgodovini. V svojem učenju je poudarjal duhovno enotnost Slovanov znotraj velike družine narodov.

Nobeno naključje ni, da je metropolit iz Gniezna v Ljubljani izrazil zadovoljstvo nad tem, da je kot Poljak, Slovan s severa, predstavljal svetega očeta. Govoril je o ekonomskih problemih in krizah, ki uničujejo narode, pa tudi o ‚večnih‘ ciljih človeka in človeštva. Smisel zgodovine Slovanov je videl v poslanstvu svetih apostolov Cirila in Metoda, ki sta vse Slovane povezala v ‚bratsko in duhovno skupnost‘. Evhariistični kongres in praznovanje Kristusa Kralja v Ljubljani sta bila za Hlonda velika slovanska praznika. Tukaj je napovedal svetlo prihodnost naslednjim rodovom Čehov in Rusov, katerih duhovno bogastvo je bilo takrat še neraziskano in nepoznano. Hlond je pozival: »Imejmo radi naše latinske in vzhodne katedrale, ravno tako kakor so jih imeli radi sv. Abelard ter sveta brata Ciril in Metod.«

Ključne besede: Ljubljana, evhariistični kongres, Kristus Kralj, papeški legat, Avgust Hlond

Abstract: One of the tasks assigned by the Holy See to Cardinal August Hlond, the Primate of Poland, was his participation at the International Eucharistic Congresses on three continents: Africa, America and Europe. Eucharistic congresses were a form of public manifestations of faith in which the cardinal participated; moreover, in Poland, he was their creator and chief architect. He considered this an effective method for the new evangelization and rebirth of man and state. As a representative of the Polish Church, Hlond took part at the International Eucharistic Congresses in Carthage (Tunisia), Dublin (Ireland) and Buenos Aires (Argentina). He represented the Holy Father Pius XI as a papal legate at the International Congress of Christ the King in Poznań (Poland) and the International Eucharistic Congress in Budapest. However, for the first time, Cardinal August Hlond appeared as a representative of the Pope in 1935 at the National Eucharistic Congress in the city of Ljubljana, Yugoslavia. In today's capital of Slovenia, he saw the strength of faith and dedication of the Slovenian people centred around the Church and state authorities. In 1939 he returned to Ljubljana as a papal legate to solemnly open the VI International Congress of Christ the King. In this unique city, he encouraged ‚beloved Slavic brothers‘ and the faithful from all over the world to ‚remain in the Church‘. The Servant of God, August Hlond, saw his task in the Slavic world as a cultural mission. He was deeply convinced that at the time of decay of the European civilization, an era was coming in which the Slavic culture would play a historical role. The precondition for the success of this idea was to come closer to each other and be acquainted with other Slavs.

Key words: Ljubljana, Eucharistic Congresses, Christ the King, papal legate, August Hlond

Die Polen betrachten mit Bewunderung das Leben des Dieners Gottes, Kardinal August Hlond (Zimniak 1999), das in einem zwar materiell armen, aber geistig reichen Haus in Oberschlesien begann, um ihn dann durch salesianische Zentren in Italien, Studien in Rom, Pfarreitätigkeit in Oświęcim, Kraków, Przemyśl und Wien in die schlesische Diözese Kattowitz und in die Primatshauptstadt Gnesen und Posen sowie im letzten Zeitraum nach Warschau führten. In jeder Lebensphase können wir den Reichtum an materiellen Talenten dieses außergewöhnlichen Menschen erkennen, aber auch die Früchte der beharrlichen, lebenslangen Arbeit an sich selbst, der heldenhaften Selbstverleugnung, der Treue zu Christus und der Mission, mit der ihn Gott beauftragt hat (Brzezińska 2004, 6). Der Beweis der Anerkennung, den er bei zeitgenössischen Päpsten fand, ist die Tatsache, dass er Mitglied von vier Vatikanischen Kongregationen wurde: für die Ostkirchen, für die Rates und die Rites, Seminare und Universitäten (Zimniak 2015, 92–122).

Eine der bedeutenden Aufgaben, die der Primat und der Heilige Stuhl Kardinal August Hlond übertragen hatten, war seine Teilnahme an nationalen und internationalen Kongressen auf drei Kontinenten: Afrika, Amerika und Europa. Eine besondere Form der öffentlichen Manifestationen des Glaubens waren eucharistische Kongresse, an denen der Kardinal teilnahm, und auf dem Gebiet Polens war er ihr Schöpfer und Chefarchitekt (Kosiński 1989, 2). Er nahm wahr, dass dies eine wirksame Methode zur Neuevangelisierung und zur Erneuerung von Menschen und Staat war.

So schrieb er im Zusammenhang mit der Organisation des Ersten Eucharistischen Kongresses der Diözese Posen in Polen (26–29. Juni 1930): »Ausgehend von dem Grundsatz, dass es ohne ein eucharistisches kein katholisches Leben gibt und dass alle Parolen für die Erneuerung der polnischen Seele inhaltslose Sätze bleiben müssen, wenn die Eucharistie nicht die Sonne und das Herz unseres religiösen Lebens werden wird.« (Drozdzińska 2009, 87–88)

Er appellierte jedoch persönlich, außer dem eucharistischen Christus Ehre zu erweisen, das eigene religiöse Leben zu vertiefen und so viel wie möglich aus dieser Quelle, der Eucharistie, zu schöpfen. Seinen Worten folgend sollte es eine Bedingung für die erlösende Realität werden. Aus offensichtlichen Gründen waren internationale Kongresse ein größeres Unterfangen. Hlond sah sie als Chance für einen größeren Einwirkungskreis: »Solche Kongresse /.../ versammeln die Gläubigen aller im Staat lebenden Nationalitäten, so dass sie, auf ein Glauben konzentriert, dank Religion im Frieden zusammenlebend, organisch und lebhaft im mystischen Leib Christi vereint, gegenüber Gott, Engeln und Menschen von ihrer Liebe und Hingabe an den Retter bezeugen.« (Hlond 1935, 222–226)

Er argumentierte in Reden an die Kongressteilnehmer über die reale Gegenwart Christi, der alle Institutionen belebt und segnet. Die in das Erleben der realen Gegenwart Christi engagierten Teilnehmer versicherte er, dass ein solches Ereignis

ein Wegweiser für einen sicheren Weg in die Ewigkeit werden würde. Bei der Organisation von eucharistischen Kongressen betonte er den großen Wert der eucharistischen Prozessionen, die von verschiedenen Ständen in Massen empfangene Heilige Kommunion und er schätzte den Wert der gehaltenen Referate, die zu mehr Wissen und Liebe über das Geheimnis der Eucharistie und folglich zur Erneuerung des Lebens beitragen (Acta Hlondiana 1934, 238–239).

Als Vertreter der polnischen Kirche im Ausland nahm er am 7. und 11. Mai 1930 am XXX. Internationalen Eucharistischen Kongress in Karthago teil, an dem am 9. Mai mit einer Gruppe von 140 polnischen Gläubigen an der Plenarsitzung teilnahm. Er ermutigte die Anwesenden, »dass sie von der Glut der Liebe zum eucharistischen Jesus erhitzt, seine Apostel in Polen seien«. Am selben Tag feierte der Diener Gottes die Heilige Messe für den eucharistischen Kreuzzug der Kinder in der Kirche der Gottesmutter des Rosenkranzes, angeführt von salesianischen Priestern (Nawrot 1997, 20). Vom 22. bis 26. Juni 1932 nahm er am XXXI. Internationalen Eucharistischen Kongress in Dublin (Irland) teil (Kosinski 1974, 14). Zwischen dem 8. und 14. Oktober 1934 war er Delegierter der polnischen Kirche beim 32. Internationalen Eucharistischen Kongress in Buenos Aires (Argentinien) (Ks. kard. August Hlond o Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Buenos Aires 1934, 740–741), unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten Kardinal Eugenio Pacelli, wo er eine Rede im berühmten Tres de Febrero Park im Bezirk Palermo hielt (Augusti Iosephi Hlond (1881–1948): Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis 2008, 197).

In Anerkennung des fruchtbaren und außergewöhnlichen apostolischen Eifers und der bedingungslosen Loyalität gegenüber dem Bischof von Rom erhielt Kardinal August Hlond die höchste Ehre, den Heiligen Vater auf nationalen und internationalen Kongressen als päpstlicher Legat *a latere* zu vertreten. Der Diener Gottes wurde zum päpstlichen Legaten des Internationalen Kongresses Christi des Königs in Posen (Polen) ernannt, der zwischen dem 25. und 29. Juni 1937 stattfand. Im nachfolgenden Jahr, vom 22. bis 29. Mai, vertrat er den Heiligen Vater in Budapest (Ungarn) auf dem dort organisierten XXXIV. Internationalen Eucharistischen Kongress, wo er eine Rede in mehreren Sprachen hielt, darunter auf Ungarisch (198).

1. Ljubljana 1935

Als Vertreter des Papstes trat Kardinal August Hlond jedoch zum ersten Mal 1935 auf. Pius XI. Ernante ihn in seinem Brief vom 9. Juni dieses Jahres zum päpstlichen Legaten des Nationalen Eucharistischen Kongresses in Ljubljana, Jugoslawien (Pius XI. 1935, 438–439). Seine Anwesenheit in der heutigen slowenischen Hauptstadt hat deutlich konkrete Ziele gesetzt. Es ging vor allem darum, Jesus Christus durch das Ereignis des Kongresses die Hochachtung zu erweisen und Gottes reichliche Gnade zu erhalten. Das erschuf zudem die Möglichkeit der Vergütung und Versöhnung (ich würde Möglichkeit der Sühne sagen) für die Sünden der Welt (Najveličastnejši II. evhatistični kongres). Der Hierarch aus Polen – ,Der

Slawe aus dem Norden', ‚Zeuge der Gnade Gottes, die zu den Slawen aus dem Süden' fließen - dort wies er deutlich auf die Art der Treffen um den eucharistischen Christus hin: »Eucharistische Kongresse betonen vor allem den übernatürlichen Faktor und die Quelle der Gnade, fördern die innere und wirkliche Entwicklung des religiösen Lebens.« (Hlond 1935, 222–226).

Er drückte unmissverständlich aus, dass die Eucharistischen Kongresse eine Stärkung des Glaubens und des eucharistischen Lebens vollbringen können, was auch das christliche Leben im öffentlichen und sozialen Bereich betreffe. Er argumentierte in Reden an die Teilnehmer über die reale Gegenwart Christi, der alle Institutionen belebt und segnet. Den an den Kongressen beteiligten und engagierten Teilnehmer versicherte er, dass ein solches Ereignis ein Wegweiser für einen sicheren Weg in die Ewigkeit werden würde (Acta Hlondiana 1928, 48).

In Ljubljana sah er die Stärke des Glaubens und der Hingabe des slowenischen Volkes, das sich um die Kirche und die Staatsmacht konzentrierte:

»Ich weiß, wie tief ihr die Erde Eurer Seelen durchgegraben habt und wie ihr diese praktisch für diesen Feiertag kultiviert habt. Ich stelle mir vor, wie enorm groß die Kongresslast eurer Bischöfe und Organisationen gewesen sein musste. Ich spüre die Hindernisse, die ihr überwinden musstet. Aber ich weiß auch, mit welcher unglaublichen Bereitschaft und Sympathie die Regierung eure Arbeit unterstützt hat. Ich weiß, dass für den Kongress und seinen vollen Erfolg in den Familien, in Krankenhäuser, in Klöstern und Bildungseinrichtungen gebetet wurde. Ich weiß, dass in allen Kirchen Gottesdienste für den Erfolg des Kongresses abgehalten und Opfer dafür gebracht wurden. Den größten Dank und Belohnung dafür wird die Befriedigung desjenigen sein, dem ihr diese Mühe gewidmet habt und dem ihr euer Leiden angeboten habt. Möge es euch die Freude bis zu einem gewissen Grad an der öffentlichen Anerkennung und dem feierlichen Lob sein, die ich euch hier als päpstlicher Legat überbringe. Mögen die glückseligen Auswirkungen dieses Kongresses euch allen eine echte und reichhaltige Zahlung sein, die diesen Kongress vorbereitet haben und an diesem Kongress teilnehmen.« (Hlond 1935a, 222–226)

Der päpstliche Legat Kardinal August Hlond hoffte, dass ‚dieser wirklich wundervolle und unvergessliche Kongress' ein ‚neues Leben' in der ‚geliebten Heimat' der Slowenen erweckte und sie ‚für die großen Aufgaben' befähigte, die ihnen die Vorsehung Gottes »zu (deren) Vorteil und zum Nutzen der nationalen Gemeinschaften anvertraute«. Am 30. Juni 1935 stellte er in einer Rede zum Abschluss des Nationalen Eucharistischen Kongresses fest, dass die Unterstützung des Heiligen Vaters Pius XI. ‚in Schmerzen und Enttäuschungen des gegenwärtigen Augenblicks' von ‚seinen treuen Kindern in Jugoslawien' kommt. Sie wurden vom päpstlichen Legaten mit den Worten ermutigt:

»Katholiken von Jugoslawien! Von nun an wird es eure Aufgabe sein, die Gaben, die in diesen Tagen vom Himmel auf Sie gefallen sind, in euren Her-

zen und in euren Leben zu schützen und zu schätzen und die Lehren, die der Kongress so deutlich zum Vorschein brachte, in die Praxis umzusetzen. Euer Kongress mit Christus sollte niemals enden. Eure Begegnung mit Christus sollte kein Ende haben. Trennt euch nicht von Ihm! Wir müssen bei Jesus bleiben und bei ihm verharren. Diese eucharistische Prozession sollte nicht zerfallen, in der Sie zusammen eine große Monstranz geschaffen haben, die den lebendigen Jesus trägt. Tragt Ihn weiter auf die Märkte und entlang der Lebensgassen, in der Reinheit eures Herzens und Körpers. Tragt Ihn an den heiligen Schwellen des Familienlebens, auf eine große soziale Mission, in eurem Berufsalltag, in eure Freude und Trauer. Gebt Ihn euren Kindern und Jugendlichen durch Wort und Beispiel. Bringt Ihn in liebevoller und fürsorglicher Fürsorge zu Brüdern und Schwestern, Katholiken und Ungläubigen, gebt Ihn weiter durch die vorbeugenden Taten des heiligen Apostolats, durch die erhabene Mission der katholischen Mission, durch das siegreiche Wunder der katholischen Initiative und des Unternehmertums in eure Heimat und in die Welt. Und wenn ihr Christus mit anderen Teilen und andere damit glücklich machen wollt, vereint euch ständig mit Ihm im Gebet, im Sakrament der Buße, in der heiligen Messe, in der täglichen heiligen Kommunion, in der katholischen Disziplin gegenüber den Bischöfen und in der unerschütterlichen Einheit mit seinem Vizekönig auf Erden.« (227–229)

Im Juni 1936 kehrte Kardinal August Hlond mit den Gedanken erneut zu den Kongressveranstaltungen von 1935 zurück:

»Wenn ich den Eucharistischen Kongress von Ljubljana aus einer Entfernung von einem Jahr betrachte, stellt sich vor mir eine Vision wie aus einer villich unerträglich Gegenwart. Ein charmantes slowenisches Land verwandelt sich vor meinem Geist in einen Tempel, und alles, was darin reizvoll ist, verschmilzt wie in Ekstase mit einer Monstranz, die über Gott spricht. Im Reichtum der Sonne, die dieses bezaubernde slawische Reservat überschwemmt, umfasst den Kreis der Hostie die Berge, fruchtbare Täler, grüne Gewässer, fruchtbare Felder, bunte Wiesen, ein gemalter Regenbogen aus Farben und Blumen, wiegende Folklore-Lyrik und lebendiger Zauber des Gesangs. Rund um die Monstranz kniet ein von der historischen Pilgerfahrt übermüdeteter slawischer Stamm, gesund, gutaussehend, lebhaft, klug, ehrlich. Er verharrt in religiöser Konzentration und Nachdenklichkeit, die die Kraft ihrer Männer, die Würde der Frauen und die Attraktivität der Jugend verstärkt. Die Seelen sehnen sich nach Glauben aus der Jihlik-Schule. Mit ihrem Volk beten die Bischöfe, gute Hirten, alte und junge Bischöfe, würdig, vertieft in den Gedanken in ihr pastorales apostolisches Erbe, sich dem Schicksal der Kirche erbarmen. Priester knien nieder, umwoben von einer unwiderstehlichen Inspiration ihrer Berufung. Es knien in der kontemplativen Freude die Orden. Es knien Minister und Militär. Sie alle sind durch das Geheimnis des verborgenen Gottes und diese feierliche östliche und westliche Liturgie verbunden, die vertraut und so majestätisch ist, in einheimi-

schen Farben bestickt und von Chören von ehrfürchtiger Macht, von seltener Kunst und slawischer Leidenschaft besungen wird« (1979, 149–151).

Der päpstliche Legat, bekannt für seine Redekunst, erwähnte auch die ‚schlossähnliche Hauptstadt‘ – Ljubljana – die spirituelle Metropole der Slowenen, ihre Bewohner und ihre Mission in der Kirche:

»Eine lächelnde Stadt der Kirchen, Klöster, Denkmäler, Universitäten. Darin eine tiefe Freude, Impulse, päpstliche und staatliche Farben. Menschenmassen, Verkehr, Lärm auf den geschmückten Straßen. Ein großer Hauch von oben. Ein allgemeines Gefühl von Frieden, Glück und Stolz. Und in hundert Besprechungsräumen die Versammlungen, bei den Versammlungen heiße Reden, nach den Reden entschlossene Forderungen, in den Beschlüssen apostolischer Eifer, in den Resolutionen Begeisterung und Zuversicht für ein katholisches Morgen. Alles strebt Aktivität an. Jeder schwört Tat und Apostolat. Historische Stunde der Laien, die sich ihrer Zugehörigkeit zur Kirche und ihrer Rolle in ihrer Mission bewusst sind und den Lebensverlauf kompromisslos auf Gottes Gesetz ausrichten wollen!« (149–151)

2. Ljubljana 1939

Kardinal August Hlond kehrte am 28. Juli 1939 als päpstlicher Legat nach Ljubljana zurück, um den 6. Internationalen Kongress des Christkönigs feierlich zu eröffnen (VI. mednarodni kongres Kristusa Kralja). Pius XII., Nachfolger von Papst Achille Ratti an der Kathedra Petri, zeigte großen Respekt vor dem Diener Gottes und machte ihn zum päpstlichen Legaten *a latere* für den Internationalen Kongress des Christkönigs in Ljubljana (C. Semeraro 2012, 15–31). In dem Nominierungsschreiben beschrieb er ihn als ‚seinen geliebten Sohn‘ und schätzte »seinen Eifer, das Reich Christi zu verkünden« (*Acta apostolicae sedis* 1939, 390–391). Am 30. Juli feierte er im Stadion der slowenischen Hauptstadt eine päpstliche Messe (Pius XI. 1939, 390–391). Er hielt eine Predigt in fünf Sprachen für versammelte Bischöfe, Priester und Gläubige (Zimniak 2003, 108). In seiner Botschaft - einen Monat vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs - bezog er sich auf den anhaltenden Kampf mit der Kirche:

»Zu unserer Zeit hat der Kampf um die Wahrheit Christi fast apokalyptische Merkmale des Kampfes um das Denken, um den Geist und um das Gewissen der Menschheit angenommen. Die alten und die neuen Fehler ordnen sich in den Anti-Christ-Reihen mit den Epigonen sterbender antireligiöser Lehren und fanatischer Propheten des neuen gottlosen Wahnsinns. Gegen die Lehren Christi wurde aus der Asche der Jahrhunderte lebloses Heidentum erhoben, die Unzucht der monströsen Gottlosigkeit geschaffen und hier und da Maßnahmen staatlicher Propaganda und Scherze gegen das Evangelium eingeleitet.« (Hlond 1939, 156–157)

In derselben Predigt bemerkte Kardinal Hlond:

»Die Theologie des Königreiches Christi widerspricht grundsätzlich dieser Denkrichtung, die Rechte Gottes durch die Menschenrechte zu ersetzen, insbesondere im kollektiven Leben, infolgedessen die Gemeinschaften, Nationen und Staaten einen souveränen Gott nicht anerkennen, sie beten Ihn nicht an, sie achten seinen vielleicht Ordnung nicht, sie berücksichtigen seine Mission und die Rechte seiner Kirche nicht. Im Laufe einer verschlungenen Entwicklung in den letzten anderthalb Jahrhunderten erhob sich aus dieser Ansicht unter anderen sektenähnlichen Systemen der westliche Säkularismus, der gottlose Ostkommunismus und der moderne Neopaganismus. Sie streben nach Anerkennung unfehlbarer sozialer und staatlicher Philosophien. Für die Menschheit hatte diese verrückte Entwicklung der Ansichten die verhängnisvollste Wirkung, weil sie die Welt in die Anarchie trieb, die ein Kulturgemetzel bringen könnte und die zivilisierten Errungenschaften bedrohte. Am Ende kam es [ihm] so vor, dass Gesellschaften zerfallen und die Welt in Krämpfen zittert, die morgen zu Kataklysmen werden können.« (160)

Kardinal August Hlond stand von Beginn seiner pastoralen Tätigkeit in Opposition zu alle möglichen sozialistischen Bewegungen. Er behauptete, ‚der Staat sei von der menschlichen Natur abgeleitet‘, und totalitäre Ideologien, die den Menschen dem Staat unterordnen wollten, widersprachen dieser Definition des Staates. Die Lehre des polnischen Primas war jedoch kein Ausdruck seiner persönlichen Gedanken, sondern resultierte aus der Lehre der Kirche, die der salesianische Kardinal unerschütterlich behielt und unermüdlich förderte. In seiner Rede in Ljubljana warnte er vor den immer mehr die Ansichten und über die Macht des heidnischen Neopaganismus: Dem Dritten Reich und der Sowjetunion, die in Folge zu einer Katastrophe führten, die die Weltordnung zerstörte und eine allgemeine Anarchie mit sich brachte. In Ljubljana wurde Hlond zu einem Herold, der das unvermeidliche Ende einer Ära ankündigte, der aber mit einem Blick in die Zukunft glaubte, dass es möglich sein würde, die verlorene Ordnung in der Welt wiederaufzubauen und die Menschheit zu einem ‚neuen Humanismus auf der Grundlage der Botschaft des Evangeliums‘ zu führen. (Zimniak 2012, 125).

Der Diener Gottes flehte in Ljubljana:

»Die womöglich höchste Mission unseres Jahrhunderts ist, die mit Atheismus gewürzte und mit antireligiösen, revolutionären Parolen geschändete Sozial- und Politikwissenschaft sowie -praxis zu christianisieren. Auf diese Weise kann unser Zeitalter den Geist der Gemeinschaft und des Systems veredeln, und der Nachwelt reicht es die Vorteile des Königreiches Christi an Gerechtigkeit, Liebe und Frieden weiter und die Nationen in das ‚*regnum iustitiae, amoris et pacis*‘ zu bringen. Wenn während dieses feierlichen Opfers ein unergründlicher Akt der Heiligen Kommunion auf dem Altar stattfinden wird, bitten wir demütig den Erretter, den Gesellschaften,

den Völkern und den Staaten sein Leben, seinen Geist und seine Heiligkeit des Gesetzes zu schenken.« (Hlond 1939, 161)

In Ljubljana ermutigte Kardinal Hlond ‚die geliebten slowenischen Brüder‘ und Gläubigen aus aller Welt:

»Lasst uns unsere Kirche lieben! Lasst sie uns mit unserer ganzen Seele darin festsetzen! Nehmen wir an ihrer Mission und ihren apostolischen Mühen teil. Und wenn die Königliche Heilige Messe erhoben wird, bitten wir den Sohn Gottes, dass Er unsere guten Absichten in übernatürliche Werte umwandelt und die heiligen Energien seiner Kirche in einen Eroberungsakt umwandelt, der die seelenlose Welt erobert.« (1999, 252)

Man kann sagen, dass diese prophetische Stimme gehört wurde. Durch seine wunderbaren apostolischen Aktivitäten, die manchmal über nationale Grenzen hinausgingen, wurde der Diener Gottes sowohl in der Kirche als auch in der Zivilgesellschaft immer bekannter. In der Tat wurde seine Person selbst von Regierungen zum Gegenstand sorgfältiger Beobachtung und wurde von Entscheidungsträgern hoch geschätzt. Zum Beispiel tauchten in den Berichten der italienischen Geheimpolizei bereits in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts interessante Einschätzungen in Bezug auf ihn auf. So lautet der Bericht vom 22. Mai 1931: »Wir sprechen von ihm als potentielltem Staatssekretär [des Heiligen Stuhls], wenn [Eugenio] Pacelli feststellt, dass sein Wunsch zu gehen [von Pius XI.] akzeptiert wurde.« (Augusti Iosephi Hlond (1881–1948): *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis* 2008, 199–200)

Diese Information scheint auch vom Pariser Metropolit Kardinal Alfred-Henri Marie Baudrillart bestätigt zu werden, der - bevor die Kardinäle zum Konklave gingen - wollte, dass der Diener Gottes sich ihm anschließt, wenn er zum Nachfolger des Heiligen Petrus gewählt wird. In Anbetracht dessen, was bereits gesagt wurde, lässt sich feststellen, dass der polnische Primas August Hlond selbst bei der Förderung, Vorbereitung und Umsetzung der Ziele aller oben beschriebenen Kongresse wirklich ein Mann Gottes war, inspiriert und geleitet von demselben Motto, das die Kapelle der Ewigen Anbetung des Allerheiligsten Sakraments in Posen geschmückt hat: »Adveniat Regnum Tuum« – »Dein Königreich kommt« (200).

Kardinal August Hlond war auch für Slowenen kein Unbekannter mehr. Von 1905 bis 1918 war er – genau wie Sie – ein Untertan zweier Monarchen aus dem habsburgisch-lothringischen Haus: des österreichischen Kaisers und ungarischen Königs Franz Josefs und seines Nachfolgers Karl I. Der Zusammenbruch dieses Staates erforderte Änderungen in den Organisationsstrukturen der Salesianischen Kongregation. Anstelle der österreichischen Provinz wurde im Jahre 1919 die österreichisch-ungarisch-deutsche Provinz des Heiligen Schutzengels mit Sitz in Wien und der polnisch-jugoslawischen Provinz des Heiligen Stanislaw Kostka mit Sitz in Oświęcim gegründet (Zimniak, 2001). Der Provinzial der ersten Provinz war seit 1. Dezember 1919 der August Hlond und der anderen – Priester Piotr Tirone. In der Tat wurde am 18. November 1922 im Königreich der Serben, Kroaten und Slo-

wenen die Salesianische Provinz des Heiligen Cyril und Methodius gegründet (Wilk, 2006, 14). In Ljubljana fühlte sich Kardinal Hlond unter seinen slowenischen Brüdern wohl. An dieser Stelle ist es erwähnenswert, dass August Hlond, bereits als Direktor der salesianischen Bildungseinrichtung in Wien, Exerzitien in salesianischen Einrichtungen in Slowenien organisiert hat. Er blieb mit den Slowenen in persönlichem Kontakt, sprach viele Male mit ihnen auf Slowenisch und wurde von ihnen in ihrer Heimat immer herzlich aufgenommen. Sein jüngerer Bruder, Priester Antoni Hlond-Chlondowski, ein Komponist, war mit der Musikkultur der besonders religiösen Slowenen eng verbunden, was seine eucharistischen Kompositionen belegen, die von den Gläubigen in slowenischen Kirchen bis heute gesungen werden (Hlond-Chlondowski 1913).

3. Schluss

Der Diener Gottes August Hlond nahm seine Aufgabe in der slawischen Welt als kulturelle Mission wahr, die seine eigene Identität sowie die Eigentümlichkeit der benachbarten Völkern und der Geschichte respektierte. In seiner Lehre wies er auf die geistige Vereinigung der Slawen innerhalb einer großen Familie der Nationen hin. Er schrieb »über unsere würdige, slawische Psychologie, die adelt und dynamisiert«. Bei der Taufe Polens erinnerte er an die Christianisierung von Slowaken, Mähren, Slowenen, Kroaten, Tschechen und Russen. Er war zutiefst davon überzeugt, dass in Zeiten des Zerfalls der europäischen Zivilisation eine Ära bevorsteht, in der die Slawen eine historische Rolle spielen werden. Die Voraussetzung für den Erfolg dieser Idee war die gegenseitige Annäherung und Kennenlernen der Slawen, die Vorbereitung einer Art Elite, die alle slawischen Völker auf diese Rolle vorbereitet, sowie die Annahme, dass das slawische Element die ‚einheitliche‘ christliche Sicht der Welt dominieren muss. Es ist kein Zufall, dass der Metropolitan von Gniezno in Ljubljana ‚die Freude eines Polen, eines Nordslawen‘ zum Ausdruck brachte, der den ‚Vater des Christentums‘ ersetzen könnte. Er sprach über wirtschaftliche Probleme und Krisen, die Nationen quälen und zerstören, sowie über die ‚ewigen Ziele‘ des Menschen und der Menschheit. Er sah den Sinn der slawischen Geschichte in der Mission der Heiligen Apostel Cyrill und Methodius, die alle Slawen mit „brüderlichem geistlichem Zusammenhalt“ vereinten.

Zu Zustimmung und Einheit auffordernd sagte er in Ljubljana die bedeutenden Worte: »Brüder! Klärt die alte Säure, damit ihr unverdorben bleibt« und »Sende deinen Geist und sie werden erschaffen und du erneuerst das Antlitz der Erde.« Er behandelte die in Ljubljana gefeierten Eucharistie- und Christkönigsfeiern als große slawische Feste. Er prophezeite dort eine große Zukunft für die Nachkommen von Lech, Tscheche und Russe, deren Seelenreichtum noch weitgehend unerforscht und ungenutzt war. Deshalb drängte er: »Verlassen wir unsere lateinischen und östlichen Kathedralen, so wie es der Heilige Wojciech tat und wie die Heiligen Cyrill und Methodius sie verließen!« (Głombik 1998, 35–52)

Referenzen

- Acta apostolicae sedis.** 1939. 31, Nr. 12:390–391.
- Acta Hlondiana.** 1928. Bd. 2, Teil 2, Przemówienia, A. Hlond, Przemówienie inauguracyjne podczas otwarcia Kongresu Eucharystycznego we Lwowie (15.–18. 6. 1928), 48. <http://www.patrimonium.chrystusowcy.pl/kandydaci-na-oltarze/sluga-bozy-kard-august-hlond/acta-hlondiana/spis/#.X-TzWrNDCUI>.
- . 1934. Bd. 2, Teil 2, Przemówienia, Ks. Kard. August Hlond o Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Buenos Aires: Rzym – listopad 1934, 238–239. <http://www.patrimonium.chrystusowcy.pl/kandydaci-na-oltarze/sluga-bozy-kard-august-hlond/acta-hlondiana/spis/#.X-TzWrNDCUI>.
- Augusti Iosephi Hlond (1881-1948): Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis.** 2008. Bd. 1. Rome: Topografia Nova Res srl.
- Brzezińska, Romana.** 2004. *Ku zwycięstw: Hlond.* Ząbki: Apostolicum.
- Drożdżińska, Jolanta.** 2009. Eucharystia i kult Najświętszego Serca Pana Jezusa w życiu i nauczaniu Kardynała Augusta Hlonda. In: Joanna M. Olbert, Hrsg. *Ogólnopolski Konkurs: Prymas Polski kard. August Hlond Bogu i Ojczyźnie.* Bd. 1, 88–89. Gdańsk: Rumia.
- Głombik, Czesław.** 1998. Kardynał August Hlond wobec idei słowiańskiej. In: Józef Śliwiok, Hrsg. *Ksiądz Kardynał Dr August Hlond Prymas Polski. Działalność i dzieła. Materiały posesyjne*, 35–52. Katowice: GTPN im. Walentego Rożdzieńskiego.
- Hlond, August.** 1935a. Przemówienie inauguracyjne podczas otwarcia Kongresu Eucharystycznego w Lublanie (29. 6. 1935). *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* 7, Nr. 8:222–226.
- . 1935b. Przemówienie na zakończenie Kongresu Eucharystycznego w Lublanie (30. 6. 1935). *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* 7, Nr. 8:227–229.
- . 1939. Homilia wygłoszona w trakcie VI Międzynarodowego Kongresu Chrystusa Króla, Słownia – Lublana, 30 lipca 1939 r. *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* 54, Nr. 8:156–157.
- . 1979. Słowo wstępne do pamiętnika Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Lublanie w 1935 roku. In: Stanisław, Kosiński, Hrsg. *A. Hlond: Daj mi dusze: Wybór pism i przemówień 1897-1948*, 149–151. Łódź: Wydawnictwo Salezjańskie.
- . 1999. *Na straży sumienia Narodu: Wybór pism i przemówień.* Warszawa: Inicjatywa Wydawnicza Ad Astra.
- Zimniak, Stanisław, Hrsg.** 1999. *Il cardinale August J. Hlond, Primate di Polonia (1881-1948): Note sul suo operato apostolico.* Roma: Academia Polacca delle Scienze.
- Kosiński, Stanisław.** 1974. Schemat biograficzny kard. Augusta Hlonda, prymasa Polski. *Nasza Przyszłość*, Nr. 42: 9–24.
- . 1989. Kult Eucharystii i Serca Jezusowego w życiu kardynała Augusta Hlonda. *Głos Seminarium Zagranicznego*, Nr. 2: 6.
- Ks. kard. August Hlond o Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Buenos Aires.** 1934. *Przewodnik Katolicki* 40, Nr. 47:740–741.
- Nawrot, Edward.** 1997. *Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce.* Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu.
- Pius XI.** 1935. Ad Emum P. D, Augustum Tit. S. Mariae de Pace S. R. E. Presb. Card. Hlond, Archiepiscopum Gnesnensem et Posnaniensem, quem Legatum mittit ad Conventum Eucharisticum, ex toto Iugoslavorum Regno, Labaci Celebrandum. *Acta apostolicae sedis* 27, Nr. 13:438–439.
- Pius XII.** 1939. Ad Emum P. D, Augustum Tit. S. Mariae de Pace S. R. E. Presb. Card. Hlond, Archiepiscopum Gnesnensem et Posnaniensem, quem Legatum mittit ad sextum ex omnibus gentibus Conventum in Christi Regis honorem Labaci peragendum Conventum Eucharisticum, ex toto Iugoslavorum Regno, Labaci Celebrandum. *Acta apostolicae sedis* 31, Nr. 12:390–391.
- Semeraro, Cosimo.** 2012. Pio XII e il primate August Józef Hlond dati acquisiti e orientamenti: Per ulteriori ricerche. In: Leszek Kuk and Stanisław Zimniak, Hrsg. *Il primate di Polonia card. August Hlond di fronte ai grandi con itti dell'epoca. La Seconda guerra mondiale e la guerra fredda*, 15–31. Roma: Academia Polacca delle Scienze.
- Wilk, Stanisław.** 2006. Osoba kardynała Augusta Hlonda. In: Grzegorz Polok, Hrsg. *Ks. kardynał August Hlond – społeczny wymiar nauczania*, 9–26. Katowice: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Katowicach.
- Zimniak, Stanisław.** 2003. *Dusza wybrana. Salezjański rodowód Kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski.* Warszawa-Rzym: Wydawnictwo Salezjańskie.
- . 2012. La posizione del primate August Hlond nei confronti dei totalitarismi: nazista e sovietico. In: Leszek Kuk and Stanisław Zimniak, Hrsg. *Il primate di Polonia card. August Hlond di fronte ai grandi con itti dell'epoca: La Seconda guerra mondiale e la guerra fredda*, 81–103. Roma: Academia Polacca delle Scienze.
- . 2015. Prymas Polski Kardynał August Hlond na forum międzynarodowym. In: Jan Pietrzykowski and Jarosław Wąsowicz, Hrsg. *Kardynał August Hlond (1881-1948): Salezjanin, Prymas Polski i Mqż Stanu*, Bd. 5, 119–122. Dębno: Wydawnictwo Salezjańskie.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 875—885

Besedilo prejeto/Received:11/2020; sprejeto/Accepted:12/2020

UDK/UDC: 28-557(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/04/Jeglic

© 2020 Jeglič, CC BY 4.0

Urška Jeglič

Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji

Deviations from Islamic burial regulations among Muslims in the Republic of Slovenia

Povzeteke: Muslimani so druga največja verska skupnost v Sloveniji, njihovo število pa se zaradi migracij in ustaljevanja v Sloveniji z leti povečuje. V skladu s tem se čedalje bolj odpira potreba po večjem razumevanju muslimanov, po razumevanju islamskih predpisov in verske prakse. Eden od pomembnejših verskih obredov je pogreb, ki se precej razlikuje od krščanskega pogreba. Tako muslimanom kakor nemuslimanom se postavljajo vprašanja, ali je udeležba na pogrebu drugače verujoče osebe iz verskega ozira dovoljena. Hkrati pa pomanjkljivo razumevanje verskih običajev drugega v človeku zbuja strah in kot posledica tega zapira vrata medverskemu in medkulturnemu dialogu, pa tudi integraciji. Prispevek osvetljuje islamski pogled na smrt in na običaje, ki se navezujejo na islamsko pogrebno prakso. Posebno pozornost nameni opisu pogrebnih običajev pri muslimanih v Sloveniji in izpostavitvi in razlagi neujemanj z islamskimi predpisi, hkrati pa se dotakne problematike, vezane na muslimanska pokopališča v slovenskem prostoru.

Gljučne besede: smrt v islamu, islamski pogreb, muslimani v Sloveniji, muslimanska pokopališča

Abstract: Muslims represent the second largest religious community in Slovenia, and their number has been increased over the years due to migration and settlement in Slovenia. Accordingly, there is a growing need for a greater understanding of Muslims, their understanding of Islamic precepts and religious practice. One of the more important religious rituals is a funeral, which is quite different from the Christian funeral. Both Muslims and non-Muslims are asking themselves whether attending the funeral of a non-religious person is religiously permissible. At the same time, the lack of understanding of the religious customs of the other arouses fear in man and consequently closes the door to interreligious and intercultural dialogue, as well as integration. This paper sheds light on the Islamic view of death and customs related to Islamic funeral practice. It pays special attention to the description of funeral customs among Muslims in Slovenia and the exposure and explanation of deviations from Islamic

regulations, while also touching on issues related to Muslim cemeteries in Slovenia.

Key words: death in Islam, Muslims funeral, Muslims in Slovenia, Muslims cemeteries

1. Uvod

Islam velja za drugo največje verstvo na svetu, prav tako pa je islam drugo najbolj zastopano verstvo v Slovenji. Iz zadnjega popisa prebivalstva (Šircelj 2003) je razvidno, da živi v Sloveniji 47 488 muslimanov. Mufti islamske skupnosti v Sloveniji,¹ Nedžad Grabus (2011), opozarja, da omenjeni popis ni zajel sezonskih delavcev, in ocenjuje, da se število muslimanov v Sloveniji giba med 60 000 do 70 000.² Pri preučevanju omenjenih podatkov moramo imeti pred očmi tudi dejstvo, da je od zadnjega popisa slovenskega prebivalstva minilo skorajda dvajset let, število muslimanov pa se je v teh letih povečalo. Razloga za to sta predvsem dva: nadaljevanje priseljevanja muslimanskega prebivalstva v Slovenijo in nove generacije muslimanov, ki so že rojene v Sloveniji.³ Med potomce priseljencev iz popisa 2002 lahko prištevamo 6,5 % prebivalcev Slovenije. Če bi se število priseljenih zmanjševalo, bi se s tem nižalo tudi število njihovih potomcev. Ker pa Slovenija v zadnjih letih vnovič doživlja porast priseljencev, se s tem povečuje tudi število potomcev migrantov. Po besedah Josipoviča (2019, 82) letne vrednosti migrantov⁴ v Sloveniji dosegajo tiste iz zlatih obdobj priseljevanja v Slovenijo, med katera sodi obdobje od leta 1975 do leta 1982.

Največ muslimanov se je na popisu glede na etično pripadnost opredelilo za Bošnjake (19 923), sledijo Muslimani (9238), Bosanci (5724), Albanci (5237), Slovenci (2804), neopredeljeni (2316) in Makedonci (507).⁵ Glede na omenjene podatke prihaja iz Bosne in Hercegovine 76,25 % muslimanov, z 11,45 % jim sledijo prebivalci iz Albanije, Slovenije (6,13 %), Črne gore (1,3 %) in iz Makedonije (1,1 %). Kar 5,6 % vprašanih se je razglasilo za neopredeljene. V nasprotju s tem Vobič Arličeva (2007, 114) pravi, da je kar 96 % muslimanov, ki živijo v Sloveniji, po narodnosti Bošnjakov. V zadnjih letih se je povečalo število priseljencev iz Črne gore in s Kosova.

Če je bila še pred desetletji najpogostejša praksa, da so se priseljenci ob upokojitvi vrnili v svojo domovino, se ta trend precej spreminja. Slovenija je za mnoge

¹ V register verskih skupnosti v Republiki Sloveniji so vpisane tri različne muslimanske skupnosti, med katerimi je najstarejša in najštevilnejša Islamska skupnost v RS, sledita ji Slovenska muslimanska skupnost in Slovenska islamska skupnost milosti. Kot društvi sta organizirani še dve islamski skupini: Društvo za promocijo islamske kulture Resnica Haq in El-imam in društvo Ahmadija.

² Zalta (2014, 43) omenja, da je bilo leta 2014 v Sloveniji okrog 60 000 muslimanov.

³ V Sloveniji živijo štiri generacije muslimanov.

⁴ Na zadnjem popisu se je za pripadnike islamske veroizpovedi izreklo 15 % potomcev priseljencev in 5 % več priseljencev. Pri potomcih priseljencev se je glede na potomce zvišal delež neverujočih (za 4 %), pa tudi tistih, ki niso pripadniki nobene veroizpovedi, kljub temu da se prištevajo med vernike (1,9 %), in tistih, ki na vprašanje niso želeli odgovoriti (4,4 %). (Medvešek 2007, 46)

⁵ Pri tem moramo imeti pred očmi, da za 126 325 oseb podatek ni poznan, 48 588 pa jih na vprašanje ni želelo odgovoriti.

priseljence postala novi dom, tu imajo svoje družine in krog prijateljev. V skladu s tem je v zadnjih desetletjih začelo naraščati število umrlih muslimanov v Sloveniji, pričakujemo pa lahko, da se bo številka z leti še povečala. Čeprav se po besedah imamov islamske skupnosti v Republiki Slovenijo še zmeraj veliko ljudi odloča za pokop rajnih v domovini, je odstotek tistih, ki jih pokopljejo v Sloveniji, iz leta v leto večji. Zaradi pričakovanega naraščanja islamskih pogrebov v Sloveniji se čuti čedalje večja potreba po rešenju odprtih vprašanj, vezanih na izvajanje islamskega pogreba v Sloveniji, ki je v slovenskem okolju slabo poznan in kot posledica tega tudi strah zbujač. Po drugi strani ostaja odprto tudi delno nerešeno vprašanje islamskih pokopališč v Sloveniji.

V članku bomo podrobneje predstavili potek islamskega pogreba, s katerim se strinja večina slovenskih muslimanov. S trditvijo »Pokojne muslimane je treba pokopati po muslimanskih predpisih« se namreč strinja 91 % anketiranih, od tega se 66 % popolnoma strinja s trditvijo, 25 % pa se s trditvijo samo strinja. Preostali anketirani se s trditvijo ne strinjajo (3 %) oziroma se popolnoma ne strinjajo (2 %), ne poznajo odgovora (3 %) ali na vprašanje ne želijo odgovoriti (1 %).⁶ Nadalje bomo predstavili potek islamskega pogreba v Sloveniji in izpostavili problematiko, vezano na obravnavano temo.

2. Islamski pogled na smrt

2.1 Koran o smrti

Koran, sveta knjiga muslimanov, se poleg doktrinalnih vprašanj in verskih predpisov dotika eksistencialnih tem, kamor uvrščamo tudi vprašanje smrti. Po učenju Korana se s smrtjo konča zgolj zemeljsko življenje, ki ga človek okuša neki določen čas (K 2,36; 7,24-25). Koran pravi, da nobeno živo bitje ni nesmrtno, zato vsak okusi smrt in se vrne k Alahu (K 4,78; 21,34-35; 29,57; 39,30; 62,8). Le Bog je tisti, ki lahko podeli in vzame življenje (K 40,68). »Vsako živo bitje umre po Božji volji, ob svojem času.« (K 3,145) Ko nastopi smrtna ura, Alah dopusti, da človek zapusti svet (K 63,11). »Ko za nekoga med vami napoči smrtni čas, mu naši odposlanci brez oklevanja vzamejo dušo. Nato jih bodo odpeljali nazaj k Bogu, njihovemu resničnemu Gospodarju. On bo razsodil, saj najhitreje naredi obračun.« (K 6,60-62)

Kdor umre kot nevernik, se ne bo mogel odkupiti (K 3,91). Na sodni dan ga čaka pogubljenje in peklenški ogenj. Koran (9,84) vernikom odsvetuje, da molijo za mrtve nevernike in da se udeležujejo njihovih pogrebov.

2.2 Razumevanje smrti v islamu

Islamska tradicija definira smrt kot ‚pojav‘, ko telo postane mrzlo zaradi prenehanja srčne aktivnosti. To se ugotovi z empiričnim opazovanjem. Islam povezuje trpljenje pred smrtjo z aspektom odrešenja (Hedayat 2006, 1282). Glede na pou-

⁶ Rezultati ankete Verska praksa muslimanov v Republiki Sloveniji (Jeglič 2020).

darek, ki ga daje islam skrbi za starše v bolezni in starosti, se od otrok ali staršev, če umira njihov otrok, pričakuje, da bo za umirajočega kolikor mogoče dobro poskrbljeno. Idealno je, če umirajoči muslimani umrejo doma, ob njih pa so navzoči njihovi najdražji. Pri počasnem umiranju imajo ljudje dovolj časa, da odpravijo zamere, jih oprostijo in prosijo ter molijo za umirajočega. Pri tem moli tudi umirajoči (če je tega zmožen), družina pa ga spodbuja, da vztraja v molitvi, vse dokler mu moči to dopuščajo. Pogost običaj je tudi branje sure Jasin.⁷ Ob molitvi je priporočljivo, da so verniki obrnjeni proti Meki, svetemu kraju muslimanov. Omenjeni predpis velja tudi za umirajočega. Naloga svojcev je, da posteljo umirajočega obrnejo v pravo smer (Sheikh 1998, 138). Ko nastopi smrt, se telo ohladi, duša⁸ pa se loči od telesa. Islam tako ne priznava možganske smrti, saj telo pri tej smrti še ni ohlajeno (Hedayat 2006, 1285).

3. Običaji, vezani na smrt in pogreb

3.1 Obredno umivanje

Obredno umivanje je del verske prakse muslimanov, ki jo morajo opraviti pred pomembnimi ritualnimi dogodki. *Gúsul* (غسل) »gúsl« ali *wudu* (الوضوء) »al-wuḍū'« se izvaja pri nečistosti⁹ pred opravljanjem *džúme* (arab. الجمعة) »al-ġum`a«), islamske skupinske molitve, pred ramazánom in pred vsakdanjim klanjanjem. Veljavno je le, če ima vernik iskren namen. Ob obrednem umivanju pokojnega je veljavnost *gúsula* odvisna od iskrenosti osebe, ki dejanje izvaja. Telo pokojnega je treba po islamskih predpisih pokopati v štiriindvajsetih urah oziroma takoj ko okoliščine to omogočajo. V skladu s tem je v točno določenem časovnem okviru treba opraviti obredno umivanje pokojnika. Razlogi za to so higienski, hkrati pa imajo religiološko noto. Tako se telo umrlega ‚vrne‘ Stvarniku v kolikor možno spoštljivem stanju, saj se pri obrednem kopanju operejo pokojnikovi grehi (Ahaddour idr. 2017, 183).

Pred začetkom obrednega kopanja je pokojniku treba zapreti oči in usta. Obredno kopanje lahko opravljajo tako moški kakor ženske, a pod pogojem, da je pokojnik istega spola kakor oseba, ki izvaja *gúsul*. Islam uči, da umrli desetisočkrat bolj občuti bolečino. Zato se oseba, ki opravlja obredno umivanje trupla, pokojniku vnaprej opraviči, če ga bo ranila (184). Oseba, ki opravlja obredno umivanje pokojnega, mora biti tudi sama čista. Pred opravljanjem *gúsula* trebuh potisnejo

⁷ Sura 36.

⁸ Arabska beseda za dušo je *náfs* (arab. نَفْس). Pod tem korenem se razumeta tudi nagon in duh. V teku zgodovine so se v islamu razvila različna razumevanja pojma duše. Tako je Ibn Arabi (13. stol.) govoril o zemeljski duši, ki se imenuje Duh Sveti in pomeni prvi razum. Al-Bajdavi je dodal, da duša nima telesa. Razloge za to navajajo štiri zglede iz Korana in eden iz hadisov. Po njegovem mnenju je misleča duša izvor čistosti, ki se skupaj z duhom pretakala skozi telo in daje organom sposobnost funkcioniranja. Za dušo prav tako velja, da je ustvarjena, a drugače od telesa ni smrtna. Po teologiji al-Gazalija je duša pomemben faktor religioznega življenja. (Khoury 2005, 124–125)

⁹ Vsak vernik naj bi se obredno okopal vsaj enkrat na teden. Obvezno je to storiti ob nečistosti, na katero vplivajo ženska mesečna krvavitev (*hajza*), poporodna krvavitev (*nifas*), spolni odnosi in vsaka ejakulacija pri moškem (Džaferović 2006, 38).

naprej, da iz njega odide odvečni zrak. Telo umijejo z vodo in milom najprej po desni, nato pa še po levi strani. Nato telo operejo s kafro in vodo in nazadnje le še z vodo. Telo posušijo in nadišavijo z mošusom.¹⁰ Muslimani verjamejo, da so otroci brez grehov, zato pri umrlih otrocih obredno kopanje ni potrebno, se pa večinoma kljub temu opravi.

3.2 Čefin – oblačilo pokojnega

Maziljeno telo pokojnega je treba zakriti, to pa storijo s preprostim belim prtom ali platnom, ki se v bosanski tradiciji imenuje *čefin*.¹¹ Pri ženskah se uporabi pet *čefinov*, pri moških pa trije. Ženskam se najprej zakrije predel telesa od glave do stopal. V drugem delu se zavije sredina trupa. Tretji *čefin* prekrije del od popka do stopal, naslednji spet celotno telo od glave do stopal, zadnji pa zakrije lase. *Čefin* je lahko odišavljen z mošusom. Pri moškem se izpusti zakrivanje las in posebno zavijanje sredine trupa oziroma oprsja.

3.3 Islamski pokop

Kakor že rečeno, je treba pokop pokojnih muslimanov opraviti v najkrajšem časovnem obdobju od nastopa smrti. Eden od islamskih predpisov tudi prepoveduje upelitelv trupla, izjema je dopuščena le ob smrtno nevarnih nalezljivih boleznih in pri zatiranju epidemije (Al- Daghistani [Jeglič 2020b]). Mrtvega pokopljejo na pokopališču (*mezarlukom*). Nekateri mošeje imajo ločene prostore, podobne vežicam, v katerih molijo za rajnega. Med molitvijo morajo verniki stati z desno stranjo obrnjeni proti Meki. Molitev, ki jo molijo, se imenuje *salātu-l-dženazah* ali pogrebna molitev. Pomeni bistvo pogreba, saj se v njej še zadnjič prosi za milost za umrlega. Učinek molitve je sorazmeren s številom molivcev. Imam udeležence na pogrebu vpraša, ali bodo *halalili'*, to pomeni, ali bodo odpustili umrlemu. Pogrebna molitev je sestavljena iz petih delov. Imam začne moliti »Allāhu ekber, Allāhu ekber«, temu sledi individualno recitiranje sure Fatiha v tišini. Drugi del molitve sestavlja ‚salāt Ibrahim‘. Potem se izrečejo individualne prošnje za umrlega (*dôva*) in prošnje za vse pokojne Muslimane. Molitev se konča s pozdravom angelom. Po molitvi navzoči izrečejo naslednje izraze: »Inna lillāhi wa inna ilayhi raji'ün«,¹² »Allāh yarziq sbar«¹³ in »Allāh ya'dzam al-'ajar«¹⁴ (Ahaddour idr. 2017, 188).

Po molitvi v sprevodu pospremiijo umrlega do groba. Telo, z desno stranjo obrnjeno proti Meki, položijo v grob med molitvijo, v kateri molijo za dušo umrlega, hkrati pa se prek molitve krepi odnos med vernikom in pokojnim, razlog za to pa je prav vera, saj »ohranja tisto vez, ki se marsikomu zdi ob odprtem grobu dokončno pretrgana« (Osredkar 2020, 86). V islamskem svetu velja tradicija, da se mrtvi za-

¹⁰ Mošus naj bi imel po verovanju muslimanov takšen vonj kakor raj. Uporablja se le v tistih geografskih območjih, kjer mošus uspeva.

¹¹ V arabščini se imenuje *kāfān*, v turiščini pa *kefen*.

¹² »Zagotovo, prišli smo od Alaha in k njemu se vračamo.«

¹³ »Alah naj nagradi potrpežljivost.«

¹⁴ »Naj vas Alah nagradi.«

kopavajo v *tabutu*, ,krsti' iz petih desk, ki pa zgoraj ni odkrita. Pretirano žalovanje za umrlimi ni zaželeno. Islam tako kakor pri drugih stvareh tudi tukaj nagovarja k skromnosti in odpovedi, ki je »človekovo svobodno sprejemanje omejenosti« (2019, 667).

3.4 Islamski grobovi

Zaradi skromnosti, h kateri nagovarja islam, so muslimanski grobovi preprosti. Nekoliko drugačno tradicijo imajo resda šiiti, ki drugače od sunitov bolj ,častijo' pokojne in kot posledica tega krasijo njihove grobove. V bosanski islamski tradiciji, ki je večinsko navzoča pri muslimanih v Republiki Sloveniji, je navada, da se postavi nagrobni znak, imenovan *bašluk* ali *nišan*, na katerega se zapišejo ime in priimek umrlega ter datuma rojstva in smrti. V skladu s tradicijo ima vsaka oseba svoj lastni grob.¹⁵ Hkrati pa ne poznajo nošenja sveč in rož na grobove, ki jih verniki v največjem številu obišejo med praznovanjem ramazánskega bájrama.

4. Pokop muslimanov v Republiki Sloveniji

4.1 Islamski pogrebi v Sloveniji

Islamski pogreb je verski pogreb, ki ga lahko opravi islamski duhovnik, imenovan imam ali hodža. V Sloveniji se je obdržala balkanska praksa, da se verski pogreb lahko opravi le za tiste muslimane, ki so člani verske skupnosti.¹⁶ Večino umrlih pokopljejo imami, ki delujejo znotraj islamske skupnosti v Republiki Sloveniji; pred samim pogrebom preverijo, ali je bila članarina poravnana. Ob negativnem odgovoru je dolžnost svojcev, da pred pogrebom poravnajo članarino za umrlega ali pa odstopijo od verskega pogreba.

V islamskem svetu se je uveljavila judovska praksa, ki zapoveduje pokop umrlih v štiriindvajsetih urah.¹⁷ Zaradi urejanja potrebnih administrativnih zadev, morebitne obdukcije¹⁸ in splošnih pravil pokopavanja so pogrebi v štiriindvajsetih urah prej izjema kakor pravilo. Ljubljanski imam Senad Karišik pravi, da v trinajstih letih, odkar živi v Sloveniji, ni opravil niti enega pokopa v predpisanem časovnem okvi-

¹⁵ Izjeme so dovoljene v vojnem času in ob naravnih katastrofah.

¹⁶ V 13. členu Statuta Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji (2019) je zapisano, da je član islamske skupnosti vsaka polnoletna oseba, ki sprejema islam za svoj način življenja. Za pridobitev naziva člana se je treba včlaniti v islamsko skupnost, to pa je mogoče le pod pogojem, da član živi znotraj teritorija, kjer ta skupnost deluje. Od aktivnih članov se zahteva redno plačevanje članarine. S plačevanjem članarine postanejo avtomatično člani islamske skupnosti vsi člani skupnega gospodinjstva, kljub temu pa je priporočljivo, da plača članarino vsak zaposlen član. Statut prepoveduje hkratno članstvo v drugih verskih organizacijah ali skupnostih. Člane, ki v javnosti sramotijo islamsko skupnost, lahko iz nje tudi izključijo.

¹⁷ Ali v najkrajšem možnem času.

¹⁸ Glede na islamske predpise obdukcija v očeh muslimanov ni najbolj zaželena. Eden od glavnih razlogov je preprečitev povzročanja dodatne bolečine umrlemu. Mohamed je namreč dejal, da je zlomiti kost umrlemu enako boleče, kakor če se to naredi živemu človeku. Muslimani v Sloveniji v veliki meri podpirajo obdukcijski pregled umrlega.

ru. Muslimani so mi v intervjujih dejali, da so pogrebne službe resda kdaj pripravljene opraviti pokop v štiriindvajsetih urah, a se za takšno prakso odloči malo svojcev. Najpogostejši razlog je to, da si želijo imeti na pogrebu tudi sorodnike, ki živijo v tujini, ti pa si morajo pred prihodom v Slovenijo zagotoviti dopust in pripotovati v Slovenijo.

Pogrebna verska praksa vsebuje *gúsul*. Telo pokojnega je priporočljivo obredno umiti v najkrajšem možnem času, v Sloveniji pa se opravi lahko šele po tem, ko imam preveri članstvo pokojnega in ko se domačim s pogrebno službo uspe dogovoriti za pogreb. Ob smrti muslimana *gúsul* opravi imam, skupaj z ožjimi sorodniki, včasih pomaga tudi pogrebna služba. Ob smrti muslimanke pa obredno kopanje opravijo ženske. Medtem ko so mi imami v intervjujih zaupali,¹⁹ da nimajo večjih težav pri izvajanju obrednega umivanja, je eden od muslimanov opisal izkušnjo pogreba svojega očeta z besedami: »Prišel sem v prostor, namenjen obredni pripravi muslimanov. Velika in prazna soba. Neugledna. Z veliko železno mizo in gumijasto cevjo za vodo. Kakor da smo vstopili v tovarniško halo.« (Baltić idr. 2008, 155) To je opis razmer v prostoru za obredno umivanje v Ljubljani, v katerem se islamska skupnost sooča tudi z drugimi izzivi (glej 4.2). Prostori za versko umivanje se v posameznih krajih razlikujejo, medtem ko je praksa, vezana na pogreb, enaka.

Truplo pokojnega se po obrednem umivanju postavi v krsto. Sledi sprevod do groba pokojnega, pri katerem se opravi pogrebna molitev. Zaradi močne povezave z Bosno muslimani v Sloveniji ohranjajo prakso, ki so jo oni sami ali njihovi predniki prinesli iz Bosne. Hkrati pa so v več desetletjih, odkar so muslimani navzoči v Sloveniji, začele nastajati tudi razlike med versko prakso v Bosni in v Sloveniji; to lahko opazimo tudi pri pogrebni molitvi, ki se v Sloveniji opravlja na grobu, v nasprotju z balkansko prakso,²⁰ pri kateri opravljajo molitve za pokojne muslimanke na domovih, za pokojne muslimane pa v džamiji. Bringa omenja (1997, 200), da se je v Bosni razvila tradicija ženskih in moških pogrebnih molitev. Ženski *tevhid*²¹ so daljši, opravljajo se doma in ne v džamiji, vse žene uporabljajo le en *tespih*. Ker primanjkuje bul, *tevhide* vodijo tudi druge ženske, po opravljenih *tevhidih* pa vedno sledi *namáz* in druženje ob hrani. Žene, ki so bolj pobožne, sedijo bližje buli, medtem ko so druge obrnjene k njej s strani. Moški se po opravljenih *tevhidih* iz džamije napotijo domov (200–201). Po opravljeni molitvi se muslimani odpravijo na pogreb. Glede na običaje na pogreb odidejo le moški, žene pa v tem času ostanejo doma in medtem opravljajo *tevhide* in *mevlud*. Za dušo umrlega se opravi pet *tevhidov*. Prvi se opravi na dan pogreba, takoj ko umrlega odnesejo iz hiše oziroma bolnice. Ritual se ponovi na sedmi in na štirideseti dan po smrti. Četrtri *tevhid* se opravi šest mesecev po smrti, zadnji pa na prvo obletnico (197; 200).

¹⁹ Vsi intervjuji s slovenskimi imami so bili narejeni v sklopu ankete ob raziskavi za doktorsko disertacijo med junijem in oktobrom 2020 in se hranijo v avtoričinem osebnem arhivu.

²⁰ Hkrati opažamo, da so razlike navzoče tudi znotraj Bosne in drugih balkanskih držav z islamskim prebivalstvom. Posebno velike razlike obstajajo med urbanim in vaškim predelom, ki je ostaja še veliko bolj tradicionalen.

²¹ *Tevhid* poleg izpovedi vere pomeni tudi pobožno molitev za rajne.

Nenavzočnost žensk in otrok na pogrebu izhaja iz želje po zaščiti bolj ranljivih skupin, saj ti obredi veljajo za bolj čustvene in občutljive. Položitev pokojnega v grob bi jih lahko zelo prizadela, glasno jokanje kot posledica tega pa bi vznemirilo dušo pokojnega. V koraku z modernizacijo in z brisanjem razlik med moškimi in ženskami se čedalje več žensk udeležuje pogrebom (Sheikh 1998, 138-139; Hedayat 2006, 1285; 1287). Ženske se lahko islamskega pogreba udeležijo tudi v Sloveniji, meni tajnik islamske skupnosti Nevzet Porić (Žunić 2016), saj islamsko učenje tega ne prepoveduje.²² Slovenski imami se strinjajo, da bi bila takšna prepoved v demokratični družbi nesmiselna. Hkrati se zavedajo potrebe, da se muslimani čimbolj integrirajo v slovensko okolje. Zaradi možnosti prilagoditve verskih predpisov tradicije, ki jih hanifejska pravna šola, kateri sledijo tudi znotraj islamske skupnosti, dovoljuje, pa je takšna sprememba povsem legalna. Islamskih pogrebom v Sloveniji se udeležujejo tudi nemuslimani. Govorimo o sodelavcih, o prijateljih in o sosedah, s katerimi je bil pokojni povezan. Imami vidijo v tem dobro priložnost za medkulturno in medversko srečanje, hkrati pa tudi svojim vernikom svetujejo, da se lahko udeležijo pogreba drugače verujoče osebe.

Opravljanje skupinskih molitev za dušo umrlega na domu njegove družine je navzoče skorajda po vsem islamskem svetu. Prek te molitve se gradi odnos s skupnostjo, hkrati pa navzočnost skupnosti svojcem pokojnega pomaga, da se ne predajajo pretirani žalosti. Kljub temu da se čedalje več muslimanov daje pokopati v Sloveniji, je več kakor polovica pokojnih pokopanih v rojstnem kraju. Tedaj se v Sloveniji velikokrat opravi obredna molitev za pokojnega, saj se celotna skupnost ne more odpraviti na pogreb v tujo državo.

Slovenski imami so mi v pogovorih zaupali, da je število islamskih pogrebom v Sloveniji majhno, številka pa je glede na odbore sorazmerna s številom članov. Največ, približno štirideset islamskih pogrebom, opravi ljubljanski imam, ki dodaja, da se je številka leta 2020 nekoliko povečala, saj sta pandemija kovida 19 in zaprtje državnih meja nekaterim preprečila izvoz trupel v tujino. V preostalih odborih se število giblje med tremi do desetimi pogrebi na letni ravni, z urejanjem novih zemljišč in glede na dejstvo, da je Slovenija domovina za čedalje več muslimanov, pa se bo število z leti povečalo.

4.2 Muslimanski grobovi in vprašanje muslimanskih pokopališč v Sloveniji

Za islamska pokopališča je značilno, da so preprosta, prav tako so skromni grobovi. V navadi je, da se postavi nagrobni znak, imenovan *bašluk* ali *nišan*, na katerega se zapiše ime in priimek umrlega ter datuma rojstva in smrti. Na slovenskih *bašlukih* se pred imenom in priimkom zapiše tudi *merhum* ali *merhuma*.²³ Če je oseba v življenju opravila *hádž*, si je s tem pridobila nadimek *hádži*, to pa je prav tako zapisano na *nišanu*. Na islamskih spomenikih najdemo tudi islamski simbol (polmeseč in petkraka zvezda) in ime prve sure, El-Fatiha. V skladu s tradicijo ima

²² Nenavzočnost žensk na pogrebi je sad pogrebne pravne prakse.

²³ Arab. مرحوم, »v božji milosti«.

vsaka oseba svoj grob. Bosanska muslimanska tradicija²⁴ ne pozna polaganja rož in sveč na grobove, ki jih verniki v največjem številu obiščejo ob praznovanju ramazánskega bájrama. Kljub temu pa lahko ob obisku muslimanskih grobov opazimo veliko rož, sveč, pa tudi glinenih angelčkov. Imami odgovarjajo, da so tudi nekateri muslimani prevzeli krščansko tradicijo nošenja rož na grobove, večkrat to storijo tudi nemuslimanski prijatelji, to pa nam znova nakazuje interakcijo muslimanov s slovenskim okoljem in medkulturni dialog.

V Sloveniji so se že pred leti odprle debate o nerešeni problematiki, vezani na muslimanska pokopališča, pri tem pa so največje težave v prestolnici. Grabus (2011, 10) omenja, da je v preteklosti na ljubljanskih Žalah že stalo muslimansko pokopališče, ki bi naj bilo zaprte narave. Zaradi uničenja *nišanov* na grobovih so izbrisani materialni dokazi o več kakor štiristo pokojnih muslimanih na ljubljanskem pokopališču, ki so bili pokopani med obema svetovnima vojnama in v začetku obdobja hladne vojne. Na Žalah so muslimane lahko pokopavali tudi pozneje, a je med vojno v Bosni in Hercegovini zmanjkalo prostora na dodeljeni parceli. Islamska skupnost v Republiki Sloveniji je leta 2007/2008 izdala prošnjo za novo dodelitev parcele na ljubljanskih Žalah, a do danes pozitivnega odgovora še niso prejeli. Pokojne muslimane sedaj pokopljejo tam, kjer je prostor. Po Grabusovih besedah (2011) je rešitev vprašanja islamskih pokopališčih eden od pomembnejših ciljev islamske skupnosti, ki pa je bil zaradi graditve prve džamije v Sloveniji postavljen na stranski tir, saj je kot prvo treba poskrbeti za žive vernike. Džamija in Muslimanski kulturni center sta svoja vrata odprla februarja 2020.

Vprašanja glede pokopališč so dobro ureja na Jesenicah, v Postojni in v Mariboru. Svojo parcelo imajo tudi koprski muslimani, kjer imajo pokojni lahko tudi nagrobnike. Koprski imam Jusić zadovoljen pove, da so dodatne prostore dobili tudi na novem koprskem pokopališču. Pred leti so vprašanje o dodelitvi parcel na lokalnih pokopališčih učinkovito rešili v Celju, v Trbovljah in v Kranju (leta 2013). Celjski imam Nazif Topuz omenja, da je bilo do oktobra 2020 pokopanih približno dvajset vernikov, prostora je še za približno sto pokojnih. Po drugi strani pa nimajo urejenih prostorov za obredno umivanje pokojnika, ki ga opravijo v prostorih komunalne službe ali pa v bolnišnici. Prostorska stiska teži tudi muslimane v Velenju. Prošnjo za parcelo za islamske grobove so predložili tudi muslimani v Novem mestu, a je bila njihova vloga zavržena. Novomeški imam Adnan-ef. Merdanović pravi, da na prošnjo niso ugovarjali in da je vesel dobrih odnosov s tamkajšnjo komunalno službo, ki dovoli obredno umivanje pokojnih.

Leta 2007 je islamska skupnost v Republiki Sloveniji realizirala svoj cilj zamenjave železnih križev z *nišani*, ki so bili postavljeni na skromnih grobovih vojaškega muslimanskega pokopališča iz prve svetovne vojne v Logu pod Mangartom. Tam naj bi bilo pokopanih okrog 850 muslimanskih vojakov.

²⁴ V nekaterih islamskih kulturah je polaganje rož del islamske verske prakse.

5. Sklep

S člankom smo želeli prikazati neujemanja pri izvajanju islamskega pogreba in pri običajih, vezanih na pogrebe pri muslimanih, živečih v Sloveniji, in predstaviti razloge za to. Najbolj vidna neujemanja opazimo na šestih področjih, ki jih lahko razdelimo v dve skupini. Neujemanja v prvi skupini so posledica zakonov v zvezi z izvajanjem pogrebne in pokopališke dejavnosti v Sloveniji, v drugi pa so vidni znaki prilagajanja muslimanov na življenje v Sloveniji in prevzemanja navad iz okolja, v katerem živijo. Govorimo o dialogu na individualni ravni, kakor »se dogaja v vsakdanjem življenju kristjanov in muslimanov, ki živijo v nekem skupnem okolju. Takšen dialog se dogaja, ko se verniki soočajo med seboj v vsakodnevnih situacijah, se pogovarjajo in spoznavajo. V ospredju je predvsem sodelovanje in priznavanje drug drugega zaradi želje po mirnem sobivanju dveh različnih verskih skupnosti na enem kraju,« pravi Osredkar (2018, 29).

Med neujemanja v prvi skupini sodijo pokopi, ki se opravijo po preteku štiriin dvajsetih ur od nastopa smrti, obvezno pokopavanje v krsti in lega dodeljenih parcel. V Sloveniji je pogreb v enem dnevu po besedah imamov prej izjema kakor pravilo, hkrati pa je v neskladju s 15. členom Zakona o pogrebni in pokopališki dejavnosti (2016), ki pravi, da se pokop opravi, ko preteče najmanj 36 ur od nastopa smrti. Prav tako je truplo glede na 17. člen omenjenega zakona nemogoče pokopati v *tabutu*. Zaradi nerešene situacije z dodelitvijo parcel za muslimane na slovenskih pokopališčih in zaradi dodeljevanja teh parcel na nepremišljenih lokacijah pokopavanje muslimanov z desno stranjo proti Meki ni vedno izvedljivo. Od neujemanj z islamsko pogrebno prakso, ki so povezana s prilagoditvijo na način življenja v Sloveniji, so med najbolj izstopajočimi spremembami navzočnost žensk na pogrebi, obiskovanje pogrebov muslimanov drugače verujočih in prinašanje cvetja, sveč in drugih predmetov na grobove. Na tem mestu še omenimo, da so pogrebni rituali del verske prakse, ki je vedno živa in kot posledica tega spreminjajoča se, zato torej kot takšna ni v nasprotju z dogmatičnimi načeli islama.

Reference

- Ahaddour, Chaïma, Stef Van den Branden in Bert Broeckaert.** 2017. Purification of body and soul for the next journey: Practices surrounding death and dying among Muslim women. *OMEGA – Journal of death and dying* 76, št. 2:169–200.
- Baltić, Admir, Tatjana Pezdir in Safet Alibeg.** 2008. *Prepletanje kultur: Slovenija v Bosni in Hercegovini, Bosna in Hercegovina v Sloveniji*. Ljubljana: Bošnjaška kulturna zveza Slovenije.
- Bringa, Tone.** 1997. *Biti musliman na bosanski način*. Sarajevo: Dani.
- Džaferović, Sejfullah Ervin.** 2006. *Spoznajte islam*. Ljubljana: Studio Print.
- Grabus, Nedžad.** 2011. *Sožitje je naša pot: Intervjuji in govori muftija dr. Nedžada Grabusa*. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averoers.
- Hedayat, Kamyar.** 2006. When the spirit leaves: Childhood death, grieving, and bereavement in Islam. *Journal of palliative medicine* 9, 6:1282–1291.
- Jeglič, Urška.** 2020. Analiza rezultatov raziskave Verska praksa muslimanov v Republiki Sloveniji za namen doktorske disertacije. Osebni arhiv Urške Jeglič.
- — —. 2020b. Intervju z dr. Raidom Al-Daghistini-jem o islamski verski praksi. 16. oktober. Osebni arhiv Urške Jeglič.

- Josipovič, Damir.** 2019. Spremembe etnične in migracijske ter izobrazbene strukture prebivalstva mestne občine Ljubljana – primerjava podatkov popisov 1991, 2002 in 2015. *Razprave in gradivo, revija za narodnostna vprašanja*, št. 82:25–47.
- Khoury, Adel Theodor.** 2005. *Leksikon temeljnih religijskih pojmov: Židovstvo, krščanstvo, islam*. Zagreb: Prometej.
- Koran.** 2005. Prev. Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Medvešek, Mojca.** 2007. Kdo so potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije? *Razprave in gradivo*, št. 53/54:28–67.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:17–31.
- . 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668.
- . 2020. »S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: Življenje in teologija Guyja Lafona. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:73–88.
- Sheikh, Aziz.** 1998. Death and dying – a Muslim perspective. *Journal of the royal society of medicine* 91, marec: 38–140.
- Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji.** 2019. Ljubljana: Arhiv Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji.
- Šircelj, Milovoja.** 2003. *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije: Popisi 1921–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Vobič Arlič, Nina.** 2007. Slovenska nacionalna identiteta in islam. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 37, št. 235/236:114–126.
- Zakon o pogrebni in pokopališki dejavnosti.** 2016. Pravno-informacijski sistem, <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO6938> (pridobljeno 15. 11. 2020).
- Zalta, Anja.** 2014. Islam in Slovenia: The history of Muslim presence and characteristics of the Muslim population of Slovenia. V: Mesut Idriz in Osman Bakar, ur. *Islam in Southeast Europe: Past reflections and future prospects*, 39–45. Begawan: Universiti Brunei Derussalam.
- Žunič, Nataša.** 2016. Polovico slovenskih muslimanov na zadnji počitek odpeljejo v Bosno, Makedonijo ali Kosovo. RTV SLO, 13. 11. <https://www.rtvlo.si/slovenija/polovico-slovenskih-muslimanov-na-zadnji-pocitek-odpeljejo-v-bosno-makedonijo-ali-kosovo/407136> (pridobljeno 16. 11. 2020).



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 887—899

Besedilo prejeto/Received:06/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 316.74:2

DOI: 10.34291/BV2020/04/Bahovec

© 2020 Bahovec, CC BY 4.0

Igor Bahovec

Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures

Civilizacija, religija in epohalne spremembe kultur

Abstract: Recently, Western civilisation has been undergoing a period of rapid change. Changes are apparent throughout society, culture and religion. In this paper we show how various authors from different fields of science had understood such epochal changes, and that all of them point to the end of the modern era and the birth of something new. We have included contemporary authors and those who have written on this subject in previous decades (Guardini, Sorokin, Ivanov). The findings of Luckmann on the appearance of new forms of social religion also form part of this picture of major change. With respect to responses to major cultural change, we have focussed primarily on the Catholic Church. We are also interested in whether the quest for inspiration in the first millennium of Christianity can encourage a creative response to the crisis in Western culture. We have given some light on the one of several possible expressions of a 'new era' of Christianity.

Key words: epochal changes of culture, Middle Ages and Modern Age, social form of religion, symbol and concept, new era of Christianity, Thomas Luckmann

Povzetek: Zahodna civilizacija se v zadnjem obdobju hitro spreminja. Spremembe segajo v celoto družbe, kulture in religije. V prispevku prikažemo, kako so epohalne družbeno-kulturne spremembe razumeli avtorji različnih znanstvenih področij, ki jim je skupno izpostavljanje ugotovitve, da se je moderna doba končala in da se nahajamo na prehodu v neko novo dobo. Vključeni so sodobni avtorji in tisti, ki so o tem pisali pred desetletji (Guardini, Sorokin, Ivanov). V kontekst velikih sprememb spada tudi Luckmannova ugotovitev o pojavu nove družbene oblike religije. Glede odgovorov na velike spremembe kulture smo se osredotočili predvsem na Katoliško Cerkev. Zanima nas tudi, ali je iskanje navdih v krščanstvu prvega tisočletja lahko spodbuda za ustvarjalno odzivanje na krizo zahodne kulture. Podali smo nekaj vidikov enega izmed možnih izrazov krščanstva 'nove dobe'.

Ključne besede: epohalne spremembe kulture, srednji in moderni vek, družbena oblika religije, simbol in koncept, nova doba krščanstva, Thomas Luckmann

1. Introduction

The world, particularly Western civilisation, has been changing fundamentally in the last decades. The changes extend to many, virtually all, parts of contemporary society and culture. The phenomena of globalisation, migration, contacts between cultures, development of new technologies and the internet, the rise of individualism and mass culture, the radicalisation of relativism and nihilism, various fundamentalisms (etc.) are just some aspects of change. Great, profound changes are also taking place in the realm of religion. There is a great decline in many forms of religious affiliation and practice in Christianity in the West. On the other hand, there are many new forms of religious and spiritual quest. The fundamental question examined in this paper is whether these phenomena are an expression of deeper changes in society and in Christianity, and whether we can speak of an epochal change in Western culture and civilisation.

The first comprehensive analyses suggesting that there is a profound change in Western civilisation were written in the early and mid-twentieth century. Interestingly, the authors from different fields of science and knowledge came to similar conclusions. Nikolai Berdyaev, Romano Guardini, Pitirim Sorokin, Arnold Toynbee, Vyacheslav Ivanov, Thomas Luckmann, scholars in the fields of (religious) philosophy, theology, sociology, history, art and art theory, and sociology of religion have highlighted various aspects of the fact that the modern era is over and that we are in a transitional period to a new age. We live in a period that has many characteristics like those of transitional periods in the past. The key works of these authors were written in a period during which there were many crises in the Western civilisation. Therefore, it is necessary to ask whether their interpretations are limited to the state of society at their time or whether, at least in some respects, they are still valid today.

According to Sorokin's (1957 [1947]) analysis of the dynamics of cultural change in that time of European history, periods of transition from one major period of culture to another in the past lasted between 160 years and more than two centuries. Transition periods are characterised by an increase in the number and intensity of social crises, conflicts, wars, revolutions and various other social and natural disasters. This leads either to the end of a civilisation or to a fundamental change in the orientation of a civilisation. In ancient Greece there were three major periods that had essentially different orientations: the 'Homeric' (pre-Socratic period), the Classical, and the Hellenist period. A similar process happened later after the end of the Roman Empire: the Middle Ages were followed by the Modern Age.

Our time has many similarities with late Hellenism when there was a fundamental change in the Roman Empire. The western part of the Empire underwent a catastrophic change. The situation was different in the Eastern part: instead of the predominant sensate culture of late Hellenism, an ideational supra-culture based on Christianity prevailed in Byzantium after the turbulent period (a detailed analysis of the types of cultures according to Sorokin (ideational, sensate) will be

shown below). In the West, the culture of the Middle Ages, which is also ideational, slowly began to develop (Sorokin 1957, 118–121). Both cultures were creative responses to the crisis of the sensate culture.

In the Catholic Church, the shift from Christianity typical of the modern era is marked by the Second Vatican Council. However, already in the late 1940s, Cardinal Suhard in France and Giovanni Battista Montini in Italy had spoken of an epochal change. A few years after the Council, Pope Paul VI said at the presentation of the Roman Missal: »So let us not speak of a ‚new mass‘, but rather of a new age in the life of the church.« (1969)

In the first part of the paper, we will show how the various major periods of culture and epochal socio-cultural changes were explained by the above-mentioned authors. Later, we will attempt to examine whether their interpretation can explain at least some aspects of the dynamics of life in modern society and culture. We are particularly interested in the issues of Christianity, especially the aspect of Christianity’s creative response to a changed culture.

2. On cultural change in contemporary Western society

A few decades ago, Jean-François Lyotard and many other authors of the so-called postmodern thought in philosophy, social science, and culturology wrote about the great change in Western society (e.g. Harvey, Jameson, Vattimo; see Bahovec 2009, 23–41). For a time, it seemed that this would become the predominant discourse of the social sciences, but today some prefer to use the term ‚late Modern Age‘.

Among modern social scientists who have tried to capture social change more comprehensively, Zygmunt Bauman should be mentioned. His thesis is that we live in a time of ‚liquid modernity‘ (Bauman 2000). With this phrase he wanted to include many of the characteristics of contemporary, rapidly changing Western society, such as growing individualism, uncertainty, weak rootedness in a specific cultural tradition, widespread relativism, consumerism, etc. It can be said that the phrase ‚liquid identity‘ includes his previous reflections on topics of postmodern society, postmodern ethics, life in fragments, etc.

It should be noted that Bauman was looking for a way out of the uncertainty, fears and difficulties of contemporary society, and was trying to identify the path to the future with more hope. Interestingly, in the last chapter of his last posthumously published book, *Retrotopia*, Bauman (2017, 164–167) made references to the thinking of Pope Francis expressed in three speeches on Europe and in the pastoral letter *Evangelii Gaudium*. Close to him are the Pope’s reflections on the globalization of indifference, responding to social inequality, and implementation of a social economy. He considers the ‚capacity for dialogue‘ to be particularly important. In the Pope’s words Bauman recognises an active approach that includes the contributions of all people and pays attention to social justice. Regarding dialogue Bauman (166) emphasises: »All of us need to take part in planning and build-

ing the culture of dialogue capable of healing the wounds of our multicultural, multi-centred and multi-conflictual world.« In other words, Bauman emphasised that a culture of genuine dialogue is a way that enables genuine encounters between people and cultures, encourages creativity and thus empowers people.

The challenge of dialogue as an encounter is a theme that also emerges in Toynbee, who first used the term ‚postmodern era‘ in his magnum opus *A Study of History* (1936–1954). According to Toynbee, the future of the next generation will be substantially shaped by »intimate encounters between religions«. Whatever comes from this great event, it will establish a new era of human life in this world (Widgery 1961). Genuine dialogue is also an acceptable response to Huntington’s thesis on the clash of civilisations; the future of religions and civilisations depends upon the dialogue (Osredkar 2018).

Let us also mention another aspect emphasised by Pope Francis, which is an integral part of the Pope’s thought and attitude. In his speech to the Roman Curia before Christmas 2019, he stressed:

»One could say that today we are not living an epoch of change so much as an epochal change. The situations that we are living in today therefore pose new challenges which, at times, are also difficult for us to understand. Our time requires us to live problems as challenges and not as obstacles: the Lord is active and at work in our world.« (2019)

According to Ivereigh (2019, 315) pope Francis spoke in similar terms already after the Fifth General Conference of Latin American Bishops in Aparecida in 2017.

The theme of the epochal change of Western culture is more than a century old. In the field of theology, Romano Guardini was one of the first to write about it. In his work from 1939 on the Christian view of the world, he wrote that we live in a time »when the Modern Age is coming to an end« (Guardini (1991 [1939], 18). Guardini was very attentive to attempting to offer a proper treatment of both the Modern Age and the Middle Ages. Such an approach does not correspond with the prevailing view of understanding these two epochs. In the spirit of the Renaissance and the Enlightenment, the Middle Ages seem to be ‚dark‘, and the Modern Age has brought light. Guardini pointed out: to claim that one historical period is better or worse is »a dubious thing to do. /.../ What justifies one historical period versus another is not that it is better, but the fact that its time has come. That is also good and means progress.«

3. Different orientation of the great periods of culture

Auguste Comte was one of the first to write about the epochal socio-cultural changes. According to his analysis, which originated in the mid-nineteenth century, the development of societies (and each particular science) is governed by the law of three stages. A theological stage is dominated by religion and mystic.

Metaphysics stage is represented by »an attempt to discover truth through the process of reason«; leading cognition is abstract-rational. In the positivistic stage, »the mind abandons its search for essences and absolutes and contents itself with the discovery of relationships between phenomena, that is, with the construction of science« (Hubert 1961, 151). Transitions do not happen in all areas of society and culture at the same time. The transition from the theological to the metaphysical stage occurred in Western civilisation around 1300. According to Comte, with Descartes (1596–1650) natural philosophy reaches the positive stage, while moral philosophy remains in the metaphysical stage; in most societies, the positive stage began to dominate at the end of the eighteenth century.

Comte belonged to the optimistic and evolutionary thinking of the nineteenth century. At the beginning of the twentieth century, especially due to the First World War, revolutions, the flu epidemic and later the economic crisis, the image of the world had changed. In this context, it is not surprising that Oswald Spengler in his *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918 and 1922) recognised many elements of decay and pessimism in Western European socio-cultural change, especially in Germany.

According to our assessment, the first comprehensive sociological analysis of the socio-cultural dynamics of Western civilisation was made by Pitirim Sorokin (1957). Sorokin classified societies according to their cultural mentalities; an important aspect is what society recognises and accepts as the highest, most fundamental reality. The highest truth can be the truth of faith (e.g. mysticism, supra-rational intuition, ideation), the truth of ideal reason (perfect ideals), or the truth of senses and perceptions (empirical realities). There have been periods in history when one type of cultural mentality dominated a particular civilisation (ideational, idealistic or sensate) or a combination of two may prevail. Sometimes, however, cultures do not have a predominant orientation. The change is not linear.

Sorokin showed that three coherent periods of culture can be recognised in all social phenomena: they are very clearly expressed in art, philosophy, ethics, religion, and to a large extent also in social relations, law, economics, etc. In the history of ancient Greece, the cultural mentality of the period preceding the classical period is perhaps most clearly defined in the works of Homer, the Iliad and the Odyssey. The world of gods and prophecies is more real to Homer's heroes than a world of ideals, of reason or a world accessible to the senses. Both worlds are connected, there is communication between them. The key source of cognition is ideation and symbolic mentality. According to Scheler (1998, 44–48), ideation is an original insight that extends »beyond the boundaries of our sensory experiences« and is independent of inductive reasoning.

The classical period of ancient Greece was different: it was dominated by the idealisation of reason (rational ideal). In the fifth century BC, the creative achievements of such a mentality were expressed in art (architecture, sculpture, theatre), in the systems of truth (philosophy, ethics), and to a large extent in other aspects of society, including politics. According to Sorokin, the key feature of this cultural

mentality is the human reason; the idealisation of reason can make a synthesis of the otherworldly reality and this world. The source of ultimate reality and knowledge are no longer gods, but ideals that are accessible to reason. The divine world is not denied, but the world of rational ideals is truer than supernatural cognition, ideation, mythological cognition.

The difference in understanding the source of rational knowledge (in ancient Greece) was perfectly expressed in art by the Renaissance painter Raphael in the fresco *The School of Athens*. The central two figures point the finger to a key source of knowledge: Plato to the world of perfect ideas, Aristotle to nature, the empirical world. In fact, already in Aristotle we find the beginnings of the epochal shift of Greek culture, the transition from the classical era to the period of Hellenism, when the main source of knowledge becomes sensate empirical knowledge.

Later in European history, a similar dynamic is repeated: with the Renaissance the Modern Age was replacing the Middle Ages. Perhaps even more profound was the change at the end of antiquity. Christians did not follow the mentality of either the ancient classics or of Roman naturalism but developed a symbolic art and a symbolic mentality of their own. According to Sorokin, ideational art was predominant in Christian art from the sixth to the twelfth centuries. A key element of such art is a symbol: »By the very definition the ideational art is that in which visible signs are mere symbols of the invisible world.« (Sorokin 1957, 119) It should be added that the symbol as a mode of expression in art and theological reflection has been typical since the beginning of Christianity (e.g. the symbol of the fish). One of the first peaks of symbolic creativity was expressed in poetry by Ephraim of Syria (c. 306-373), also called ‚Harp of the Spirit‘ (Brock 1999).

Towards the end of the Middle Ages, the first part of the epochal change had taken place. It is related to the relatively short time of the second half of the thirteenth and early fourteenth centuries, if we look only at Italy, where the creative geniuses who shifted the mentality lived. For example, Giotto di Bondone (c. 1267–1337) in fine arts, Thomas Aquinas (1225–1274) in theology, Dante Alighieri (c. 1265–1321) in poetry. It seems that the new understanding of the world is clearly expressed in a single aspect: the issue of perspective. Around 1300, there was a shift in painting from an ‚inverted perspective‘ to a natural perspective, that is, as we perceive it with our eyes. Interestingly, in the frescoes in the Lower Church of the Basilica of St. Francis of Assisi, Giotto still used an inverted perspective in some scenes and a natural one in others (cf. Tomei 1998, 18–21). The shift to a natural perspective is part of a broader shift to a realistic representation of space and the naturalistic expression of human faces and bodies.

Why do we find this aspect so important? Early Christian art sought to show the connection between heaven and earth. Art also expressed this with an ‚inverted‘ perspective, that is, as how concrete events and persons are ‚seen‘ from heaven. Such art achieved its first creative peaks already in the fifth and sixth centuries (for example, the mosaics in the Basilica di Santa Maria Maggiore in Rome and in various churches in Ravenna). The same style can be found until the

twelfth and thirteenth centuries, when mosaics were created in the church of Monreale in Sicily (Norman art), Santa Maria in Trastevere and San Clemente in Rome. The same mentality is expressed by the frescoes in the crypt of the Cathedral of Anagni (South of Rome), which Ravasi (1995, 18) called the Sistine Chapel of the Middle Ages.

The anthropocentric perspective of the Modern Age opened the way for a different creative genius than medieval man. Guardini (1992) emphasises: »With the Renaissance, biblical revelation ceases to be the undoubted basis of personal and public life.« This is not to say that faith has disappeared from people's lives. On the contrary, for those who remain faithful, faith »gains even new strength and maturity«. However, religion »no longer constitutes a generally accepted norm of existence«. Although religion »became questionable or lost all meaning for a growing number of people«, decent people respected religion. After the First World War, »this also changed«. In this way, Guardini summed up the changing attitudes towards religion and Christianity from the beginning to the end of the modern era.

It is important to add that change did not happen throughout society all at once. For example, the peasant population, at least in Slovenia and many parts of Europe, lived a simple popular religion for most of the modern era. However, the great change in religiosity was first explained in sociology by Thomas Luckmann. In *Invisible religion*, published more than half a century ago in 1967, and in later works he showed that this shift was not a minor change, but an expression of a new social form of religion. Luckmann called it privatisation of the religion.

4. On the relationship between the sacred universe and social structure: changes in social forms of religion

In the mid-twentieth century, many sociologists of religion observed a decline in religious affiliation and practice. This was interpreted as part of broader secularisation processes. Thomas Luckmann's explanation was different: he was the first sociologist to interpret the change of religion as the emergence of a new social form of religion. More specifically, one social form of religion was in decline, the other on the rise.

According to Luckmann (1991; 2003), religion played a central social role in archaic societies and in the first civilisations of city-states and early empires (Egypt, Mesopotamia). Transcendent realities »legitimised the entire social structure«, from family to public life (2003, 278). Both the first social forms of religion, archaic and traditional, had the characteristic that »the logic of the sacred universe dominated all institutions« (1991, 175). The general differentiation of the social structure into functionally specialised institutional domains (politics, economic, religion) was the main source for radical change in the relationship between the sacred universe and the social structure. According to Luckmann (2003, 279), such development had »pre-modern roots in the Roman Empire«. In the post-Constan-

tinian period religious institutions were monopolised by a specialised institutional domain. The most important examples in the religious domain were Christian churches. In the European Middle Ages »institutionally organised religion was not only the main source of life's meaning and of soteriological hope. /.../ As an institution it also exercised power, partly directly by the intimidating force of some ideas (for example, the fear of hell), partly indirectly by co-option of secular authority.« (2008, 181).

Institutional specialisation of religion in the form of Churches and sects survived as a dominant social form of religion for approximately a millennium and a half. The situation changed through the social processes of functional differentiation. For Luckmann (2003, 279), the process of »general functional specialisation of institutions« should not be interpreted as the spread of secularisation, but »as the emergence of a fourth, privatised social form of religion«. Religion was increasingly individualised and privatised. »Privatisation of religion is most directly associated with two of the basic components of the overall process of modernisation. One is the long-term effect of functional specialisation of institutional domains upon religion; the other is the modern variety of pluralism.« (1999, 235) In this social form of religion faith and spirituality, both either individualised and personalised, are much more important than in institutional religion. The old social forms did not completely disappear but lost their dominant role. For example, in Europe, both key institutionalised religion, Christian Churches, and political religions of the nineteenth century have become marginalised in the sea of subjective individualised religiosity of small transcendence of the spirituality of self-realisation, positive thinking, new age, esotericism and occultism, psychological substitutes for spirituality, etc.

We should take note of the difference which Luckmann did not point out: there is a big difference between the spirituality of individualism and the spirituality of the person. Individualistic spirituality does not unite individual people into permanent groups, it remains attentive to itself. A typical example of such spirituality is new age spirituality (Bahovec 2009). To live spirituality as a person, however, means to belong to a community and to be in relationships with others. Personal spirituality is lived in connection with community, culture, history, etc.

5. The dynamics of the main principles of knowledge and the return of symbol

We have seen that the fundamental shift of the Modern Age was already expressed by the Renaissance. Even before the Renaissance, however, there was a shift, which was briefly described in theological anthropology by Ladaria (2011, 16): »From the Symbol to the Summa; with this short sentence we try to summarize the evolution of theology between the end of the patristic era and early scholasticism.« The shift was due to the need for systematisation of the contents of Christian doctrine. Rosemann (2017, 77) described the same dynamic with the term »from story to system«.

The great creative work of medieval theologians, according to Špidlik (2004, 165–166), can also be understood as the formation of a perfect synthesis of the three fundamental pillars of European culture: the Greek way of thinking, Roman law and the religion of the Bible. »In fact, the purpose of the medieval universities was to unite all sciences in a *Summa philosophico-theologica*. Unfortunately, this vain effort finished in a failure. At the beginning of the new period the *Summas* were replaced by encyclopaedias while the single universal science divided into different branches.«

From this we can conclude that it makes sense to talk about the three dominant leading principles of knowledge or three (coherent) approaches to understanding the whole of culture. The first way is denoted by the keywords symbol and story (also supra-rational intuition, ideation, myth, mysticism), the second is denoted by *summas*, the third is encyclopedic knowledge, conceptual logic.

Symbol was abolished by the Renaissance, when »it was no longer pre-Socratic-mythical in the foreground, but the abstract logic of extinct Greek culture« (Rosenberg 1987, 35). The Renaissance and, later, Enlightenment view of the world ‚liberated‘ reason from God, connecting reason primarily with abstract ideals and later with the laws of nature; conceptual logic replaced symbolic. According to Rosenberg, Protestants in particular ‚hurried to forget‘ the symbolic understanding of the world. In Catholicism, the symbol did not completely disappear, however, it has ceased to be either the central or predominant way to understanding nature and God. It is necessary to add, so Rosenberg (1987, 30–31) says, that there is a great difference between a symbol and an allegory. The symbol always connects two realities, the sensory-perceptual and the deeper level, which transcends that reality; »The real symbol /... / contains something beyond – it is a pure representation of the primordial source.« The allegory is agreed: »it lacks the transcendence and spontaneity of the symbol«. For an allegory to mean something, it needs a »conscious-rational confrontation of the self with what the allegory wants to represent. If this is not the case, the allegory is completely irrelevant and uninteresting.«

Interestingly, the symbol has returned to Western culture in arts and sciences which were not associated with Christianity. It was ‚revived‘ by French symbolist poets and later by a large part of European art. It was introduced to psychology by C. G. Jung. His in-depth psychology marks a broader turning point that occurred in many parts of Western culture, including the search for alternative spirituality (Bahovec 2009). It is good to remember that this part of postmodern culture seeks inspiration, and often a way of expression, in either the Christian Middle Ages or the mythical-symbolic periods of ancient civilisations, Mediterranean, Middle Eastern, Asian, and other. The great change expressed by the search for ‚spirituality‘, in our view, is alive in both alternative ‚spiritual seekers‘ and in Christianity (Platovnjak 2017). It is a cultural shift that cannot be stopped. In the last chapter, let us briefly look at some of the features of this shift in our approach to Christianity.

6. Conclusion: Christianity of the ,new age'

Christianity in the present times is anything but homogeneous or monolithic. There are differences that are sometimes so great that they seem to be more important than what is common. While it seems that some differences can be attributed to a different understanding of Christianity, some appear to be due to aspects of contemporary culture. Contemporary postmodern culture is so pluralistic and diverse that the features of pluralism are also expressed in Christianity.

We have already mentioned that the Second Vatican Council represents the response of the Catholic Church to a new social situation and to a new culture. According to Pope Benedict XVI (2005), the council is also now a source of inner renewal of the Church. In the concluding part of his speech to the Roman Curia, he emphasised:

»Thus, today we can look with gratitude at the Second Vatican Council: if we interpret and implement it guided by a right hermeneutic, it can be and can become increasingly powerful for the ever necessary renewal of the Church.«

Interestingly, the theology that co-shaped conciliar thought was largely inspired by the early period of Christianity and by the Church Fathers. We can also say: then and in our time a part of Christianity finds inspiration for life and creativity in the life, theology, art and culture of early Christianity and the Middle Ages. It seems that what Psalm 19,3 expresses is being fulfilled: »Day to day pours out speech, and night to night reveals knowledge.«

Interestingly, a century ago, Berdyaev (1999 [1924], 14–20) defined the cultures of the Modern Age and the Middle Ages as the ,day period of history' and the ,night period of history'. Night is not meant as darkness or even ,the dark Middle Ages', but in the »deeper and ontological sense of the word«. Berdyaev (19) attributes to the New Middle Ages »the transition from the rational thinking of the new history to the supra-rational thinking of the medieval way«. In other words, the transition is marked by a shift from the logic of the concept to the logic of the symbol.

Vyacheslav Ivanov, one of the most important Russian symbolist poets and theorists of symbolism, a great Christian thinker who lived in Italy for a long time, called the two cultural epochs the organic and the critical epoch. The critical epoch is characterised by conceptual thought, priority is given to the ideas and to (abstract, objective) reason. In the organic period, priority is given to life and symbols. Moreover, life can have different expressions. It can be quite Dionysian, focused solely on enjoyment in this world. It can, however, be expressed as an unconditional gift, a creative altruism. In the context of the great change of culture, it is appropriate to recall that Christianity overcame ancient culture with trust in life: although they were often tortured and this resulted in physical death, Christians trusted in life, namely eternal life. Martyrs are not witnesses of death but of life.

Ivanov (2018, 197–200) pointed to a fundamental difference within the symbolic mentality. The subjectivist and idealistic symbolic mindset emanates from itself, from the thinker's own subjective perception of reality, from his own emotional experiences or from rational ideas. Realistic symbolism is different. With realistic symbols, the symbolist expresses the reality that is beyond him, but addresses him. The real source is the invisible, otherworldly reality (*realiora*), which the symbolist is trying to express in this world (*realibus*). The symbol in this sense is a source of inspiration that embraces the whole man. Rupnik (2001, 135–136) adds that »symbolic cognition supports the mind of merciful and active love«. In this sense, the symbol is shown not only as an expression of art, but also as a mentality and a source of a way of life, of culture.

In a similar way Guardini (1965, 60) wrote about the future of Christianity. He sees the fundamental challenge at the end of the Modern Age in searching for a different understanding of nature, person and culture. Guardini seems to have foreseen a development that has become part of life at the present time. Nature must once again be seen in its relationship with God, as a creation. In nature we can read again, like St. Ephraim of Syria, symbols that connect this world and the heavens (Brock 1999). These two aspects are well expressed by the integral ecology of Pope Francis. On the one hand, it is about changing life in relation to nature, the fruits of the earth and the exploitation of natural resources, which is the theme of ecology. On the other hand, the relationship to the Creator must again be recognised in nature, that is, the symbolic (spiritual) reading of creation, culture and history must be revived.

In terms of understanding the human being, Guardini is a personalist. 'Who is man' is one of the fundamental issues of the present. Is a human being an individual who performs roles, or is it a person, with dignity, rooted in culture and history? The revival of the personal principle can be recognised in many expressions of the modern Church. For example, the Slovenian pastoral plan *Pridite in poglejte* (Come and See) (2012) emphasises the need to move to a personal and communal (communion) faith, to build communion ties and to see parishes as community of communions.

In a broader context, the acceptance of the personal principle is also recognised in the emphasis expressed by the last popes and the Church: the emphasis on the experience of faith and life, discernment, synodality. These are all terms that emphasise the person and the community, not just the teachings. By the way, it is interesting that sociological data show a decrease in the ritual aspect of the Christian faith and in membership of the Church. However, if we look at the data in the European Values Study (EVS) in Slovenia in 1992 and 2011, we can also see the opposite trend (EVS 2017 didn't have these questions). There has been a large increase in the proportion of people who take time to pray (from 45 % to 54 %) or often pray or meditate (from 12 % to 23 %). Of course, these data do not speak only about the Christian faith. Many people today have different religious beliefs. According to EVS data, the share of the population who believe in a personal God has not changed significantly during this period: it fluctuates between 22 % and

24 %. The proportion of people who believe in Spirit or life force, however, increased from 44 % to 50 %. The share of people who do not believe in God or in spirits or life force has decreased from 15 % to 12 %. Another aspect of the growth in faith are participation in pilgrimages.

Regarding the new importance and role of culture (in a broader sense) within the Catholic Church, probably one of the major steps is made in the encyclical *Evangelii Nuntiandi* of Pope Paul VI. Culture is the central element of the relationship between religion and life, which is why it is so important to develop true inculturation as the encounter between faith and culture. In this sense, the synthesis formulated by the Latin American Church at the Aparecida meeting (2007) is interesting. It places special emphasis on the role of the people, the poor, living popular religiosity and culture.

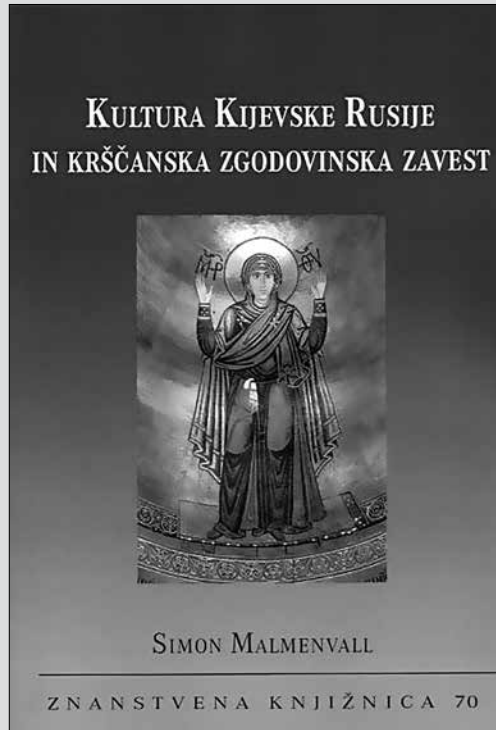
Regarding Christian art, an important vision was expressed by Pope John Paul II (1985) in his address to artists. Perhaps even more influential was his decision to renovate his private papal chapel. This is the reason why the mosaics in the *Redemptoris Mater* Chapel were created. The mosaic is an expression of the spiritual and artistic vision of Tomaš Špidlik and Marko Rupnik. It is surprising that in twenty years so many people have recognised this form of liturgical art as something close to them.

Let us add two notes to this. First, it is likely that many have accepted this style of mosaics because they are part of a broader shift in Christian art and culture, a shift toward the symbolic art and the symbolic mentality. Perhaps mosaics are close to many people also because they are grounded in the theology of Špidlik, who took remarkable steps in this direction. In particular, he managed to connect the theology of the Christian West and East, and to create a kind of synthesis of different time periods, from the patristic to the present. The connecting aspect of his theology is the symbol, as expressed also in his last work (Špidlik and Rupnik 2010): the central part is dedicated to the relationship between symbolic theology and art.

We believe that it is essential that we think about the future of Western civilisation, culture, and Christianity with an attitude of openness. We have presented one of the directions of change, which we believe is quite creative and has some good responses to the crisis of Western culture. Which direction, among many, will prevail in the Church, in Western civilisation and in the global world, and how humanity will respond to many crises, is a question to which the future will give answer. The direction of cultural changing presented is not predominant, but because it has some of the characteristics of a creative minority, it seems to us worthy of attention.

References

- Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- . 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom*. Ljubljana: IRSA.
- Bauman, Zygmunt.** 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity.
- . 2017. *Retrotopia*. Cambridge: Polity.
- Benedict XVI.** 2005. Address of his holiness Benedict XVI. to the Roman curia offering them his Christmas greetings, 22. 12. Holy see. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html (accessed 20. 3. 2020)
- Berdajev, Nikolaj.** 1999 [1924]. *Novi srednji vek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Berger, Peter, and Thomas Luckmann.** 1995. *Modernity, pluralism and the crisis of meaning: The orientation of modern man*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation.
- Brock, Sebastian P.** 1999. *L'occhio luminoso: La visione spirituale di sant'Efrem*. Roma: Lipa.
- Francis.** 2019. Christmas greetings to the roman curia. Address of his holiness pope Francis, 21. 12. Holy see. http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html (accessed 15. 1. 2020)
- Guardini, Romano.** 1965 [1950]. *Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch zur Orientierung*. Basel: Hess Verlag.
- . 1992. O religioznem pesništvu novega veka. *Tretji dan* 21, no. 8:26–29.
- . 1991 [1939]. *Svet in oseba: Poskus krščanskega pogleda na človeka*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hubert, Rene.** 1963. Comte, Isidore Auguste Marie F. X. In: *Encyclopaedia of the social sciences*, 151–153. New York: The Macmillan Company.
- Ivanov, Vjačaslav I.** 2018. *A realibus ad realiora: Poesie e testi scelti*. Roma: Lipa.
- Ivareigh, Austen.** 2019. *Wounded shephard: Pope Francis and his struggle to convert the Catholic Church*. New York: Henry Holt and Company.
- John Paul II.** 1985. Incontro di Giovanni Paolo II con gli artisti del teatro La Fenice. Holy see. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/june/documents/hf_jp-ii_spe_19850616_artisti-teatro-fenice.html (accessed 5. 2. 2020).
- Ladaria Ferrer, Luis Francisco.** 2011. *Introduzione all'antropologia teologica*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Luckmann, Thomas.** 1991. The new and the old in religion. In: Pierre Bourdieu and J.S. Coleman, eds. *Social Theory for a Chanfging Society*, 167–182. San Francisco; Oxford: Westview Press.
- . 1999. The religious situation in Europe: The background to contemporary conversions. *Social compass* 46, no. 3:251–258.
- . 2003. Transformation of religion and morality in modern Europe. *Social compass* 50, no. 3:275–285.
- . 2008. Religion, human power and powerlessness. In: Eileen Barker, ed. *The centrality of religion in social life: essays in honour of James A. Beckford*, 175–186. Aldershot: Ashgate.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, 1:17–31.
- Paul VI.** 1969. Audienza generale, 19. 11. Holy see. http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19691119.html (accessed 27. 3. 2020)
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:337–344.
- Ravasi, Gianfranco.** 1995. *The crypt of the cathedral of Anagni: A miniature underground Sistine*. Genova: Edizione d'arte Marconi
- Rosemann, Philipp W.** 2017. Lombard, Peter. V: Justin S. Holcomb and David A. Johnson, eds. *Christian Theologies of the Sacraments: A Comparative Introduction*, 59–80. New York: New York University Press.
- Rosenberg, Alfons.** 1987 [1984]. *Odkrivajmo simbole: prasimboli in njihovo spreminjanje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rupnik, Marko.** 2001. *Reči človek: Oseba, kultura velike noči*. Koper: Ognjišče.
- Scheler, Max.** 1998 [1927]. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.
- Sorokin, Pitirim A.** 1957. *Social & cultural dynamics: A study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships*. Abridged edition. Boston: Porter Sargent.
- Špidlik, Tomáš.** 2004. *Alle fonti dell'Europa*. Roma: Lipa.
- Špidlik, Tomáš, and Marko I. Rupnik.** 2010. *Una conoscenza integrale: La via del simbolo*. Roma: Lipa.
- Tomei, Alessandro.** 1998. *Giotta: L'architettura*. Firenze: Art e Dossier.
- Widery, Alban G.** 1961. *Interpretations of history: Confucius to Toynbee*. London: Allen & Unwin.



Simon Malmenvall
**Kultura Kijevske Rusije
in krščanska zgodovinska zavest**

Monografija spada v okvir kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Gre za prvo celovito osvetlitev oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije (najstarejše vzhodnoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem) v slovenskemu znanstvenemu prostoru. Pri tem je posebna pozornost namenjena proučitvi zgodovinske zavesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske psvetne in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in potopisu Življenje in romanje Danijela.

Ljubljana: TEOF, 2019. 313 str. ISBN 978-961-6844-82-6, 11€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 901—914

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:05/2020

UDK/UDC: 53-051Hawking S.:2-175

DOI: 10.34291/BV2020/04/Ambrozy

© 2020 Ambrozy et al., CC BY 4.0

Marián Ambrozy, Július Krempaský, Olga A. Kalugina, Zhanna M. Sizova, Julia A. Krokobina and Michal Valčo

Christianity and Information: Contributions of Stephen Hawking to Physics, Philosophical Ethics, and Theology

Kršćanstvo in informacija: doprinos Stephena Hawkinga na področju fizike, filozofske etike in teologije

Abstract: Following the recent death of the famous physicist S. Hawking, the question of his contribution to science has appeared with new urgency. Despite his known handicap, he was immensely active in the field of physics but also in the areas of philosophy and theology. The aim of the present paper is to analyze his contributions related to the nature of the Universe, its beginning and possible end, as well as the consequences stemming from this knowledge for philosophy and theology. We start with Hawking's discoveries in the fields of physics and cosmology and apply them to informatics. Subsequently, we extrapolate the acquired results to theology and philosophy, taking a closer look at issues of eschatology.

Key words: information, Stephen Hawking, theology, Universe, eschatology

Povzetek: Po nedavni smrti slavnega fizika S. Hawkinga se je z novo nujnostjo prebudilo vprašanje njegovega doprinosa k znanosti. Kljub svoji splošno znani invalidnosti je bil izjemno dejaven na področju fizike, a tudi na področju filozofije in teologije. Cilj pričujočega članka je analizirati njegov doprinos predvsem v razmerju do narave vesolja, njegovega začetka in morebitnega konca, obenem pa do posledic takšnega védenja za filozofijo in teologijo. Na začetku se posvečamo Hawkingovim odkritjem na področju fizike in kozmologije ter jih umeščamo v informatiko. Zatem dobljene ugotovitve prenašamo v teologijo in filozofijo, kjer se podrobneje posvetimo vprašanjem, ki zadevo eshatologija.

Ključne besede: informacije, Stephen Hawking, teologija, vesolje, eshatologija

1. Introduction

»At the beginning of the 20th century, as a response to the state of scientific knowledge, the world of physics formulated two fundamental physical theories – the theory of relativity (special and general) and quantum theory which relatively adequately describe the micro-world, macro-world, and mega-world.« (Dubnička 2012, 558) Physicists such as Albert Einstein, Henri Poincaré, Max Planck, Niels Bohr, Erwin Schrödinger, Werner Heisenberg, etc., have played the most significant role in this endeavour. The development of physical science has not witnessed a radical change of paradigm since then (Karaba 2012, 519). The following generations of distinguished physicists, however, have also made important discoveries, adding interesting nuances to well-established theories (Andrade 2019). Stephen Hawking arguably belonged among the most incisive and creative ones.

The present paper attempts to show that Hawking's work represents an enormous contribution not only to physics itself but also to related natural sciences, as well as philosophy and theology. It should be emphasized, however, that as far as theology and philosophy are concerned, Hawking was not a revolutionary whose genius changed the elementary theses of these disciplines. He was a man who, for his own sake, too, tried to explicate some fundamental and existentially relevant ideas about reality correctly and usefully.

Hawking was not a physicist who founded a new physical discipline or added new physical theses that would radically change the existing physical models. Neither did he provide a new physical paradigm. Nevertheless, he became one of the most significant physicists of the last decades. »Hawking was highly regarded in the physics community and had been a minor celebrity to the general public even before his watershed book, appearing (for example) in Nigel Calder's UK television series *The Key to the Universe* in the late 1970s.« (Leane 2017, 29) His assertion that physics is currently taking over the role of philosophy and is trying to answer ever more philosophical questions made him famous, but it was met with considerable criticism. For example, Maco (2018) opines that such an approach is an exaggeration. Instead, Maco emphasizes that it is necessary to distinguish between the philosophy of science of a professional philosopher and that of a professional scientist (Maco 2018). Máhrik compares Hawking's standpoint with that of Kierkegaard. »While for Hawking philosophy is dead by the very character of the Universe, where man is just a quantum machine with no free will living in a world where there is no room for metaphysical reality, for Kierkegaard, philosophy is also dead, but this is because human aspirations and their existential aim exceed the realm offered by Philosophy.« (Máhrik 2014, 30) Harman (2012) compares philosophy to art, arguing against Hawking that »philosophy is no more dead than art« (22; Scott 2012). Heidegger (1977, 176) goes even further in his criticism, pointing out that physics itself cannot become an object of experiments. »Physics, as physics, can make no statements about physics. All the statements of physics speak in terms of physics. Physics itself is not a possible object of a physical experiment.« Despite the aforementioned contradictory comments, there are

reasons to believe that physics provides much useful evidence as well as topics for numerous philosophical and theological questions. This assertion is linked to discoveries in the field of science made by Stephen Hawking.

Hawking himself was forced to principally change his opinions on several serious problems. These changes were, in fact, so significant that they earned him the Nobel Prize for physics. Unfortunately, Hawking did not get it, and he will never get it because it cannot be awarded posthumously. The range of Hawking's contributions was so vast that it is not possible to present all of them in one short paper. Our paper thus focuses only on three special areas of his research: (1) questions relating to the existence of God, (2) the origin and evolution of the Universe, and (3) the end of the Universe and all life in it. Hawking's well-known books, *A Brief History of Time*, *The Universe in a Nutshell*, and his popular science book *Black Holes, Baby Universe and Other Essays*, provide a good overview of the above-mentioned areas.

2. God in Hawking's work

Researchers often quote the last sentence of chapter 8 of Hawking's popular science book, *A Brief History of Time*. The sentence asks if we still need God when we succeed in explaining the origin of the Universe. This sentence often leads to the conclusion that Hawking was an atheist. However, such a conclusion may be premature, at least at the time of Hawking's writing the book. It is also possible to use the last paragraph of the said book as a counterargument. In the said paragraph, Hawking states that the discovery of the holistic theory of everything would mean knowing the mind of God (Hawking 2008). Yet, there is another important statement that tends to be overlooked. In one of his numerous discussions, Hawking said that he did not need God as a creator but as an author of nature's omnipresent laws based on which also the Universe itself originated and evolved. This idea is like Thomas Aquinas' understanding of God and the role of Demiurge in Plato's *Timaeus*. Hawking really elaborated a special theory on the origin of the Universe without a need to postulate his famous Big Bang but at the price of making time into a fourth-dimension equivalent to the three spatial dimensions – height, width, and depth. However, this can only be done by applying the so-called imaginary entity $i = \sqrt{-1}$, which shows that we are moving into a world different from our reality. »Real macrospace must be accompanied by the three dimensions; in every other physically possible case, life would not be feasible.« (Krob 1992, 30) It is known that mathematicians and philosophers of mathematics do not perceive the ontological basis of complex numbers as trouble-free entities despite their immense usefulness. This is also why this topic is not often discussed. After all, there are more theories of the origin of the Universe which do not correspond to the inflation model, which is based on initial singularity. In the present cosmogonic paradigm, however, similar conclusions did not lead to questioning the starting points of the model, which is based on the Big Bang concept. »Obvi-

ously, theology cannot competently decide what is in the beginning, if it is pure nothing (which is what the Big Bang idea leads to) or if it is the fluctuating vacuum as ,dirty' nothing or something chaotic without arranged structure which is more than both previous ,nothings'.« (Trojan 1990, 7)

Science thus seems to indicate that divine natural laws are necessary not only for explaining the origin of the Universe but also for understanding its further development. The well-known ,anthropic principle' claims that at the beginning of the evolution of the Universe, extremely delicate conditions had to be met to enable the evolution of life and human beings. »The anthropic idea was first introduced in 1961 by Robert Dicke, who noted the comparability of several very large numbers when fundamental physical constants are combined, and suggested that this might be connected with the conditions necessary for the presence of observers.« (Stoeger 2007, 445) Let us mention the most important conditions.

It is a surprising scientific discovery that the scientifically proven Big Bang produced such amount of matter from the vacuum, which, as famous physicist S. Weinberg says, was necessary for the origination of life and evolution of humans. Had it been any other amount of generated matter, life would most likely not have originated. It is thus a legitimate question if it was just a coincidence since, in this case, the possibilities were endless.

When a mechanism generates real matter from the vacuum, there is always the same amount of matter and the so-called antimatter. Their substance consists of particles or antiparticles. However, an encounter of matter and antimatter always results in their annihilation, which means that they vanish as particles, and what is left are only the particles of radiation, the so-called photons. The same situation occurred at the time of the Big Bang. One might thus ask why the Universe contains radiation as well as real matter from which everything originated. We know the answer, although we do not fully understand what happened. A little asymmetry occurred in the post-Big Bang matter - for every billion of antiparticles, a (billion + 1) particles occurred. The above-mentioned annihilation led to the destruction of the particles and their transformation to radiation. There was just one particle left because it had no pair. And thanks to this redundant particle, we are here. Is it a coincidence?

Evolution processes after the Big Bang were directed by many ,elementary constants.' They included mainly the amounts of matters and electric charge which the particles carried. Their amounts were precisely determined (by what? Or by whom?). If their amounts had been just a little different, there would have occurred no life in the Universe. The setting of amounts of quantities and constants is extremely precise. This topic is discussed in detail in the book *A Fortunate Universe* by G. F. Lewis and L. Barnes. The above-mentioned thoughts led to the use of the term fine-tuning and served as a basis for a philosophical concept called the anthropic principle. (Barrow and Tipler 1991) As Barrow and Tipler remind us, »Planck spoke of the existence of universal natural constants as a proof of the existence of physical reality independent of the human mind« (37). Einstein pre-

sented a hypothesis relating to constants. He assumed that constants could be divided into two kinds. Apparent constants can be measured in particular units, for example, Boltzmann's radiation constant. Basic constants simply exist, and they are given. Their connection to unit systems is secondary. It is possible to express them non-dimensionally in proportions to other constants. For this, it is necessary to multiply them by constants that have a physical dimension. This way, it is possible to acquire genuine universal constants that are independent of the conventions of physicists. These constants are independent, and Einstein marked them with an asterisk. The ideas mentioned above led Einstein to the conclusion that God could not choose the constants freely (Barrow and Tipler 1991). Our feeling that possible worlds with other functional laws could exist means producing logically possible worlds that are not possible in the empirical sense of the word.

The debate about the fine-tuning principle has been lately brought to the boil by the discovery of the so-called dark matter, dark energy, and the Higgs boson. The existence of incomprehensible and precisely set compensations is the precondition for the smooth functioning of our world.

One of the significant messages of S. Hawking was his advice to pay more attention to the evolution of the Universe than its creation. It is important to study the early history of the Universe. To put it simply, current science calls for the existence of 'the universe designer', which directs the evolution. Einstein expressed himself very clearly when he said that there had to be some form of limitless intelligence above it all. He also said that at the time of creation, God perhaps had no alternative regarding what the world was supposed to look like. Both philosophers and scientists assumed that the need for laws was embedded deeper. »Aristotle, Plato, Descartes, and later also Einstein believed that natural laws exist out of necessity, i.e., they are the only laws having logical meaning.« (Hawking and Mlodinow 2011, 41) Aristotle and his followers thought that natural laws could be deductively derived from logic. Physics would thus become a formal deductive science, and empiricism would be of secondary importance. According to Aristotle's methodology of science, experiment has only a demonstrative role (Posterior Analytics). Thinkers like Francis Bacon or Nicolaus Copernicus later changed this assertion. The rigid set of laws and conditions acquired a different, exclusively empirical character.

3. Problems of Life

Hawking's theories of black holes unexpectedly led to questions directly connected with the problems of life. Physicists, including Hawking, generally thought that when an object falls into a black hole, it ceases to exist, and so does any information relate to it. It means that it will never be possible to 'resurrect' this object. This theory was automatically applied to living creatures as well, i.e., the life of the creature and any information about it cease to exist in the black hole.

This is thus 'the perfect death', after which there is nothing left in the Universe. However, surprisingly, thanks to Hawking, there has been a major shift in the opinion. The above-mentioned information about radiation from black holes is very important for informatics. »If quantum gravity includes the holographic principle, it can mean that we can find out what is happening inside black holes.« (Hawking and Penrose 2010, 49) After taking into consideration all aspects, Hawking reached the conclusion that an object in the black hole stops existing; however, the information remains. »Using standard ideas from quantum information theory, it was shown by Bekenstein that, in principle, the filtered Hawking radiation emitted by a (3+1)-dimensional Schwarzschild black hole may carry with it a substantial amount of information, the information which was suspected to be lost.« (Hod 2018, 299) Hawking thus discovered a new natural law – the law of information conservation which has a significant impact on both philosophy and theology. Naturally, this new law exerts considerable influence on informatics, too. Hawking emphasized that »the loss of information would mean unitarity – a principle that the sum of all probabilities must be one« (Gleick 2011, 284). It is interesting that Hawking, having later discovered the way of information conservation in quantum gravity, had originally considered this principle invalid.

3.1 Towards a new concept of information

The concept of information becomes fundamental here. »The concept of information is gradually unfolded and is based on the different attitudes of informational theoreticians. A more thorough insight into exploration of the nature of information is provided by the fixation of several important assumptions.« (Trejbal 2011, 2) There are numerous ways how to define information. There are about 23 different definitions of this word provided by informaticians and scientists from relating fields. We consider the following causalities relevant: »1. the concept of information somehow relates to entire reality; 2. the concept of information is very close to some concepts used in philosophy or to multidisciplinary concepts connected with several scientific disciplines.« (Stodola 2013, 112) There is a connection to epistemology, ontology, semantics, etc. As Stodola suggests, information is not only a multidisciplinary concept, but it is also transcendental in terms of ontology and epistemology. From our viewpoint, Frohmann (2004) goes too far when he suggests redefining – narrowing of the concept of information as well as its substitution by a different concept. He proposes to use the word document as a substitute for the concept of information. We do not agree with his proposal. In any case, information science is an open scientific discipline, and the philosophy of informatics also has something to say. We agree with Stodola's viewpoint (2010, 95) that no matter which of the standard definitions of informatics we adopt, it will not be possible to get rid of the transdisciplinary character of information science.

Scientists have defined informatics clearly, having also discovered a way to measure it. The units are called bits. »Bit is the amount of information which can determine which possibility from the variety of two equally probable possibilities ($p \approx 1/2$) can become a reality.« (Pavlik 2004, 9) All other facts about information

can be found in *The Information* by J. Gleick (2011). The source of information is the person or machine which generates the message. »Message may be a sequence of characters, as in a telegraph or teletype, or may be expressed mathematically as functions – $f(x, y, t)$ – of time and other variables.« (Gleick 2011, 180) Shannon also tried to create the language of informatics. He used the calculation of physical stochastic processes. The stochastic process is neither predictable nor unpredictable. Shannon wanted to define the measure of information as a measure of vagueness (184). He introduced the measure of message uncertainty as message entropy. The term entropy was coined by physicist Rudolf Clausius. Shannon (1951) elaborated on the mathematical part of the theory of entropy. It is information where the bit unit is the smallest amount of information. Redundancy of natural languages varies. Some connections had been described by Norbert Wiener (1948) before Shannon. Wiener, who considered himself mainly a philosopher, believed that the human brain was a logical machine. Law on information conservation brings a completely new perspective on events connected with the life of a human being. On the one hand, death means the destruction of the human body, but the information about the person remains. In this respect, the human individual is an »immortal« being. The fact is, however, that the information is perfectly scattered. This reminds us of the biblical dictum – you are dust and to dust you shall return (Gn 3:19). Naturally, one must ask a legitimate question – what can be done with information like that?

Information is basically any fact that can be expressed in a phrase or just a single word. To find a meaningful answer to the above question, we may turn to a simple example. Not long ago, a typical Christmas present for children was a box of cubes. On each cube, there was some sort of partial meaningless information. An intelligent person was able to arrange the cubes so that an originally scattered set of information changed to a meaningful picture, e.g., a castle, a scene from a fairy tale, or a portrait of a famous person. This way, it was possible to bring a profile from its non-existence (scattering of cubes) to its existence (arranging of cubes). According to the laws of thermodynamics, this requires non-zero energy. On the level of informatics, however, this energy is so small that it can be neglected. The problem of minimum energy necessary for computation was explained by famous Hungarian theoretician von Neumann (1981). His original calculation was adjusted by Landauer (2000) several decades later. Landauer's colleague Bennet (2003) continued studying the problem, proving that a large part of the computation process can be done without energy consumption, as the dispersion of heat causes deletion of information (Gleick 2011, 287).

The above-mentioned facts lead us to an interesting conclusion: an object can occur in the real world if the system of partial and scattered information about the object is logically arranged. There are reasons to believe that the same can apply to living objects having both physical and spiritual aspects. Some form of intelligence, however, must be present too. The intelligence of a human being should be sufficient in the realm of the non-living world. However, in the case of living creatures, the intelligence of a supernatural being – God is necessary.

Consequently, it is necessary to ask if information needs a physical medium. What should we imagine under this physical medium? In the past, philosophers took a different approach to the concept of matter. One certainly cannot understand the concept of matter as all objective reality, as it was presented by Lenin in *Materialism and Empirio-Criticism* (1908). »In Lenin's book, the concept of matter is presented in noetic rather than ontological or metaphysical sense. Lenin uses the concept to name a givenness, a fact independent of consciousness, i.e., any reality regardless of its internal ontological structure or outward form.« (Dieška 1996, 142) This bypassing of the ontological level was a mistake in Lenin's argumentation. He moved towards noetic realism. Such an understanding of materialism has no value in the ontological sense of the word. Information does not need a medium in the ontological sense of the concept of matter. Similarly, Sucharek asks: »What is thinking doing when it is thinking (about an idea)? What is thinking, and where is the idea?« (2016, 487)

We want to answer the question if information needs a physical medium. Does it have physical nature? Trejbal thinks that the way informatics treats information is reductionist (Trejbal 2009, 9). Trejbal explains that information is grasped only from one aspect, and we do not have adequate conceptual tools to grasp it fully. With respect to thinking, reductionism as a method can be a double-edged sword. Trejbal also reminds us of Patočka's words that the concept of information does not solve any philosophical problem. In our opinion, a good definition of the concept of information can help a lot with respect to current as well as potential philosophical problems.

Pavlík looks at information from a different angle. He differentiates between subjective and objective understanding of entropy. In his opinion, the subjective approach considers information entropy a measure in arranging of symbols and not an entropy of physical systems. The said approach does not agree with the transformation of information into entropy (2004, 2). Pavlík states that the aforementioned understanding is influenced by Cartesian dualism. The objectivist approach tries to overcome dualism. In this case, »the original (Shannonian) communication context of the theory of information (where information has the role of an announcement or message) is abandoned and the term information is extrapolated to any (not only information) systems« (3). Those who do not perceive information through thermodynamic entropy, perceive the amount of information as arbitrarily defined sets of symbols, says Pavlík. He also emphasizes that Shannon's formula for quantification of information was derived with the help of Ashby's term of variety, which considers the combination of symbols in message transmission. Pavlík believes there is a connection between information and thermodynamic entropy with emphasis on the constant » W which in Boltzmann's equation $S = k \cdot \ln W$ expresses thermodynamic probability (or degree of disorderliness), which can be interpreted also as Ashby's variety n « (17). This basically means that $W = n$. Pavlík states that this way, we get a relation $S = k \cdot \ln 2 \cdot H = \text{const. } H$, or $(\Delta S = \text{const. } \Delta H)$ and similarly $H = (k \cdot \ln 2) \cdot S = 1,11 \cdot 10^{23} S$. These relations can lead us to the Brillouin principle, which, as Pavlík points out, explains

information as negative entropy. Another significant output of the connection between thermodynamic entropy and information is the possibility to evaluate the degree of physical orderliness (Krempaský 1982, 667).

In the above context, well-known Czech philosopher Patočka warns against metaphysical grasping of the concept of information because, in his opinion, it is an odd creation of idle metaphysics (1996). Structural connections from the dimension of semantics cannot be confused with the physical dimension. We agree with the above approach and the assertion that information as arbitrarily defined sets of symbols does not need a material medium. Simultaneously, we are aware of the existence of the relation between thermodynamic entropy and information. We are going to try to extrapolate these relations, which are so closely connected with Hawking's contribution to informatics, to selected problems of theology and philosophy.

3.2 Information and philosophy/theology

The above model of thinking helps us to gain a useful analogy (not an explanation) for several difficult philosophical and theological concepts and processes. Each information can be expressed in words. In this respect, we naturally remember the famous words of the Gospel of St. John (1:1): »In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.« Clearly, one could conclude that in modern terminology, each word can be information as information can be verbalized.

We have already mentioned how to make it easier to understand the concept of immortality. People continue living as their information remains preserved also after their death. God is able, at any time He chooses, to turn this information into a ‚spiritual‘ body that does not conform to any laws of physics. People who are alive cannot create such a ‚spiritual‘ body from existing information; therefore, contact between celestial and terrestrial worlds is impossible. Contact between the two worlds would only be possible via limitless divine intelligence. This is not a case of classical Cartesian dualism. The above facts only seemingly remind us of the body-mind problem. The classical philosophical body-mind problem deals with the possibility of connecting the bodily and spiritual dimensions, and it includes celestial and terrestrial worlds. This topic requires further research.

It is very interesting to read also other parts of the Gospel of St. John (1:14): »And the Word became flesh, and dwelt among us.« This sentence is telling us that Jesus Christ, the second divine person, was born into this world in human body. John's idea can be rephrased stating that ‚divine information‘ got to a real human body and a ‚divine person‘ was born. His essence consisted of a human body (man) and divine nature in the form of perfectly arranged ‚divine information‘. The presence of the spiritual, divine nature in the human body means the presence of ‚divine information‘ in the body. Although the divine person remains a mystery to us, the said picture can help us understand the divine activity in him. It is a counterargument to Monophysist views for which only the divine part of

the Son is real. Monophysicists claim that the divine part has absorbed the human part. Then there is an opposing opinion of the Arians who believe that the Son was the first creation but not God in the direct sense of the word.

We know from the Scripture that Jesus acted as an ordinary man most of his life. He did not freely (i.e., arbitrarily) exercise his divine powers (for example, he had to turn around to see who touched him, he learned about the death of John the Baptist from other people two days after John's death, etc.). In certain moments, however, he manifested his divine nature and powers (transfiguration on the mountain, at performing miracles, etc.). In our analogy, (and with the help of the aforementioned example with cubes) we can imagine these 'transformations' as the sudden transition from scattered divine information to the state of its perfect orderliness. While the information is there in both instances, it becomes visible, intelligible, and efficient only when 'ordered' in a certain way. The ordering of the intrinsic information, in Jesus' case, does not happen arbitrarily but always as a result of the Father's will and divine plan, as Jesus himself reminds his followers: »For I have come down from heaven not to do my will but to do the will of him who sent me.« (Jn 6:38)

The above methodical approach can be useful in relation to the interpretation of the most important events connected with the suffering, death, and resurrection of Christ. Only after the body died, the divine essence seemed to return to Christ, and instead of his dead body, it gave him a 'glorified body' which was not subject to natural laws (e.g., it ascended to Heaven). These phenomena caught the attention of American physicist F. J. Tipler (2008, 336), who tried to apply the regular laws of physics to these mysterious processes (chapter „The Resurrection of Jesus“) in his book *The Physics of Christianity*. He concluded that if those laws had not been violated, the process of resurrection would have to be accompanied by an explosion, and this explosion would have destroyed the tomb as well as entire Jerusalem. How shall we deal with these questions?

Let us try to use the arguments of science without borrowing assumptions from metaphysics. It is a known fact that if processes take place on the information level, they do not require any consumption of energy. The energy corresponding to each information is immensely small. If we imagine the second divine person as a word, i.e., divine information, then it does not really matter what happened with Christ's dead body because this information can anytime generate a 'spiritual body' as a perfect substitute for the original mortal body. This approach to interpretation can satisfactorily explain two Biblical mysteries. (1) If not, all information was used during the said transformation, then the similarity probably is not absolutely perfect. Therefore, Mary Magdalene and Emmaus disciples did not recognize resurrected Christ at first sight. (2) The Bible does not provide any information regarding the resurrected Christ living somewhere or walking the Earth. His sudden appearance 'from nothing' is thus an analogical transformation of scattered information to perfectly arranged information for the sake of the disciples to whom the resurrected Christ wished to appear.

Such analogical way of thinking can be successfully applied also to the interpretation of the faith of humans after their death. All terms used in this field are strongly anthropomorphized, i.e., their content has been derived from real experience. The terms we refer to are immortality, eternity, bodily resurrection, heaven, hell, etc. Modern humans suspect that most of these conceptions of the afterlife may not be realistic. They would rather base their conceptions on scientific arguments. Our information approach may prove to be more intelligible and acceptable. As we have already mentioned, information does not disappear after death. We are well aware of the fact that people are ‚dust‘ and to dust they shall return, which means that this seemingly indestructible information is perfectly scattered after the person’s death. People are not able to transform this information into a form in which they existed on the Earth; therefore, any contact between the living and the dead is not empirically possible. Only God can do so. Based on the preserved information (guaranteed by the omniscient mind of God), He can generate a perfect ‚new creation‘, a new original of a living subject. We may call this event resurrection, i.e., obtaining a non-physical body (via a new reordering of one’s personal information) in which the subject can come to the Last Judgment. It is questionable, however, how to understand references about specific processes in Heaven or Hell, as these require time and time as we know it does not exist in a non-physical environment (so far as we, time-bound creatures, can tell). Salvation or damnation may thus depend on the fact if the resurrected subject can see God’s face or not.

3.3 Theology as *scientia* and the language of science

It is clear that Christ did not tell everything to his disciples as it is written in the Gospel of John (16:12-13). »Christ could have told his disciples also other words; he could have continued explaining. However, he did not do it for their inability to embrace more knowledge.« (Zozulák 2005, 205) As Zozulák points out, God’s truth has no language, and theologians created a theological language for people to enable them to express this truth verbally. A theologian must be aware of the differences between the terms’ meanings in created reality and non-created reality (2005, 209). God’s essence itself is hidden, and the terms of theology are used for describing those aspects of God’s facts, which people know. Gregory of Nyssa (1954, 584) emphasized that God’s common essence, as the basis of God’s hypostases, was not revealed and could not be described. The problem of expressibility thus relates to Trinitarian theology. As Gregory of Nazianzus (1894, 580) said, the language of theology can vaguely reflect the persons of the Trinity. However, it cannot touch God’s essence. As Pružinský reminds us, »rational Eunomians claimed that they knew the essence of God. Saint Gregory was opposed to this belief, and he presented his own teaching claiming that there are limits to knowing God for both objective and subjective reasons« (2003, 234). Saint Gregory spoke of finite pictures of God’s reality. He also pointed at possible differing interpretations and valuations of theological terms that were in their real meaning present to those who had embraced God’s truth (Zozulák 2005, 215). That time,

however, did not witness defining theology as science. »We will have to wait for Abélard or for Thomas to constitute theology as science until Christianity finally accepts the term.« (Marion 1996, 63) In any case, it is just an outline of reality, not a true expression of God's essence. The language of theology can change as Zozulák reminds us, and it is necessary to add that it should adapt to current knowledge of science. The differences between revealed theology and *theologia naturalis* were discussed by Thomas Aquinas. Some assertions of revealed theology have their parallels in *theologia naturalis*. For Aristotle, *theologia naturalis* was part of metaphysics. Christian Wolf claimed the same, although his language was more up to date. Metaphysics and natural sciences can overlap. In his metaphysical article Volek (2018) emphasizes that they both apply the same methods, methods of abstraction and idealization, *a priori* and *a posteriori* assertions and models. »Natural sciences use empirical testing, metaphysics uses rational explanation and, at the utmost, indirect empirical testing for proving if a metaphysical assertion is contrary to empirical theories.« (2018, 354)

Therefore, using analogical language and scientific terms (such as the term ,information') in trying to comprehend and describe the mysteries of creation and theology should not be considered a blasphemy but rather a humble attempt of those created in God's image to use the analytical and imaginative power of the human mind to understand oneself, the world, and its Creator better. Though Hawking could hardly be considered a theist, especially in the later stages of his life, his thought provides a window to understanding some of the deepest mysteries of our reality and our place in it.

4. Conclusion

The present paper analysed the contribution of physicist Stephen Hawking to natural sciences and humanities, whose impact can be felt beyond the area of natural sciences, namely in philosophy and theology. Our paper did not aim at showing that traditional Christian formulations concerning the afterlife should be abandoned and replaced by more modern formulations resulting from present-day science. These formulations are proclaimed truths marked by the fact that the spiritual world uses the language of the material world. This often brings us to the conclusion that we cannot understand things literally. For instance, Heaven and Hell should not be understood as two specific localities in the material space. Neither processes described orally or in written sources can be understood as real because the spiritual world knows no material processes. The idea that those saved in Heaven will constantly be looking at God's face and eternally singing songs to praise God should be taken as symbolic and metaphorical. The same applies to Hell and eternal life as such. In the end, human wisdom, including that of the best human science, must remain silent before the ineffable mysteries of God. Yet, we wish to propose that the transition from formalism based on material processes requiring energy to formalism based on the notion of information en-

ables us to overcome some problems in using human language in the spiritual area. This does not mean, however, that one needs to give up employing the symbolic language used practically in the entire Bible. Wherever proper, it is rather useful to add certain matter-of-fact comments based on modern science, namely physics, for a more robust and up to date understanding our reality - and this was Hawking's great contribution.

In any case, the vast advances in science remind us of the changed role that theology and Christianity itself have come to play in the current, technologically developed, secularized world. In place of the tutelage role assumed by the church in the past (Žalec 2018) theology should rather understand »its mission in approaching the modern culture in the spirit of dialogue in order to open it to the truth of the gospel«, while ever searching for »truth, dialogue, hope, integrity, and connectedness« (Petkovšek 2019, 18). Only if theology keeps an engaged, committed, and competent approach to dialogue (Strahovnik 2017, 269) with the sciences and modern culture can it hope to remain faithful to its intrinsic purpose while remaining relevant as a partner and a culture-shaping force.

References

- Andrade, Gabriel.** 2019. Standing up for science against postmodernism and relativism. *Philosophia (Philippines)* 20, no. 2:197–211.
- Barrow, John, and Frank Tipler.** 1991. *The anthropic cosmological principle*. Oxford: Oxford University.
- Benett, Charles.** 2003. Quantum information: Qubits and quantum error correction. *International journal of theoretical physics* 42, no. 2:153–176.
- Dieška, Jozef.** 1996. The problem of noetic realism in Lenin's work materialism and empiriocriticism. *Organon F* 3, no. 2:141–180.
- Dubnička, Ján.** 2012. The quantum gravitation theory and its ontological basis. *Filozofia* 67, no. 7:557–569.
- Dupkala, Rudolf.** 2016. Conflict or dialog of cultures in the context of current migration. *Philosophy and Canon Law* 2:39–58.
- Frohmann, Bernd.** 2004. Documentation redux: Prolegomenon to (another) philosophy of information. *Library trends* 52, no. 3:387–407.
- Gleick, James.** 2011. *The information: A history, a theory, a flood*. New York: Pantheon Books.
- Gregory of Nazianzus.** 1894. *Against the Arians, and concerning Himself*. Nicene and post-Nicene Fathers: Second series 7. Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- Gregory of Nyssa.** 1954. *Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa*. A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 5. Eerdmans: Grand Rapids.
- Harman, Graham.** 2012. Concerning Stephen Hawking's claim. *Filozofski vestnik* 33, no. 2:11–22.
- Hawking, Stephen.** 1998. *A short history of time*. London: Bantam.
- Hawking, Stephen, and Leonard Mlodinow.** 2011. *A briefer history of time*. Trans. Vladimír Bužek. Bratislava: Slovart.
- Hawking, Stephen, and Roger Penrose.** 2010. *The nature of space and time*. Princeton: Princeton University Press.
- Heidegger, Martin.** 1977. Science and reflection. In: *The question concerning technology and other essays*, 155–182. New York; London: Garland Publishing.
- Hod, Shahar.** 2018. The Hawking paradox and the Bekenstein resolution in higher-dimensional spacetimes. *Nuclear physics B*, no. 933: 299–305.
- Karaba, Miroslav.** 2017. Aplikácia vybraných vedeckých metodológií na otázky náboženského poznania. *Filozofia* 72, no. 3:192–203.
- Krempaský, Július.** 1982. *Physics*. Bratislava: SNTL.
- Krob, Josef.** 1992. Anthropol principle. *Proceedings of the Faculty of Arts of the University of Brno* 39:29–34.
- Landauer, Rolf.** 2000. Irreversibility and heat generation in the computing process. *IBM*

- journal of research and development* 44, no. 1:261–269.
- Leane, Elisabeth.** 2017. Publishing: A brief history of Stephen Hawking. *Nature* 541, no. 7635:28–29. <https://doi.org/10.1038/nature16881>.
- Maco, Robert.** 2018. Philosophy is dead: Long live physics! *Filozofia* 73, no. 4:269–281.
- Máhrík, Tibor.** 2015. The death and philosophy in Kierkegaard and Hawking. *European journal of science and theology* 11, no. 5:23–32.
- Marion, Jean-Luc.** 1996. *On the Ego and on God*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Patočka, Jan.** 1996. *The oldest Greek philosophy*. Prague: Vyšehrad.
- Pavlík, Jan.** 2004. Information, ontology, entropy. *E-logos* 11, no. 1:1–22.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis Gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31.
- Pružinský, Štefan.** 2003. *Patrology*. Vol. 2. Prešov: Prešovská univerzita.
- Rajabi, Mazdak.** 2014. Critique of Malcolm's theory of religious beliefs: Are the groundless beliefs truly groundless? In: *In the name of God: Proceedings of the second international conference on contemporary philosophy of religion*, 71–76. Tehran: Iranian Association for Philosophy of Religion
- Scott, Callum.** 2012. The death of philosophy: A response to Stephen Hawking. *South African Journal* 31, no. 2:384–404. <https://doi.org/10.1080/02580136.2012.10751783>
- Shannon, Claude.** 1951. Prediction and entropy of printed English. *Bell system technical journal* 30, no. 1:50–64. <https://doi.org/10.1002/j.1538-7305.1951.tb01366.x>
- Stodola, Jiří.** 2010. Subject of information science and information education. *ProInflow* 2, no. 2:87–105.
- — —. 2013. The concept of information as an epistemological and methodological problem. *Knjižničnā a informačnā veda* 24:99–118.
- Stoeger, William.** 2007. Are anthropic arguments, involving multiverses and beyond, legitimate? In: Bernard Carr, ed. *Universe or Multiverse?*, 445–457. Cambridge: Cambridge Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107050990.027>
- Storoška, Marek.** 2018. The book of Genesis as foundation for the European civilisation's concept of social help. *European journal of science and theology* 14, no. 1:61–74.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:269–278.
- Sucharek, Pavol.** 2016. A total image: Praise of thinking. *Filozofia* 71, no. 6:487–493.
- Tipler, Frank.** 2008. *The physics of Christianity*. New York: Image.
- Trejbal, Pavel.** 2009. Investigating the elusiveness of information. *E-logos* 16, no. 1:1–18.
- Trojan, Jakub.** 1990. Theology and economic practice and theory. *Reflexe: Filozofický časopis* 1, no. 3:1–14.
- Volek, Peter.** 2007. Analysis of the language of speaking about God (analogy) by Thomas Aquinas. In: *Analogy in philosophy and theology*, 107–117. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Volek, Peter.** 2018. Methods of metaphysics and natural sciences: On their similarities and differences. *Filozofia* 73, no. 5:345–355.
- Von Neumann, John.** 1981. The Principles of large-scale computing machines. *Annals of the history of computing* 3, no. 3:263–273. <https://doi.org/10.1109/MAHC.1981.10025>
- Wiener, Norbert.** 1948. Time, communication and the nervous system. *Annals of the New York Academy of Sciences* 50, no. 4:197–220. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1948.tb39853.x>
- Zozufak, Ján.** 2005. *Philosophy, theology, language*. Prešov: Prešovská univerzita.
- Žalec, Bojan.** 2018. Verska strpnost in krščanstvo. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:325–334.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 915—925

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 159.964:2-58

DOI: 10.34291/BV2020/04/Kosir

© 2020 Košir, CC BY 4.0

Meta Košir

Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah in mesto duhovnosti v psihoterapiji

Spirituality and Religiousness in Stressful Situations and the Place of Spirituality in Psychotherapy

Povzetek: Za boljše in lažje razumevanje stresa je dobro poznati teoretska izhodišča o stresu, njegove vzroke in posledice, ki jih ljudje občutimo. Ko govorimo o stresu, imamo najpogosteje v mislih stres z negativnim prizvokom – kot nekaj, kar nas utruja, izčrpava. Pogosto pa spregledamo pozitivni stres, ki nam daje energijo in zagon. Stres je navzoč povsod in je večplasten. V članku smo pozornost namenili vlogi duhovnosti in religioznosti v stresnih situacijah in vprašanju, kdaj se posameznik začne spraševati o pomenu duhovnosti ali religije v svojem življenju. Duhovnost in religioznost sta dimenziji, ki v mnogih situacijah pomenita konstitutivni obliki spopadanja s stresom. Ljudje, ki verujejo v Boga ali nekaj ‚večjega‘ od sebe, se lažje spopadajo z življenjskimi krizami. Seveda pa se v stresnih situacijah pogosto obrnejo na psihoterapevta, ki jim daje strokovno pomoč. Duhovnost je v psihoterapiji vse bolj navzoča, raziskave pa kažejo pozitivni vpliv na potek terapevtske obravnave, kadar se upoštevajo verski in duhovni vidiki ter prepričanja.

Ključne besede: stres, duhovnost, duhovna inteligentnost, Bog, psihoterapija

Abstract: For better and easier understanding of stress one must be familiar with the theoretical framework of stress, its causes and consequences that we as humans experience. When we talk about stress, we usually have in mind stress with a negative connotation, something that tires or exhausts us. We often overlook positive stress that gives us energy and positive momentum. Stress is ubiquitous and multifaceted. The article focuses on the meaning of spirituality and religion in stressful situations, and when an individual starts questioning the meaning of spirituality or religion in life. Spiritual and religious dimensions are part of coping with stress. People who believe in God or that there is something bigger than themselves find it easier to cope with life crises. In stressful situations, they frequently turn to a psychotherapist who gives them professional help. Spirituality is increasingly present in psychotherapy, and research shows a positive impact on the course of therapeutic treatment when religious and spiritual aspects and beliefs are taken into account.

Key words: stress, spirituality, spiritual intelligence, God, psychotherapy

1. Uvod

Obdobje, v katerem živimo, lahko poimenujemo kar doba stresa. Stres je povsod okoli nas, deležni smo ga lahko na vsakem koraku, nihče mu ne more ubežati. Vpliva na posameznika, na njegovo zdravje in počutje, na družbo in družino. Stres je večplasten. Pojem stresa pogosteje nosi negativen prizvok, a ne smemo pozabiti, da obstaja tudi pozitiven stres, ki nam daje energijo in nas žene dalje. V pripevku se osredotočamo na negativni stres oziroma distres. Vse bolj se zdi, da smo za tako zelo intenzivno doživljanje stresa odgovorni mi sami. Od nas je odvisno, kako ga doživljamo in kako se odzovemo na vse dražljaje in dogodke. Veliko poveže podatek, da je okrog 80 % vseh obiskov pri zdravniku povezanih s stresom. Ob tem se postavlja vprašanje, kaj lahko posameznik naredi, da bi se izognil stresnim situacijam, oziroma kako lahko zniža intenziteto stresa. Kaj lahko na tem področju naredita človekova vera in duhovnost? Vse bolj se raziskuje povezava med molitvijo, verovanjem in duhovnostjo ter stresom in travmatičnimi izkušnjami. Znano je, da duhovnost in religija prispevata k psihični stabilnosti posameznika. Če stopimo še korak dlje, se lahko vprašamo, kako nam lahko tu pomaga psihoterapija. Terapevtska soba je prostor, v katerem klient teži bremen mnogokrat rešuje ali prelega z duhovnostjo ali religijo. Vendar je pri vstopu na področje duhovnosti v procesu terapije potrebna pazljivost. Pozorni moramo biti na klientova prepričanja, posebnosti, versko pripadnost in preostale okoliščine. Ne nazadnje moramo upoštevati tudi negativni fenomen religije, kakor so zlorabe in zasvojenosti.

2. Stres in njegov pomen

Izraz stres – in težave, ki so povezane z njim – je v zadnjem desetletju prišel v sam vrh raziskovanja in iskanja rešitev, kako ga odpraviti. Avtorji in raziskovalci navedejo opredelitve, ki se med seboj dopolnjujejo in tako sestavljajo celoto. Termin stresa je na področje medicine leta 1949 ponesel Hans Selye. Opredeljuje ga kot neskladje med dojemanjem zahtev in sposobnostjo njihovega obvladovanja. Na doživljanje stresa odločilno vpliva razmerje med dojemanjem zahtev in oceno sposobnosti za spoprijemanje s pritiski. (Looker in Gregson 1993, 31) Ameriški Nacionalni inštitut za varstvo in zdravje pri delu je delovni stres opredelil kot škodljiv fizični in čustveni odziv posameznika, ki nastopi, ko delovne zahteve ne ustrezajo zmoglostim, virom in potrebam delavca. Tako lahko stres vodi v poslabšanje posameznikovega zdravja in celo v njegove poškodbe. (European Commission: Employment and Social Affairs, Health and Safety at Work 2000, 3)

Starc (2008, 41) stres pojasnjuje kot odziv posameznika na stresogene dejavnike – sprožijo se v možganih –, ki se prek živcev in hormonov hitro razširi po celem telesu, v katerem povzroči čustvene, miselne, telesne in vedenjske spremembe, ki pripravijo um in telo na spopad ali umik oziroma na prilagajanje na novo situacijo.

V širšem smislu je stresor vsak vpliv, ki učinkuje na človekov organizem, niso pa vsi stresorji škodljivi. Med seboj razlikujemo pozitivni stres ali evstres in negativni

stres ali distres. (Musek 2010, 366) Pozitivni stres ljudje občutijo kot prijetno, vznemirljivo, spodbudno in navdušujoče občutje. Tovrstni občutki prevladajo takrat, ko so sposobnosti za obvladovanje večje od zahtev. Posameznik se počuti sposobnega obvladati zahteve in se lahko tudi namenoma pusti izzivati, saj zaupa vase. Prepričan je, da bo kos vsem oviram. Pozitivni stres ustvarja energijo in življenjsko moč, večata pa se tudi telesna pripravljenost in duševna zmogljivost. (Žibret et al. 2008, 55)

Stresu se ne moremo izogniti, doživljamo ga vsi. Lahko govorimo o ‚ministresu‘ ali ‚mikrostresu‘, ki ga povzročijo stresorji, s katerimi se vsak dan srečujemo. Kadar se posameznik sooča z nevsakdanjimi stresorji, travmatičnimi dogodki in spremembami, ki so zanj pomembni, govorimo o makrostresu. (Musek 2010, 365)

Stres lahko opredelimo kot neskladje med dojemanjem zahtev na eni in sposobnostjo za obvladovanje zahtev na drugi strani (Looker in Gregson 1993, 31). Neskladje povzroči izločanje adrenalina, kot posledica tega pa je telo pripravljeno na dejavnost. Ko se zgodi to neskladje(stres), nastopijo telesni in čustveni simptomi. Telesni simptomi sami postanejo sekundarni povzročitelji stresa. Primarni stresni dogodki povzročijo telesne posledice stresa, ki postanejo dodatni sekundarni vir stresa. Ta sekundarni vir pogosto povzroča hujše posledice kakor primarni stres. (Božič 2003, 18–23)

3. Vpliv stresa na človeka

Način posameznikovega spopadanja s stresom in težavami je temeljnega pomena za funkcionalno življenje. Skozi zgodovino je človek razvil različne načine in strategije, ki so mu pomagale pri preživetju v težkih in zahtevnih situacijah (Spilka et al. 2003, 481). Nevronska mreža, ki je odgovorna za soočanje s stresnimi situacijami, je že ob rojstvu navzoča v desni možganski hemisferi (Gostečnik 2008, 44).

Ko stres prizadene posameznika, se njegovi znaki kažejo skozi telesne in duševne simptome, ki odsevajo tako na področju medosebnih odnosov kakor na delovnem mestu. Naj izpostavimo le nekaj simptomov, ki zadevajo duševno raven. Govorimo lahko o povišanem nemiru, obupu, napetosti, pogostem joku, občutku manjvrednosti in o slabi volji. V medosebnih odnosih so pogosti želja po samoti, nezaupanje, otežena komunikacija, motnje v spolnosti. Na delovnem mestu je posameznik manj produktiven, obdaja ga občutek preobremenjenosti, pokažejo se neodločnost, pomanjkanje idej, odpor do dela in pozabljivost. Med telesne simptome sodijo kronična utrujenost, glavobol, pogosti prehladi, pretirano uživanje nikotina, kofeina in alkohola. (Karpljuk et al. 2010, 153)

V povezavi s stresom nastopi vprašanje, kako se bomo nanj odzvali in se z njim spopadli. Odpornost na stres je prepletena z osebnostnimi značilnostmi posameznika, predvsem z njegovo osebnostno čvrstostjo. Večja angažiranost pri spopadanju z življenjskimi nalogami in ovirami, dojetje obojih kot izziv in ne kot neobvladljivo prepreko in večja prepričanost o sposobnosti nadzorovanja dogodkov in življenja kažejo na večjo osebnostno čvrstost in stabilnost. (Musek 2010, 372)

Burke (2002) je v svoji raziskavi preučeval doživljanje stresa glede na spol in simptome stresa. Rezultati so razkrili, da ženske pri delu doživljajo statistično višjo stopnjo stresa kakor moški. Ženske psihološke simptome doživljajo pogosteje kakor moški. Endler in Parket (1990) pišeta, da se moški pri spoprijemanju s stresom osredotočajo na aktivnosti, ki so neposredno usmerjene k problemu, pri ženskah pa sta v ospredju čustveni odgovor na stres in strategija izogibanja. Omenjeno se sklada z moško-ženskimi vlogami, ker je za žensko značilna čustvenost, moški pa so usmerjeni v akcijo.

Raziskave so pokazale, da skrb za ljudi, ki so doživeli negativne in stresne življenjske dogodke, lahko privede do kroničnega stresa in pomeni tveganje za njihove bližnje. To se pravi, da lahko razvijejo simptome, ki so podobni žrtvinim, čeprav to ni njihova neposredna izkušnja. Ti fenomeni so znani kot sekundarni travmatični stres, saj so simptomi skoraj identični kakor pri PTSM (posttravmatska stresna motnja). Žrtve travme pogosto poročajo o težavah, ki zadevajo izolacijo, stresne simptome, zmanjšano intimnost in poslabšano kakovost partnerskega odnosa, o vsem tem pa poročajo tudi njihovi partnerji. (Cvetek 2010, 124)

Ko posameznik začne prepoznavati vzroke težav in se posveti merjenju vpliva na svoje ravnanje, lahko govorimo o začetku obvladovanja stresa. Zaznavanje in odnos do sveta odločilno vplivata na stresno odzivanje. Prevladujeta dva mehanizma obvladovanja stresa. Na eni strani so to obrambni mehanizmi, pri katerih je opazna podzavestna popačenost resničnosti v upanju, da se bo situacija spremenila, ne da bi se bilo za to treba truditi. Na drugi strani govorimo o mehanizmu zavestne privolitve in o sprejemanju, ki omogočata pogled na težave iz distance. (Masten et al. 2008, 121)

4. Ko stres privede do duhovnosti

Duhovnost in duhovna inteligentnost sta medsebojno povezana in prepletena pojma. Beseda duhovnost se je sprva uporabljala v krščanstvu. Izvor ima v latinski besedi *spiritualitas*. Po Pavlu (1 Kor 2,14-15) je ,duhovna oseba' tisti posameznik, v katerem biva božji Duh, ki živi v njem in po njem, ki je Očetov in Sinov Duh. Sredi 20. stoletja je katoliška Cerkev duhovnost začela vse bolj dojemati in pojmovati kot živeto duhovno izkustvo (Sheldrake 2014, 6). Duhovnost lahko razdelimo na več ravni, znotraj katerih se kažejo njene glavne dimenzije. Na najvišji ravni je splošna dimenzija duhovnosti, ki se razdeli na subdimenzije. Najpomembnejše so dimenzije smisla, povezanosti, harmonije in notranjega miru ter hvaležnosti. Sledijo še dimenzije vernosti, predanosti numinoznemu in rasti in dimenzija dopuščanja. (Musek 2006, 426)

Dokaj pogosto se beseda duhovnost uporablja kot sopomenka religiji, predvsem zaradi njene širine, manjše konkretnosti in nevezanosti na institucije (King 1992, 16). Duhovna inteligentnost je tista inteligentnost, ki na poseben način povezuje vse naše inteligence. Ljudje smo razumska, čustvena in duhovna bitja. Z duhovno

intelligentnostjo rešujemo vprašanja smisla in pomena in se jih z njo tudi lotevamo. Svoja dejanja in življenje lahko umestimo v širši in bogatejši okvir, ki jih osmišlja. Ocenimo lahko, da je neka smer delovanja ali življenjska pot tehtnejša od druge. Ko govorimo o duhovni intelligentnosti, mislimo na konstitutivne razsežnosti razumske in čustvene intelligentnosti. V tem kontekstu je duhovna intelligentnost najpomembnejša, pravzaprav nosilna. Na podlagi duhovne intelligentnosti smo sposobni razločevanja, imamo moralni čut in zmožnost, da z razumevanjem in sočutjem ublažimo stroga pravila, prav tako pa tudi sposobnost, da vemo, kje so meje sočutja in razumevanja. Uporabljamo jo, ko se spoprijemamo z vprašanji dobrega in zla, za upodabljanje neuresničenih možnosti, kakor so sanjanje, goreče hrepenenje in dvigovanje samega sebe iz težav. (Zohar in Marshall 2000, 13–15)

Doživljati duhovno razsežnost pomeni, biti v stiku z večjo, globljo, bogatejšo celoto, ki spremeni našo sedanost oziroma omejeno situacijo v nekaj več. To pomeni, imeti občutek za ,nekaj prek', za ,nekaj več', za nekaj, kar bogati naše življenje z novim smislom in pomenom. Govorimo o globlji družbeni resničnosti ali družbeni mreži smisla. (Zohar in Marshall 2000, 27) Raziskave psihične blaginje kažejo na nizko, vendar statistično signifikantno pozitivno korelacijo med vernostjo in merami psihične blaginje, kakor so zadovoljstvo z življenjem, sreča, optimizem, pozitivni afekt in občutek smiselčnosti (Musek 2005, 50).

Razsežnosti religioznosti in duhovnosti oziroma pomanjkanje obojih ima pomembno vlogo pri tem, kako nekdo doživlja in dojema stresne življenjske situacije, ki zagotavljajo večji občutek nadzora nad situacijo in krepitev samozavesti. Molitev, vera v Boga, duhovne vaje, duhovni, kognitivni, vedenjski in socialni vidiki vere lahko posamezniku pomenijo veliko moč in pomoč v stiski in stresni situaciji (Hood, Hill in Spilka 2009, 437). Molitev oziroma pogovor z Bogom ni samo opis interakcije. V molitvi lahko najdemo smisel in pomen življenja samega. V molitvi izražamo svoja občutja, prošnje, v liturgiji doživljamo milostne trenutke božje navzočnosti in novega upanja. V nas se ustvarja novo zavedanje, da smo zavarovani, ljubljani, želeni. Ko v polnosti to artikuliramo, zares čutimo božjo bližino in božji poseg v svoje življenje, to pa ustvarja bistvo sakralnosti in svetega. (Gostečnik 2005, 223)

Situacije, ki so prežete z močnim stresom in s travmatičnimi izkušnjami, ljudi pogosto privedejo do tega, da si začnejo postavljati vprašanja o duhovnosti ali pa se zatečejo k religiji in veri. Prav duhovnost in vera veljata za pomembna vira pomoči v stiski, ko je posameznik še posebno na preizkušnji, možnosti za rešitev situacije pa so omejene. Številni menijo, da je duhovnost v ozadju pogleda na svet mnogih ljudi. Proces izločanja pomena in pozitivnosti iz travme in trpljenja lahko dojemamo kot duhovni proces, ne glede na to, ali je to povezano z zavednim procesom ali religijo. (Cvetek 2010, 325)

Ko se žrtev poglubi v pomen dogodka, se slej ko prej pokažejo številna vprašanja. Žrtev se pogosto sprašuje, kje je bil Bog, kako je lahko to dopustil in ,zakaj ravno jaz'. Način, na katerega se bo žrtev soočila s temi vprašanji, ima velik vpliv na morebitni razplet težke izkušnje. Če žrtev verjame, da je bil Bog z njo med trav-

matično izkušnjo in ji je pomagal, bo prilagoditev na to izkušnjo bolj pozitivna kakor takrat, ko žrtev meni, da jo je Bog zapustil oziroma jo kaznuje. Ko žrtev verjame, da je bil Bog z njo, ko čuti povezanost z njim, lahko govorimo o močnem viru, ki prispeva k možnosti za pomiritev in regulacijo afekta. V nasprotnem primanju osebi povezanosti in pomirjujoče podpore iz duhovne sfere. Čuti še dodatno breme kaznovanosti in zagrenjenosti. Posamezniki s takšnim prepričanjem prenašajo po vsej verjetnosti tovrstne poglede na nezavedni ravni že iz preteklosti. Ob tem velja poudariti, da je človek bolj občutljiv za negativne dražljaje in hitreje jezno odreagira tako v odnosu do Boga kakor do samega sebe. (Schwarz 2002, 10)

Zaupen odnos z Bogom daje občutek varnosti, trdnosti in čustvene podpore. Ta odnos lahko doživljamo kot edinstvenega, saj prinaša obljubo, da Bog človeka v bolečini nikoli ne zapusti. Vedno bomo sprejeti in razumljeni. Odnos z Bogom ostane tudi, če vsi drugi odnosi odpovedo (Gerjolj 2009, 130). Raziskave kažejo, da ljudje najdejo pri Bogu uteho, vera v Boga pa je povezana z boljšim duševnim zdravjem (Stepišnik Perdih 2020, 229).

Številni raziskovalci izpostavljajo dva pozitivna elementa spoprijemanja s težavami, ki vključuje tudi religiozno dimenzijo življenja: iskanje pomena in iskanje nadzora. Cvetek v svojem delu navaja Pargamenta, ki pravi, da poskušajo ljudje, soočeni s problemi, v dogodkih najti pomen oziroma smisel. Prav iskanje tega pomena ljudem pomaga pri spopadanju z življenjskimi preizkušnjami. Za Fichterja je religija edini način, ki lahko v bolečini in v človeškem trpljenju privede do smisla in pomena. Ključno je, da oseba razume dogodek in v njem najde smisel in pomen. (Cvetek 2010, 329) Viktor Frankl je zapisal, da je iskanje smisla osnovna življenjska motivacija. Če potreba po smislu ostane neizpolnjena, doživljamo življenje kot prazno in plitko. (Zohar in Marshall 2000, 28) Vsekakor pa iskanje vere ni kratkotrajen in preprost proces. Ko oseba izgubi nadzor, si ga prizadeva dobiti nazaj, saj je to izkušnja, ki človeka prizadene. Ljudje se začnemo obračati k religiji in k Bogu zlasti takrat, ko nekaj ni več v naši moči; tedaj iščemo večjo moč (Cvetek 2010, 330).

5. Psihoterapija in duhovni vidik

Terapevtski modeli se med seboj razlikujejo, postavlja pa se vprašanje, kaj je tisto, kar vpliva na potek oziroma učinek zdravljenja v terapevtskem procesu. Empirične raziskave kažejo, da največji vpliv pripisujemo odnosu med terapevtom in klientom. Metaanaliza, ki je vključevala 200 raziskovalnih poročil oziroma več kakor 14 000 vrst zdravljenja, to nedvomno potrjuje (Horvath et al. 2011, 9). K trdnemu in varnemu odnosu med klientom in terapevtom pa lahko pomembno prispeva tudi duhovnost. Pogosto se nanjo gleda kot na osebno dimenzijo, doživljamo in izražamo pa jo lahko tudi v relaciji. Terapevt se mora v takšnih primerih znati prilagoditi in zavestno sprejeti klienta v vsej njegovi človečnosti. Ključna je osredotočenost na sedanji trenutek, na ‚tukaj in sedaj‘, saj pomeni pomembno priložnost za spremembo in preobrazbo. Njuna povezanost se kaže v globokem medsebojnem razumevanju, skrbi, hvaležnosti, miru in v spokojnosti. (Pargament et al. 2014, 249)

Skozi svoje raziskave in študije poskuša Stern pokazati, da so psihološke teorije hkrati tudi moralni sistemi. Modeli zdravljenja in zdravljenja so normativni, saj predpisujejo točno določene načine vedenja. V nekem smislu so vsi psihoterapevtski sistemi obenem tudi religiološko-teološki. Predpostavljajo idealni tip človeka oziroma ideal, h kateremu težimo, to je, bogopodobnost. (Gostečnik et al. 2016, 185)

Ljudje so po svoji naravi religiozni. To je notranja potreba, ki je vrojena v človeško psiho (Gostečnik et al. 2016, 183). Številni klienti, ki doživljajo vero in duhovnost kot pomemben del svoje identitete, težijo k temu, da bi terapevtska obravnava vključevala tudi duhovne vrednote in religiozna prepričanja, čeprav nekateri to kažejo z zadržanostjo (Vieten et al. 2013, 129). Zagotovo pa vključevanje teh življenjskih dimenzij lahko pomembno vpliva na proces sprememb in na potek zdravljenja. Pravzaprav ljudje svojo duhovnost tako in tako prinesejo v terapevtski prostor, s tem pa tudi duhovna prepričanja, prakse, izkušnje, vrednote, odnose in boje (Pargament 2011, 4).

Relacijska družinska paradigma nedvomno vključuje duhovno komponento, saj izpostavlja sakralno razsežnost odnosa med pacientom in analitikom. Med njima se namreč ustvarja izjemen odnos, v katerem analitik vzpostavi empatično ozračje, prek interpretacije in razumevanja pa novo obliko doživljanja in občutje za presežno, sakralno in skrivnostno. Analitik se v polnosti posveti pacientu, pokloni mu samega sebe, saj se tako vživi v pacientove stiske in v njih odkriva elemente odrešenja. Analitik mu poskuša pokazati, da je v trpljenju mogoče prepoznati vir novega začetka. (Gostečnik 2005, 257)

Prilagajanje terapije klientovemu verskemu in duhovnemu okviru vpliva na terapevtski proces na več načinov. Poznavanje in razumevanje klientovega verskega in duhovnega okvira pomaga pri konceptualizaciji vzrokov za psihološke stiske in pri prepoznavanju ključnih dejavnikov tveganja in zaščite. Terapevt bolje razume pacientov razlog za obisk, lahko pa se razvije tudi tesnejši odnos z Bogom ali večja povezanost s transcendo. Klientova duhovna in verska načela lahko psihoterapevtu pomagajo pri doseganju ciljev, ki so zastavljeni v terapevtskem prostoru. Intervencije se lahko navezujejo na molitve, meditacije, svete spise, posnetke, rituale ali storitve. (Captari 2018, 1939–1940) Zelo pomembno je, da se klientu zagotovi varen prostor za izražanje in raziskovanje njegovih lastnih občutkov, vključno z jezo do Boga in z dvomom o njegovih lastnih dejanjih (Dein in Pargament 2012, 254).

V odnosu do terapije je Sveto pismo za človeka nekaj podobnega kakor ljubezen: ne pusti se izkoriščati. Božja beseda zdravi, ko iskreno verujemo in se neizkoriščevalsko sporazumevamo z Bogom. V kontekstu z zdravo religioznostjo mnoge terapevtske metode vključujejo tudi Sveto pismo. Sodobna teologija in terapija oziroma psihologija sta sposobni presegati medsebojno 'sovražstvo' in izključevanje. Ob medsebojnem upoštevanju in sodelovanju pa opravljata poslanstvo za dobro človeka. Za zdravo življenje človek ne potrebuje velikih teorij: božja beseda uči, da potrebujemo dobre odnose. K temu teži tudi terapija. (Gerjolj 2009, 32)

Posamezniki oziroma klienti, ki so bolj diferencirani in imajo višjo stopnjo čustvene avtonomije, Boga v stiski doživljajo kot podpornika in sodelavca. Spremlja

jih pri spopadanju z izzivi, nanj se ne zanašajo pasivno, ampak v zaupni in aktivni komunikaciji kar najbolj učinkovito rešujejo posledice stresorjev. (Frederick et al. 2016, 560–561) Dober zgled je pripoved o prehodu Izraelcev čez Trstično, v pogovornem izročilu bolj znano kot Rdeče morje. Mojzes se skupaj z ljudstvom na poti sreča s stresnimi situacijami. V stiski in skrbi za skupnost se obrne na Boga, saj se zaveda, da rešitve ne more najti sam. Na božjo pobudo je s trdno vero in zaupanjem udaril s palico po vodi in tako našel pot iz stiske (2 Mz 14,21). Ko je torej Mojzes v komunikaciji z Bogom ozavestil nabor izkušenj, ki jih v tem kontekstu simbolno pomeni palica, in se z njimi v veri in zaupanju – torej na ravni duhovne komunikacije – dotaknil ‚stresorja‘, je našel pot in moč za izhod iz krizne situacije (Gerjolj 2009, 287). Kljub slikovitemu stilu bibličnega pripovedovanja znajo številne svetopisemske osebnosti v kriznih situacijah in terapevtskih procesih tudi danes spregovoriti kot liki, ki so se neredko znašli v podobnih težavah in stiskah kakor mi in naši klienti, a se pri iskanju rešitev nikoli niso zaprli vase in nikoli niso obupali. Prav na podlagi svoje eksistencialne duhovne odprtosti nas lahko tudi danes opogumljajo, da »življenje nikoli ni tako težko, da bi smeli obupati« (233).

Religioznost je pogosto povezana s srečo, z zadovoljstvom in z blaginjo ljudi (Park in Slattery 2013, 544). Duhovnost in religioznost lahko posamezniku ponudita dodatne načine razlaganja stresnih dogodkov in pogledov nanje, kot posledica tega se znižuje negativni vpliv stresorja, to pa pozitivno vpliva na posameznikovo funkcionalnost.

Upoštevač signale, da je duhovnost vse bolj navzoča v psihoterapiji, k temu pa težijo tudi številni klienti, se na tem polju odpirajo tako raziskovalno kakor aplikativno novi izzivi in vprašanja. Strokovnjaki znotraj terapevtskega prostora so empatični in sočutni ter spoštljivi ne glede na to, kateri verski ali posvetni skupini pripada klient. Vedno je relevantno tudi zavedanje terapevtovih lastnih duhovnih in religioznih stališč, drž in praks. Vsak strokovnjak se zaveda omejitev svojih kvalifikacij in kompetenc na duhovnem in na verskem področju, zato se po potrebi posvetuje ali sodeluje z drugimi kvalificiranimi strokovnjaki. Pazljivost ni odveč niti takrat, ko je treba razlikovati med izkušnjami, ki lahko klienta vodijo do psihopatoloških simptomov. Nemalokrat lahko notranji in zunanji duhovni viri in prakse privedejo do dobrega psihološkega počutja in do okrevanja od psiholoških motenj, po drugi strani pa je potrebna pazljivost, da ni negativnega vpliva na psihološko zdravje. Prav v tem smislu je terapevtski prostor namenjen tudi raziskovanju in dostopanju do klientovih duhovnih ali verskih moči in virov (Vieten et al. 2013, 135).

V metaanalizi, ki jo je opravila Captari s sodelavci (2018), je omenjena ugotovitev, da se religija in duhovnost obravnavata kot potencialno pomemben del klientove identitete, vključeni naj bodo klientov nadzor in vrednote, pri tem pa naj terapevtov osebni pogled ostane v ozadju. Terapevt naj sledi klientu pri vključevanju duhovnosti v psihoterapijo, zaželeno je raziskovanje klientovih želja, potreb in pričakovanj. Dobrodošla je terapevtova radovednost pri odkrivanju klientovih izkušenj in zgodovine. Posebno pozornost je treba nameniti klientom, ki kažejo, da sta vera in duhovnost v njihovem življenju pomembni. Poprejšnje ugotovitve kažejo, da lahko z vključitvijo obeh navedenih dejavnikov dosežemo največje

zmanjšanje simptomov. Znotraj terapevtskega procesa je treba biti spoštljiv do raznolikosti in nazorov, ki so drugačni od našega lastnega.

Poleg specializacijsko usmerjenih teorij in praks se zlasti pri delu s človekom na duhovni ravni vse močnejše kažejo tudi poskusi bolj celostnih pogledov in holističnih pristopov, saj »človek kot duhovno bitje sebe dojema kot celostno bitje, ki ga ni mogoče drobiti in deliti« (Petkovšek 2019, 26) Kljub nujnemu upoštevanju religijskega pluralizma pa v evropski tradiciji na polju komunikacije izstopa izročilo grškega, judovskega in seveda krščanskega duhovnega sveta. Ne v receptualnem smislu, ampak v povezavi z najširšim duhovnim gledanjem na življenje se tako v številnih terapevtskih procesih odpirajo, na primer, vprašanja odpuščanja, ki ga pogosto preprosto ne moremo ignorirati, pa tudi ne razreševati mimo spoznanj in čutenj, zakoreninjenih v navedenih izročilih (Erzar 2019). Ob tem velja pripomniti, da je kljub vsem poskusom uveljavljanja laicističnih pogledov na človeka »trinitarična razsežnost misli, ki v njej misli skrivnost Boga in človeka« (Petkovšek 2019, 22), v slovenskem in evropskem prostoru tista dimenzija duhovnosti, ki jo delo s človekom mnogokrat upošteva celo takrat, ko se tega ne zavedamo.

Za duhovno usmerjene ljudi so vprašanja, ki zadevajo versko in duhovno področje, pomembna zlasti takrat, ko nastopijo eksistenčne zadeve (Cole in Pargament 1999, 395). Tistim, ki se zatekajo k religiji in duhovnosti in imajo do njiju pozitiven odnos, je to v pomoč pri prestajanju in razreševanju krize. Odnos z Bogom jim odpira pot do nekoga, ki jim pomaga, jih usmerja in jim daje moč. Molitev in stik z Bogom zmanjšata občutek osamljenosti. Povečata se občutek upanja in zaznavanje virov in notranje moči (Meisenhelder 2002, 774). Odnos z Bogom lahko izpolnjuje različne vloge. V ospredju so zagotavljanje tolažbe in socialne podpore in občutek pripadnosti, opogumljanje za notranjo moč in sprejetost, krepitev in nadzor, olajšanje po čustveni stiski in zmanjšanje specifičnih strahov ter ustvarjanje pomena (Gall et al. 2005, 95).

Etični kodeks APA (American Psychological Association) ima religijo za ključni vidik raznolikosti. Raziskave so pokazale, da lahko upoštevanje verskih in duhovnih vrednot in prepričanj klienta pozitivno vpliva na potek terapevtske obravnave. Pomembno je, da se znotraj terapevtskega procesa terapevt zaveda edinstvenosti vsakega klienta in duhovnih in verskih prepričanj, ki jih nosi s seboj (Captari 2018, 1949). Klienti, ki so sodelovali v programih, v katerih zdravljenje vsebuje duhovnost, so v vsakdanjem življenju poročali o odpuščanju, hvaležnosti, sočutju in o sprejetosti. Manj je bilo negativnih misli, egocentričnosti, obsojanja, povečala pa se je samozavest. Izboljšalo se je razpoloženje, zmanjšali so se simptomi depresije in tesnobe, vse skupaj pa se je kazalo v boljših medsebojnih odnosih. (Weber in Pargament 2014, 361)

6. Sklep

Navzočnost stresa na vsakem koraku nas sili v to, da se z njim soočimo in se naučimo mehanizmov spoprijemanja z njim. Jakosti stresa se med seboj razlikujejo, prav

tako se med seboj razlikuje naše doživljanje stresa. Vsem pa je skupno, da nas negativni stres prizadene na dolgi rok in nas prikrajša na številnih področjih. V primežu stresa smo osredotočeni le na okoliščine, ki nam jemljejo energijo, zagon in vero vase, objektivni pogled nase in na svet okrog nas pa je okrnjen. Pot duhovnosti in religioznosti je tista, ki nam v stiski ponudi uteho in pomoč. Bolj ko je situacija stresna, večja je verjetnost, da se bodo aktivirala posameznikova vprašanja in pričakovanja, ki se navezujejo na duhovnost. Duhovnost je pomembna komponenta v življenjskih situacijah posameznikov, še posebno tistih, ki v težkih in stresnih trenutkih v njej prepoznajo vir moči in pomoči. Prek duhovnosti lahko težkim situacijam pripišemo nov pomen in smisel, prav tako pa nam je v pomoč, ko se borimo z občutki osamljenosti in nemoči. Posamezniku je lahko v stresnih situacijah v veliko pomoč tudi psihoterapija, v sklopu katere je vse pogostejše navzoča tudi duhovnost, ki zagotavlja podporo, olajšanje, krepi moč in manjša strah. S terapevtsko empatičnostjo in občutljivostjo lahko klientu prek duhovnosti in/ali religioznosti ponudimo načine, s katerimi si ustrezno razlaga stresne dogodke. Tako se znižuje vpliv negativnega stresorja, večja pa se posameznikova funkcionalnost.

Reference

- Božič, Mija.** 2003. *Stres pri delu: priročnik za prepoznavanje in odpravljanje stresa pri delu poslovnih sektorjev*. Ljubljana: GV Izobraževalne.
- Burke, Ronald J.** 2002. Organizational values, job experiences and satisfaction managerial and professional women and man: advantage men? *Women in management review* 17, št. 5:228–236.
- Captari, Laura, Joshua Hook, Don Davis, Everett L. Worthington, William Hoyt in Stacey McElroy-Heltzel.** 2018. Integrating clients' religion and spirituality within psychotherapy: A comprehensive meta-analysis. *Journal of clinical psychology* 74:1938–1951.
- Cole, Brenda, in Kenneth I. Pargament.** 1999. Re-creating your life: A spiritual/psychotherapeutic intervention for people diagnosed with cancer. *Psycho-Oncology* 8, št. 5:395–407.
- Cvetek, Robert.** 2010. *Bolečina preteklosti: travma, medosebni odnosi, družina, terapija*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Dein, Simon, in Kenneth Pargament.** 2012. On not praying for the return of an amputated limb: Conserving a relationship with God as the primary function of prayer. *Bulletin of the menninger clinic* 76, št. 3:235–259.
- Endler, Norman S., in James D. A. Parker.** 1990. Multidimensional assessment of coping: a critical evaluation. *Journal of Personality and Social psychology* 58, št. 5:844–854.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:9–16.
- Evropska komisija.** 2000. *Guidance on work-related stress: spice of life or kiss of death?* Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- Frederick, Thomas, Susan Purrington in Scott Dunbar.** 2016. Differentiation of self, religious coping, and subjective well-being. *Mental health, religion & culture* 19, št. 6:553–564.
- Gall, Terry Lynn, Claire Charbonneau, Neil Harry Clarke, Karen Grant, Anjali Joseph in Lisa Shouldice.** 2005. Understanding the nature and role of spirituality in relation to coping and health: A conceptual framework. *Canadian Psychology/Psychologie canadienne* 46, št. 2:88–104.
- Gerjolj, Stanko.** 2009. *Živeti, delati, ljubiti: pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Društvo Mohorjeva družba.
- Gostečnik, Christian.** 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2008. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate.** 2016. Vloga religije v psihoanalizi. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:177–190.

- Hood, Ralph W., Peter C. Hill in Bernard Spilka.** 2009. *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: The Guilford Press.
- Horvath, Adam O., A. C. Del Re, Cristoph Flückiger in Dianne Symonds.** 2011. Alliance in individual psychotherapy. *Psychotherapy* 48, št. 1:9–16.
- Karpljuk, Damir, Zlatka Meško Štok, Maja Meško, Jože Štihec in Mateja Videmšek.** 2010. Razlike med spoloma pri nekaterih simptomih stresa ter intenzivnost doživljanja stresnih simptomov. *Management* 5, št. 2:149–161.
- King, Ursula.** 1992. Spirituality, society and culture. *Way supplement* 73:4–23.
- Looker, Terry, in Olga Gregson.** 1993. *Obvladovanje stresa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1993. *Obvladajmo stres: kaj lahko z razumom storimo proti stresu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Masten, Robert, Vasja Žibret, Matej Tušak, Matija Svetina in Tjaša Dimec.** 2008. Spoprijemanje s stresom – coping. V: Matej Tušak in Robert Masten, ur. *Stres in zdravje*, 118–133. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za šport, Inštitut za kineziologijo.
- Meisenhelder, Janice Bell.** 2002. Terrorism, post-traumatic stress, and religious coping. *Issues in mental health nursing* 23, št. 8:771–782.
- Musek, Janek.** 2006. Dimenzije duhovnosti. V: Marko Bohanec, Matjaž Gams, Vladislav Rajkovič, Tanja Urbančič, Mojca Bernik, Dunja Mladenič, Marko Grobelnik, Marjan Heričko, Urban Kordež, Olga Markič, Janek Musek, Mari Jože Osredkar, Igor Kononenko in Barbara Novak Škarja, ur. *Zbornik 9. mednarodne multi-konference Informacijska družba IS 2006*, 426–431. Ljubljana: Institut Jožef Stefan.
- . 2010. *Psihologija življenja*. Ljubljana: Inštitut za psihologijo osebnosti.
- . 2005. Psihološki, nevroznanstveni in evolucijski vidiki verskega doživljanja. V: Olga Markič, Matjaž Gams, Urban Kordež, Marjan Heričko, Dunja Mladenič, Marko Grobelnik, Ivan Rozman, Vladislav Rajkovič, Tanja Urbančič, Mojca Bernik in Marko Bohanec, ur. *Zbornik 8. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2005*, 48–51. Ljubljana: Institut Jožef Stefan.
- Pargament, Kenneth I.** 2011. *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford Press.
- Pargament, Kenneth I., James Lomax, Jocelyn Shealy McGee in Qijuan Fang.** 2014. Sacred moments in psychotherapy from the perspectives of mental health providers and clients: Prevalence, predictors, and consequences. *Spirituality in clinical practice* 1, št. 4:248–262.
- Park, Crystal L., in Jeanne M. Slattery.** 2013. Religion, spirituality, and mental health. V: Raymond F. Paloutzian in Crystal L. Park, ur. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 540–559. New York: The Guilford Press.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Schwarz, Robert Alan.** 2002. *Tools for transforming trauma*. New York, NY: Brunner-Routledge.
- Sheldrake, Philip.** 2014. *Spirituality: A guide for the perplexed*. London: Bloom.
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger in Richard Gorsuch.** 2003. *The psychology of religion*. New York: The Guilford Press.
- Starc, Radovan.** 2008. *Bolezni zaradi stresa*. Zv. 1, *Od utrujenosti, pešanja spomina, razpoložljivih motenj, glavobola, nespečnosti, razjede dvanajsternika in astme do rakavih obolenj*. Ljubljana: Sirius AP.
- Stepišnik Perdih, Tjaša.** 2020. Pomen uglasenih odnosov. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:223–233.
- Vieten, Cassandra, Shelley Scammell, Ron Pilato, Ingrid Ammondson, Kenneth I. Pargament in David Lukoff.** 2013. Spiritual and religious competencies for psychologists. *Psychology of religion and spirituality* 5, št. 3:129–144.
- Zohar, Danah in Ian Marshall.** 2000. *Duhovna inteligenca*. Tržič: Učila.
- Žibert, Vasja, Matija Svetina, Maksimiljana Marinšek, Matej Tušak in Robert Masten.** 2008. Stres in čustva. V: Matej Tušak in Robert Masten, ur. *Stres in zdravje*, 51–56. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za šport, Inštitut za kineziologijo.
- Weber, Samuel R., in Kenneth I. Pargament.** 2014. The role of religion and spirituality in mental health. *Current opinion in psychiatry* 27, št. 5:358–363.



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4, 927—940

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 159.964

DOI: 10.34291/BV2020/04/Lotric

© 2020 Lotrič, CC BY 4.0

Nataša Lotrič

Soodvisnost, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v otroštvu pri partnerjih zasvojenih s seksualnostjo

Co-dependency, Childhood Emotional Abuse and Emotional Neglect among Partners of Sex Addicts

Povzetek: V psihoterapevtski obravnavi zasvojenih s seksualnostjo so pogosto spregledani njihovi partnerji, prepuščeni svoji lastni bolečini in ranjenosti brez ustrezne strokovne pomoči. V pilotni raziskavi smo ugotavljali, v kolikšni meri so pri partnerjih, zasvojenih s seksualnostjo, navzoči soodvisniško vedenje, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v primerjavi s posamezniki, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Soodvisnost smo merili s Spann-Fisherjevo lestvico soodvisnosti (SF CDS), čustveno zlorabo in čustveno zanemarjanje pa z Vprašalnikom o otroški travmi (CTQ). V raziskavi je sodelovalo 146 udeležencev ($M = 32$, $SD = 10$), od tega 123 žensk in 23 moških. 27 % udeležencev raziskave je bilo v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo, od tega 24 % žensk in 3 % moški. Rezultati so pokazali, da so partnerji, zasvojeni s seksualnostjo, statistično pomembno bolj soodvisni kakor posamezniki, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo, in imajo zmerne do težje izkušnje čustvene zlorabe in zanemarjanja.

Ključne besede: zasvojenost s seksualnostjo, partnerji, soodvisnost, čustvena zloraba, čustveno zanemarjanje, okrevanje

Abstract: In the sex addiction treatment, spouses are often neglected, excluded from counselling practice and left alone with their painful emotions and vulnerability. Present pilot study examines the level of co-dependency, emotional abuse and emotional neglect among partners of sex addicts, in comparison with the group intimately attached to nonsexual addicted individuals. Co-dependency was measured with Spann-Fischer Co-dependency Scale (SF CDS), emotional abuse and emotional neglect with Childhood Trauma Questionnaire (CTQ). The research sample consisted of 146 individuals ($M = 32$, $SD = 10$), including 123 women and 23 men. 27 % of participants were in the relationship with the sex addict, 24 % women and 3 % men. It was found that partners of sex addicts were significantly more likely to be co-dependent as the group of individuals intima-

tely attached to nonsexual addicted partners and experienced moderate to severe measure of emotional abuse and emotional neglect in childhood.

Key words: sexual addiction, partners, co-dependency, emotional abuse, emotional neglect, recovery

1. Uvod

Z najnovejšo definicijo zasvojenosti kot »primarne, kronične bolezni možganskega nagrajevalnega kroga ter centrov za motivacijo in spomin, ki se odraža kot posameznikova potreba po ugodju ali sprostitvi med jemanjem določenih snovi in pri izbiri vedenj« (ASAM 2011) lahko utemeljimo nekemične (vedenjske, procesne) zasvojenosti kot različna ponavljajoča se disfunkcionalna vedenja brez vnosa kemičnih snovi, ki vplivajo na značilne spremembe razpoloženja (Bradshaw 1996, 108; Smith in Seymour 2004, 13). Zasvojeni zlorablja proces (Ferentzy 2011, 2; Marks 1990, 1390), da bi čim dlje vzdrževal omamno, spremenjeno stanje zavesti. Med nekemične zasvojenosti uvrščamo tudi zasvojenost s seksualnostjo (Carnes 2005; 1991; 2006, 62; Rosenberg, Carnes in O'Connor 2014; Schaeffer 2009; Topić 2015, 40), ki danes pomeni pereč in razširjen svetovni problem (Carnes 2006; Carnes 2011, 1; Cooper, Delmonico in Burg 2000, 5; Schneider 1991, 171; Wildmon-White in Young 2002, 263), močno navzoč tudi pri nas (Gostečnik 2008c, 89; Ropret 2018; Rozman 2006, 22; Topić 2011, 5). Pri zasvojenosti s seksualnostjo spolnost postane osnovni način regulacije bolečih afektov, spominov in neprijetnih dogodkov, katerih zasvojeni ne želi čutiti, jih hoče potlačiti ali se jih povsem znebiti (Adams in Robinson 2001, 35; Katehakis 2016, 8). Področje spolnosti postane nadomestek za intimni odnos in hrepenenje posameznika v iskanju odnosa z drugim in nezavedni krik po primarnem odnosu, tudi če še tako razdiralnem in bolečem (Gostečnik 2008c, 95).

Zasvojenost s seksualnostjo ne učinkuje zgolj na identificiranega pacienta, ampak tudi na njegovega intimnega partnerja in na celoten družinski sistem (Bird 2006, 303; Schneider 1996, 67; Steffens in Rennie 2006, 248). V psihoterapevtski obravnavi so pacienti otroci in partner pogosto spregledani, včasih celo povsem izključeni in brez ustrezne strokovne pomoči (Schneider 2000a, 53). Mnogokrat so partnerji zmotno obravnavani kot ‚soodgovorni‘ za vedenje zasvojenega, to pa dodatno okrepi njihova čustva sramu in krivde (Ferree 2002, 290). V terapevtski proces je pomembno vključiti oba partnerja, saj tako zasvojeni kakor njegov partner potrebujeta drug drugega za regulacijo temeljnih afektov sramu, strahu, gnusa in jeze (Gostečnik 2007, 2008b, 2011). Zasvojenost obema pomeni nekakšen afektivni psihični konstrukt, brani ju pred osebno bolečino, ki izvira iz njunega otroštva ali travmatičnih doživetij (Repič 2008, 282). V resnici oba nosita v sebi globok strah in grozo pred intimnostjo in odnosi, sočasno pa neizmerno hrepenita po odnosu, bližini in intimnosti (Gostečnik 2008a, 517). Da se ubranita tega strahu in groze, se zadovoljita zgolj z nadomestki ljubezni, eden s spolnostjo, drugi s partnerjem oziroma odnosom, v upanju, da bo to zapolnilo njuno najgloblje notranje hrepenenje po ljubljenosti in sprejetosti, ki ga ne zmoreta uresničiti v pristnih intimnih odnosih.

Tudi številni avtorji in raziskave s področja preučevanja partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (Carnes 2011; Corley, Schneider in Hook 2012; Dahlen, Colpitts in Green 2008; Milrad 1999; Schneider, Weiss in Samenow 2012; Steffens in Rennie 2006), poudarjajo vlogo in pomen vključitve obeh partnerjev (Hatch 2013; Laaser 1996b; Means in Steffens 2009) in preostalih družinskih članov v psihoterapevtsko obravnavo (Corley in Alvarez 1996, 69; Schneider 2000a, 58, 2000c, 46).

1.1 Soodvisnost in partnerji zasvojenih s seksualnostjo

Začetki obravnave partnerjev zasvojenih segajo v obdobje zdravljenja alkoholikov, ko so ustanovili prve podporne skupine za žene alkoholikov,¹ katerih osebne težave naj bi izvirale iz intimnega odnosa z alkoholikom (O'Brien in Gaborit 1992, 129). Leta 1979 se je prvič v strokovni literaturi porodil izraz 'soodvisnik', ki je označeval posameznika z disfunkcionalnostjo kot posledico življenja v intimnem odnosu z alkoholikom (Beattie 2006, 31), v katerem soodvisni partner zapolni alkoholikovo potrebo po skrbi zanj, medtem ko zasvojeni partner izpolni potrebo soodvisnika po kontroli (O'Brien in Gaborit 1992, 129). Pozneje Cermak (1986, 11) opredeli kriterije za postavitev diagnoze (mešane) osebnostne motnje, medtem ko zadnja izdaja DSM-5 (APA, 675) uvršča to zasvojenost med odvisnostne osebnostne motnje (301.6 [F60.7, kategorija osebnostna motnja, skupina C]); lahko bi jo označili tudi kot diagnozo soodvisnostne osebnostne motnje (Cannon 2008, 33). Najnovejše teorije opredeljujejo soodvisnost kot bolezen, pri kateri je partner obseden z ljudmi, ki se ne zmorejo obvladati. Pomeni obsedeno vedenje, ki nastane kot reakcija na drugo zasvojenost (Carnes 2006, 191). Pri partnerjih, zasvojenih s seksualnostjo, govorimo o seksualni soodvisnosti, ki je zgolj ena od oblik zasvojenosti (Ferree 2010, 232; Topić 2015, 215; Wright 2008, 4). Pri posameznikih, ki so dalj časa v intimnem odnosu z zasvojenim s seksualnostjo, je mogoče opaziti naslednje vedenjske lastnosti: zanihanje, preokupacija, omogočanje in podpiranje partnerjevega zasvojenega vedenja, reševanje partnerja in prevzemanje odgovornosti za njegova dejanja, čustvena otopelost, poskusi nadzora in izbruhi jeze (Minwalla 2011, 41). Tudi seksualni soodvisniki imajo težave na področju spolnosti, ki pa jih pogosto zlorablja z namenom, da bi bili sprejeti, potrjeni ali da bi tako obdržali partnerski odnos (Ferree 2010, 235). Disfunkcionalni, slabše negovalni in zlorabljaški družinski sistemi porajajo otroke, ki v odrasli dobi postanejo soodvisniki (Mellody, Wells Miller in Miller 2003, 4) z renejšim razvojnim primanjkljajem (Bradshaw 1996, 182).

1.2 Čustvena zloraba, čustveno zanemarjanje in partnerji zasvojenih s seksualnostjo

Pri čustveni zlorabi govorimo o nasilju, zlorabi, ki se globoko zapiše v psihično strukturo posameznika in jo je lažje prikriti in zanikati kakor telesno ali spolno zlorabo. Žrtve čustvene zlorabe imajo težave pri definiranju, kaj se jim je zgodilo, saj imajo občutek, da nimajo nič oprijemljivega, s čimer bi lahko dokazale, da se jim je zgodilo kaj

¹ Pozneje so jih poimenovali Al-Anon: skupine za samopomoč družinam in svojem alkoholikov; od leta 1989 dalje so navzoče tudi v Sloveniji.

krutega (Adams 1991, 9). Pri čustveni zlorabi govorimo predvsem o odsotnosti oziroma pomanjkanju nujno potrebne nege, zaščite in skrbi za otroka (Carnes 2006, 148). O'Hagan (1995, 456) navaja, da je čustvena zloraba kontinuiran, ponavljajoč se, neprimeren čustveni odziv na otrokovo doživljanje, na njegova čustva in na njegovo spremljajoče izrazno vedenje. Bernstein in Fink (1998, 2) čustveno zlorabo opredelita kot verbalni napad na otrokov občutek njegove lastne vrednosti ali blaginja ali kot kakršnokoli sramotilno, ponižujoče ali grozilno vedenje, ki ga usmerja proti otroku starejša oseba. Čustvena zloraba lahko preraste v nizkotno, kruto ravnanje z otroki, vključujoč zanemarjanje, pomanjkanje zasebnosti, zapuščanje, pomanjkanje zaščite v nevarnosti, vodenje odrasle osebe, ki ga otrok v svojem razvoju nujno potrebuje, in pomanjkanje pomoči, ko je otrok v krizi (Carnes 2006, 148–149). Čustveno zanemarjanje otroka je neuspeh skrbnikov, da bi zadovoljili otrokove osnovne psihološke in čustvene potrebe, kakor so ljubezen, spodbuda, pripadnost in podpora (Bernstein in Fink 1998, 2). Kot posledica tega otroka pogosto vodi notranji občutek, da ni dovolj dober, da kot oseba ni pomemben in da njegove potrebe ne bodo nikoli izpolnjene. Da lahko preživi, se mora v življenju zanesti izključno nase. Da bi se ubranil nasilja in se tako zaščitil, se v skrajni situaciji odreče svojim potrebam (Gostečnik 2008b).

Raziskave navajajo, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo v izvornih družinah doživljali kaos, depresijo, zlorabe, zanemarjanje in številne krize (Hentsch-Cowles in Brock 2013, 329; Wildmon-White in Young 2002, 263). Približno dve tretjini soodvisnih prihaja iz togih in čustveno odtujenih družin (Carnes 2006, 168), to pa kot posledica krepi strah pred zapuščanjem in zmanjšuje zaupanje, vodi v občutke sramu in zasvojenosti (Olson 2000, 123). V izvornih družinah soodvisnih partnerjev so bile navzoče tudi različne zasvojenosti (Carnes 2006, 169; Schneider in Schneider 1996, 114; Schneider 2000a, 57), to pa prispeva k temu, da otrok postavi potrebe družine pred svoje potrebe in tako utrjuje temeljno prepričanje, da posameznik ne sme imeti svojih potreb in ne sme razvijati svoje lastne identitete (Repič 2008, 107–108). Tako soodvisni partner daje vso osebno moč osebi, s katero je zasvojen, in s tem kompulzivno ponavlja oziroma na novo zlorablja sebe ali drugega, namesto da bi se soočil s svojo lastno bolečino in poskušal v sebi najti moč, da se iz nje izkoplje (Gostečnik 2008a, 518; Repič 2008, 279). Raziskave incestnih prestopnikov, zasvojenih s seksualnostjo (Crawford, Hueppelsheuser in George 1996, 309), so pokazale, da so tudi njihove soproge v otroštvu doživljale čustveno zlorabo in zanemarjanje, a v manjši meri kakor zasvojenici.

Travma čustvene zlorabe in zapuščanja otroka (Ferree 2010, 133; Laaser 1996a, 35) pušča za seboj globoke rane. Zato je zdravljenje travme verjetno najtežji in najpomembnejši dejavnik uspešnega terapevtskega procesa, zlasti pri zasvojenih in soodvisnih, ki imajo travmatične izkušnje zlorabe (Ferree 2010, 133; Topić 2010, 26).

1.3 Okrevanje od zasvojenjskih odnosov

Tudi partnerji zasvojenih s seksualnostjo morajo sprejeti ključno odločitev za svoje lastno zdravljenje in okrevanje, katerega procesne stopnje so dokaj predvidljive: 1. razvojna stopnja/stopnja pred okrevanjem; 2. stopnja stiske in odločitve in zbiranja informacij; 3. stopnja šoka; 4. stopnja žalovanja in ambivalentnosti; 5. sto-

pnja okrevanja in 6. stopnja rasti (Carnes 2006; Milrad 1999). Okrevanje soodvisnega partnerja pomeni opuščanje nadzora vedenja zasvojenega in zmožnost samoregulacije osebnih čutenj (Steffens in Rennie 2006, 261). Da bi zmogli tovrstni proces okrevanja od zasvojenjskih odnosov, je pomemben del procesa tudi proces opuščanja med zakoncema oziroma partnerjema (Gostečnik et al. 2011, 603), ki je dolgotrajen in večplasten proces in ne omogoča zgolj ozdravljenja in osvoboditve zakonca, ki je žrtev, ampak tudi pot notranjega ozdravljenja ran, ki jih je zakoncju prizadejal sozakonec. Poleg individualne in partnerske terapije je priporočljiva tudi udeležba v anonimnih podpornih skupinah, ki delujejo po programu anonimnih alkoholikov (AA) (Laaser 1996b, 103; Milrad 1999, 133; Minwalla 2011, 114; Schneider in Schneider 1996, 111), za katerega se je izkazalo, da je učinkovit pri premagovanju zasvojenosti in ohranjanju treznosti (Hart 1992, 226). Načelom programa AA sledijo tudi podpirne skupine² za premagovanje soodvisnosti (Umphrey 2017, 13), s posebno pozornostjo na partnerjih in na družinah, zasvojenih s seksualnostjo (Humes Baird 2011, 114; Laaser 1996b, 103).³ Z uresničitvijo duhovnega programa AA lahko posamezniki rastejo v osredotočenosti na Boga, Višjo silo, kakor jo razumejo sami. Tako lahko dosežejo srečo in notranjo umirjenost (Umphrey 2017, 13) oziroma duhovno rast propadlega zakonskega odnosa, ki zakoncema pripomore k zavedanju, da je ključna notranja sprememba vsakega posameznika in da niso odnosi tisti, ki so zakonca osrečijo ali odrešijo, ampak dovoljujejo partnerjema, da sta bolj v stiku s seboj in s svojimi čutenji ter s soočanjem s svojo lastno bolečino, zasvojenostjo in nezmožnostjo za pristno bližino (Hatch 2013, 192). Številni pari v procesu okrevanja tudi prepoznajo, da je njihovo zasvojenjsko vedenje dejansko milost, ki je vstopila v njihovo življenje (Laaser 2006; Martin 1990; May 2007). Praznine in bolečine zapuščanja ter zavrženosti ne morejo zapolniti partnerji, ne odnosi, ne afere. Le Bog lahko v polnosti vstopi v to rano in jo zapolni s svojim usmiljenjem in z »milostjo žive vode« (prim Jn 4,1-42).

Iz navedenega je razvidno, da obstoječa literatura navaja pomembne raziskave in ugotovitve, ključne za razumevanje delovanja zasvojenjsko-soodvisniškega sistema. Pri pregledu literature pa nismo zasledili obstoječih preverljivih raziskav, značilnih za slovenski psihoterapevtski prostor. Tovrstne raziskave bi znatno pripomogle k ozaveščanju stroke o poglobljeni obravnavi partnerjev zasvojenih s seksualnostjo, predvsem s področja soodvisniškega vedenja in čustvenih zlorab ter zanemarjanja. Zato je namen te pilotne študije, ugotoviti, v kolikšni meri imajo partnerji zasvojenih s seksualnostjo izkušnje na področju soodvisniškega vedenja in čustvenih zlorab ter zanemarjanja v primerjavi s partnerji, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Predvidevamo, da bodo partnerji zasvojenih s seksualnostjo statistično pomembno bolj soodvisni in da bodo v večji meri

² Al-Anon: društvo za samopomoč družin alkoholikov; Al-Ateen: pomoč za najstnike, katerih starši, družinski člani ali prijatelji imajo probleme z alkoholom; ACOA: odrasli otroci alkoholikov; CoDA: skupina za zasvojenost z odnosi.

³ CoSA: anonimni seksualni soodvisniki; Co-SLAA: podpirna skupina za družinske člane in prijatelje seksualnikov in soodvisnikov; SRA-Anon: podpirna skupina za družine in prijatelje seksualnikov; S-Anon: pomoč in upanje za družine in prijatelje seksualnikov; RCA: anonimna skupina za pare v okrevanju.

izkazovali izkušnje čustvene zlorabe in zanemarjanja v otroštvu ali adolescenci v primerjavi s partnerji, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo.

2. Metoda

2.1 Udeleženci

Udeleženci pilotne raziskave so bili naključno in priložnostno izbrani. Vzorec raziskave je vključeval študente Teološke fakultete (N = 46; 31,5 % vzorca) in Fakultete za socialno delo (N = 33; 22,6 % vzorca), udeležence predavanj za starše (N = 23; 15,8 % vzorca), sodelujoče v spletni anketi (N = 39; 26,7 % vzorca) in posameznike iz naše lastne terapevtske prakse (N = 5; 3,4 % vzorca).

Prejeli smo 227 izpolnjenih vprašalnikov, od tega je bilo 146 veljavnih. Med vsemi udeleženci raziskave (N = 146) je bilo 23 moških (16 % vzorca, M = 41 let, SD = 9) in 123 žensk (84 % vzorca, M = 31 let, SD = 10). Starostni razpon udeležencev sega od 22 do 62 let, povprečna starost celotnega vzorca pa znaša 32,1 leta (SD = 10,43). Udeleženci so bili razdeljeni v dve skupini: na skupino partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (PSA; N = 39; 27 % vzorca) in na skupino, ki ni (bila nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (N_PSA; N = 107; 73 % vzorca). Povprečna starost v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo je bila 36 let (SD = 10), medtem ko je bila povprečna starost v kontrolni skupini 31 let (SD = 10).

2.2 Pripomočki

Za merjenje soodvisnosti smo uporabili Spann-Fischerjevo lestvico soodvisnosti (Spann-Fischer Codependency Scale – SF CDS) (Fischer, Spann in Crawford 1991, 100): soodvisnost definira kot psihosocialno stanje, ki se kaže prek disfunkcionalnega vzorca navezovanja na druge, vključujoč osebne lastnosti: izjemno osredotočenost posameznika zunaj sebe, pomanjkanje odprtega izražanja čustev, ovrednotenje smisla in samopodobe skozi odnos z drugimi (88). Vprašalnik vsebuje 16 samoocenjevalnih postavk na šeststopenjski Likertovi lestvici (od 1 – popolnoma se ne strinjam do 6 – popolnoma se strinjam). Postavke se seštejejo, pri tem pa sta dve obratno vrednoteni. Rezultat seštevka je lahko med 96 (visoka stopnja soodvisnosti) in 16 (nizka stopnja soodvisnosti). Višji kakor je seštevka točk, večja je stopnja soodvisnosti udeleženca. Srednja vrednost lestvice je približno pri 52,6, visoka vrednost pri 67,2 in nizka vrednost lestvice pri 37,3 (93). V raziskavah, ki sta jih avtorici (100) izvedli z izvirnim vprašalnikom, je bila zanesljivost vprašalnika med 0.73 in 0.80. Na našem vzorcu je Cronbachova alfa znašala 0.866, to pa pomeni visoko zanesljivost vprašalnika. Avtorici sta tudi dokazali, da je vprašalnik veljaven, kakor v svoji raziskavi navajata tudi Wright in Wright (1991, 444).

Za merjenje posameznikove pretekle travmatične izkušnje smo uporabili Vprašalnik o otroški travmi (Childhood Trauma Questionnaire – CTQ) (Bernstein et al. 1994, 1134) v slovenskem prevodu (Avberšek 2012). Samoocenjevalni vprašalnik, sestavljen iz 28 postavk, meri pet dimenzij zlorab: čustveno, fizično in spolno zlo-

rabo ter čustveno in fizično zanemarjanje. Vsako dimenzijo sestavlja pet postavk. Vprašalnik vsebuje še tri postavke, ki zadevajo minimalizacijo oziroma zanikanje, to pa pomaga pri identifikaciji posameznikove tendence, da bi predložil družbeno sprejemljive odgovore. Hkrati se uporabijo pri prepoznavanju posameznikovega nepravilnega oziroma napačnega poročanja o travmatičnih dogodkih. Notranjo konsistenco vprašalnika je določal Cronbachov koeficient α , ki je segal od najnižje vrednosti .66 na dimenziji fizičnega zanemarjanja do najvišje .92 na dimenziji spolne zlorabe. Za namene naše raziskave smo merili zgolj dimenziji čustvene zlorabe (CZ) in čustvenega zanemarjanja (C_Zan). Na našem vzorcu je Cronbach alfa znašala .529 (CZ) in .929 (C_Zan). Vprašalnik prinaša štiri stopnje mejnih vrednosti na vseh dimenzijah, razen pri dimenziji minimalizacije (Bernstein & Fink, 1998). To sega od stopnje, na kateri čustvena zloraba in zanemarjanje nista navzoča (5 točk), do stopnje, na kateri je to nizko do zmerno (CZ = 9–12 točk, C_Zan = 10–14 točk), nato je stopnja od zmerne do hudega čustvenega zlorabljanja (13–15 točk) in zanemarjanja (15–17 točk) in nazadnje stopnja od hudega do ekstremnega čustvenega zlorabljanja (≥ 16) in zanemarjanja (≥ 18).

Ker uradne diagnoze zasvojenosti s seksualnostjo in kot posledica tega tudi veljavni in zanesljivi vprašalniki na področju partnerjev zasvojenih s seksualnostjo ne obstajajo, smo naleteli na oviro pri preverjanju, ali je nekdo v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Obstoječe raziskave s področja partnerjev zasvojenih s seksualnostjo odnos z zasvojenim s seksualnostjo v večji meri definirajo na podlagi: a) partnerjeve ocene in definiranja vedenja kot zasvojenega s seksualnostjo (Carnes in O'Connor 2016, 144–146; Manning in Watson 2007, 339; Schneider, Weiss in Samenow 2012, 129), b) samoopredelitve partnerjev kot partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (Corley, Schneider in Hook 2012, 268), c) samoopredelitve zasvojenih kot zasvojencev s seksualnostjo (Steffens in Rennie 2006, 253), d) strokovne in terapevtske obravnave zasvojenosti s seksualnostjo ali kompulzivne seksualne motnje (Schneider, Corley in Irons 1998, 195).

Za namene naše raziskave smo se odločili uporabiti vprašanje iz že obstoječe znanstvene raziskave (Woods 2017): »Ali ste (bili kdaj) v odnosu z osebo, ki (možnih več odgovorov): a) se samoidentificira kot zasvojeni s seksualnostjo; b) ji je strokovnjak postavil diagnozo zasvojenosti ali kompulzivne seksualne motnje; c) verjame, da je (bila) vključena v kakršnokoli promiskuitetno vedenje ali pretirano masturbacijo, da so njena seksualna vedenja kompulzivna, se nadaljujejo kljub škodljivim posledicam in je obsedena ali preokupirana s seksualnimi vedenji (zloraba pornografije, masturbacija, prostitucija, anonimni seks...); d) oseba ne kaže nič od navedenega.«

2.3 Postopek

Do udeležencev raziskave smo prišli po vnaprejšnjem dogovoru s profesorji, ki predavajo na izbranih fakultetah. Ob sklepu ure predavanja smo študentom predstavili temo in namen raziskave iz predložili navodila za reševanje, ki so bila navedena tudi na vprašalnikih. Vprašalnike smo razdelili le študentom, ki so želeli prostovoljno sodelovati v raziskavi. Pri tem smo jim zagotovili anonimnost odgovorov,

ki bodo uporabljeni zgolj v raziskovalne namene. Med izpolnjevanjem vprašalnika je bil navzoč tudi predavatelj. Prav tako smo se vnaprej dogovorili tudi s predavateljem srečanj za starše v Ljubljani. Tam smo na začetku srečanja predstavili temo in namen raziskave in udeležence predavanja povabili k sodelovanju. Preostali del udeležencev smo pridobili prek sodelovanja v spletni anketi,⁴ ki je bila javno dostopna prek socialnih omrežij in spletne strani našega lastnega terapevtskega zavoda. Anketa je bila posredovana tudi prek elektronske pošte različnim potencialnim respondentom, terapevtskim in anonimnim skupinam in skupinam za samopomoč.

3. Rezultati

Rezultati raziskave kažejo, da je bilo od vseh udeležencev v raziskavi 39 oseb (27 %) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (PSA), medtem ko 107 oseb (73 %) ni (bila nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (N_PSA). V skupini žensk (N = 123, 84 % celotnega vzorca) je bilo 35 oseb (24 %) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Med moškimi udeleženci raziskave (N = 23, 16 % celotnega vzorca) so bile 4 osebe (3 %) v odnosu z osebo, zasvojeno s seksualnostjo. Med vsemi udeleženci v skupini PSA je bilo 90 % žensk (N = 35) in 10 % moških (N = 4), starih med 22 in 60 let. Skupino PSA (N = 39) so sestavljali sodelujoči v spletni raziskavi (N = 21, 54 % vzorca), študentje Teološke fakultete (N = 12, 31 % vzorca), starši (N = 3, 8 % vzorca), klienti iz naše lastne terapevtske prakse (N = 2, 5 % vzorca) in študentje Fakultete za socialno delo (N = 1, 2 % vzorca).

Rezultati Kolmogorov-Smirnov testa normalne porazdelitve na celotnem vzorcu (N = 146) so pokazali, da – razen spremenljivke čustvene zlorabe (CZ) ($p = ,000$) – porazdelitev vrednosti spremenljivk soodvisnosti (SOODV) ($p = ,362$) in čustvenega zanemarjanja (C_Zan) ($p = ,011$), ne odstopa od normalne porazdelitve pri $\alpha < 0,05$. Tako smo za analizo rezultatov uporabili statistično metodo t-testa za neodvisne vzorce z enako varianco, s katerimi smo preverjali statistično pomembne razlike v soodvisniškem vedenju in čustvenega zanemarjanja med skupino partnerjev, ki so v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (PSA), in skupino posameznikov, ki ni (bila nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (N_PSA). Statistično pomembne razlike v izkušnjah čustvene zlorabe med skupinama smo preverjali z neparametričnim Mann-Whitney U testom.

Analiza stopnje soodvisnosti v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (N = 39) je pokazala, da partnerji zasvojenih večinoma dosegajo visoko (49 %) in srednjo (28 %) stopnjo soodvisnosti. 7 (18 %) udeležencev v skupini je poročalo o zelo visoki stopnji soodvisnosti, medtem ko je le 5,1 % izkazovalo nizko stopnjo soodvisnosti. Nihče v skupini ni dosegel minimalnega števila točk (0–15), ki bi zadostovalo za zelo nizko stopnjo soodvisnosti.

⁴ Podatke smo pridobili s pomočjo orodja EnKlikAnketa (1KA ankete) v okviru programa Družboslovne informatike Fakultete za družbene vede v Ljubljani.

	v odnosu s SA* (N = 39)		ni v odnosu s SA* (N = 107)	
	M	SD	M	SD
Soodvisnost (SOODV)	56,94	12,75	48,48	13,4
Čustvena zloraba (CZ)	14,56	4,18	12,76	3,76
Čustveno zanemarjanje (C_Zan)	15,06	5,08	12,65	4,82

Tabela 1: Povprečne vrednosti in standardne deviacije spremenljivk soodvisnosti, čustvene zlorabe in čustvenega zanemarjanja v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo in v skupini, ki ni (bila nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo.

*Opomba: SA – zasvojeni s seksualnostjo.

Raziskava je pokazala, da so v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo (PSA) povprečne vrednosti spremenljivke soodvisnosti višje v primerjavi s skupino posameznikov, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo (glej Tabela 1). Med skupino partnerjev zasvojenih s seksualnostjo ($M = 56,94$, $SD = 12,753$) in posamezniki, ki niso (bili nikoli) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo ($M = 45,39$, $SD = 12,304$), obstaja statistično pomembna razlika v soodvisnosti ($t(144) = 4,967$, $p = .000$), in to v prid skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo.

Rezultati analize čustvene zlorabe v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo ($M = 14,56$, $SD = 4,185$) so pokazali, da so ti v večji meri izkusili nizko do zmerno (41 %), hudo do ekstremno (33 %) in zmerno do hudo čustveno zlorabo (26 %). Preseneča, da nihče v skupini ni dosegel minimalnega števila točk, ki bi ovrglo obstoj vsakršne izkušnje čustvene zlorabe v preteklosti. Primerjava med skupinama v elementih čustvene zlorabe je pokazala statistično pomembne razlike ($z = |2,604|$, $p = ,009$) v prid skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo ($M = 86,28$) (glej tudi tabelo 1).

85 % ($N = 33$) partnerjev SA je doživelo izkušnjo čustvenega zanemarjanja, medtem ko 15 % ($N = 6$) ni nikoli imelo te izkušnje. V večji meri so partnerji SA doživljali hudo (33%), nizko (28 %) do zmerno čustveno zanemarjanje (23%). Rezultati t-testa za neodvisne vzorce z enakima variancama so pokazali statistično pomembne razlike v čustvenem zanemarjanju med partnerji zasvojenih s seksualnostjo in kontrolno skupino, $t(144) = 3,501$, $p = .001$, kakor je razvidno tudi iz table 1.

4. Razprava

V raziskavi nas je zanimalo, ali in v kolikšni meri partnerji zasvojenih s seksualnostjo izkazujejo soodvisniško vedenje, ali so imeli izkušnje čustvene zlorabe in čustvenega zanemarjanja v otroštvu in adolescenci v primerjavi s skupino posameznikov, ki niso (nikoli bili) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo. Predvidevali smo, da bodo partnerji zasvojenih s seksualnostjo bolj soodvisni in imeli v večji meri izkušnje čustvenih zlorab in čustvenega zanemarjanja v otroštvu ali adolescenci v primerjavi s kontrolno skupino.

Z rezultati raziskave smo ugotovili, da partnerji zasvojenih s seksualnostjo v večji meri izkazujejo srednjo in visoko stopnjo soodvisnosti, manjši delež navaja tudi zelo visoko stopnjo soodvisniškega vedenja. Potrdimo lahko, da se soodvisniško vedenje partnerjev zasvojenih s seksualnostjo kaže v srednje do močno disfunkcionalnem vzorcu navezovanja na druge, vključujoč osebnostne lastnosti, kakor so ekstremna osredotočenost zunaj sebe, nezmožnost jasnega izražanja čustev in vrednotenja svojega lastnega jaza in smisla na podlagi intimnega odnosa z odvisnikom in drugimi (Fischer, Spann in Crawford 1991, 88). Dobljeni rezultati se ujemajo z že obstoječimi raziskavami (Ferree 2010, 232; Topić 2015, 215; Wright 2008, 4), ki kažejo, da pri partnerjih zasvojenih s seksualnostjo lahko govorimo o seksualni soodvisnosti, ki se kaže tudi prek omogočanja in podpiranja partnerjevega zasvojenega vedenja, reševanja in prevzemanja odgovornosti za njegovo odvisniško vedenje (Minwalla 2011, 41), ki ga soodvisni partner poskuša z mehanizmi kontrole in prilagajanja tudi regulirati, vse z namenom, biti sprejet, potrjen ali zgolj iz potrebe po ohranitvi partnerskega odnosa (Ferree 2010, 235). Tako soodvisni partnerji nezavedno kompulzivno ponavljajo travmatične, samouničujoče, zlorablajoče pretekle vzorce (Black in Tripodi 2012, 145; Schneider 2000b, 57), ki so uporabljeni kot poskus regulacije osebne bolečine ponovne zavrženosti in zapuščenosti (Repič 2008, 107–108). Navedeno lahko potrdimo z rezultati primerjave stopnje soodvisniškega vedenja med raziskovalnima skupinama, saj se je izkazalo, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo statistično pomembno bolj soodvisni v primerjavi s skupino posameznikov, ki ni bila nikoli v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo.

Prav tako so naši rezultati pokazali, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo v otroštvu ali adolescenci izkusili večinoma nizko do zmerno, hudo do ekstremno, manjši delež tudi zmerno do hudo čustveno zlorabo. Vsaj tretjina partnerjev je v preteklosti doživela hudo do ekstremno čustveno zlorabo. Dobljene rezultate bi lahko morda interpretirali z raziskavami (Hentsch-Cowles in Brock 2013, 329; Wildmon-White in Young 2002, 263), ki navajajo, da približno dve tretjini soodvisnih partnerjev prihaja iz togih in čustveno odtujenih družin (Carnes 2006, 168), v katerih so doživljali kaos, depresijo, zlorabe, zanemarjanje in številne krize. Disfunkcionalni, slabo negovalni in zlorablajoči družinski sistemi porajajo otroke, ki v odrasli dobi postanejo soodvisniki (Bradshaw 1996, 182; Hentsch-Cowles in Brock 2013, 329; Melody, Wells Miller in Miller 2003, 4; Wildmon-White in Young 2002, 263). Vzpostavi se prostor, v katerem otrokove potrebe po negi, zaščiti in skrbi niso zadovoljene (Carnes 2006, 148). To v otroku poraja notranji občutek, da ni dovolj dober, da kot oseba ni pomemben in da njegove potrebe ne bodo nikoli izpolnjene. Da lahko preživi, se mora v življenju zanesti izključno nase in se odreči svojim potrebam (Gostečnik 2008b).

Prav tako so rezultati raziskave pokazali, da je večji delež v skupini partnerjev zasvojenih s seksualnostjo v preteklosti doživel nizko, zmerno oziroma hudo čustveno zanemarjanje, medtem ko slaba tretjina partnerjev ni imela tovrstne izkušnje. Ugotovili smo tudi statistično pomembne razlike v smeri večjega doživljanja čustvenega zanemarjanja znotraj klinične skupine v primerjavi s kontrolno skupi-

no, to pa se ujema z izsledki raziskav, ki kažejo, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo odraščali v družinah, v katerih so bile navzoče čustvene zlorabe in čustveno zanemarjanje (Carnes 2006, 168; Crawford, Hueppelsheuser in George 1996, 295; Wildmon-White in Young 2002, 265), kot posledica pa je to vodilo v okrnjene psihološke meje in razmejitev v odrasli dobi. Kontinuiran, ponavljajoč se in nepripravljen čustveni odziv na otrokovo doživljanje, na njegova čustva, na njegovo spremljajoče izrazno vedenje (O'Hagan 1995, 456), občutek osebne vrednosti (Bernstein in Fink 1998, 2) lahko prerasteta v nizkotno, kruto ravnanje z otroki, to pa pri odgovorni osebi vključuje tudi čustveno zanemarjanje in zapuščanje, pomanjkanje zaščite in vodenja v nevarnosti (Carnes 2006, 148–149).

Na podlagi dobljenih rezultatov naše raziskave lahko naštejemo ugotovitve o nekaterih specifičnih značilnostih partnerjev zasvojenih s seksualnostjo. Rezultati kažejo, da so partnerji zasvojenih s seksualnostjo statistično pomembno bolj neodvisni in imajo več izkušenj čustvene zlorabe in zanemarjanja v otroštvu in adolescenci v primerjavi s posamezniki, ki niso (bili nikoli) v odnosu s seksualnim zasvojenecem. Rezultati raziskave lahko pripomorejo k boljšemu razumevanju delovanja zasvojenjsko-soodvisniškega sistema, k učinkovitejši psihoterapevtski obravnavi in k poglobljenemu razumevanju partnerjev zasvojenih s seksualnostjo, ki so pogosto izvzeti iz terapevtske obravnave. Kaže se tudi potreba po nadaljnem in poglobljenem raziskovanju področja zasvojenosti z odnosi v širšem družinskem kontekstu, ki pogosto lahko prispeva k soodvisniškemu vedenju v odrasli dobi. Kljub omenjenim značilnostim ne moremo z zanesljivostjo trditi, da so zgolj ugotovljene značilnosti tiste, ki pripomorejo k intimnemu navezovanju na zasvojene s seksualnostjo in k zasvojenosti z odnosi. Prav tako nismo mogli dokazati, da so bile oblike soodvisniškega vedenja enako navzoče v sedanjih oziroma preteklih zvezah z odvisnikom, saj so bili anketiranci zelo različne starosti, to pa pomeni različno intenzivno in različno dolge zveze z odvisnikom. Zato bi bili potrebni razširitev in nadgradnja raziskovanja področja partnerjev zasvojenih s seksualnostjo.

5. Sklep

Z raziskavo smo ugotovili, da se med partnerji zasvojenih s seksualnostjo in posamezniki, ki niso (nikoli bili) v odnosu z zasvojenim s seksualnostjo kažejo statistično pomembne razlike v vseh treh merjenih dimenzijah: v soodvisniškem vedenju in z izkušnjami čustvene zlorabe ter z izkušnjami čustvenega zanemarjanja v otroštvu ali adolescenci. Rezultati tudi kažejo, da je pri obravnavi zasvojenih s seksualnostjo treba posvetiti pozornost tudi obravnavi njihovih partnerjev in družinskih članov in obravnavati partnerje v njihovi obrambi pred bolečino in strahovi. Odprava omejitev te raziskave v nadaljnjih raziskavah (dokaj majhno število sodelujočih v raziskavi, samoidentifikacija udeležencev za partnerje zasvojenih s seksualnostjo, izvzetost zasvojenih s seksualnostjo iz raziskave, pomanjkanje veljavnih in zanesljivih vprašalnikov s področja zasvojenosti s seksualnostjo in njihovih partnerjev) bi omogočila vpogled v povezanost obeh zasvojenosti in razlik med par-

tnerjema in omogočila raziskovanje v širšem družinskem kontekstu.

Vsaka zasvojenost zareže globoko v posameznika, v njegovo psihično strukturo, ki je utrpela travmo, da jo sedaj poskuša razreševati z vsemi mogočimi sredstvi (Gostečnik 2008a, 525), tudi z zlorabo partnerskega odnosa in njegove dinamike. Vsa zasvojenjska vedenja in odnosi so kakor zmotna prepričanja in iluzije (Ferree 2010, 139), ki utišajo duhovno bolečino in krik po popolni in neomadeževani, varni navezanosti in odnosu. Zato je pomemben del v proces zdravljenja od zasvojenosti tudi duhovna rast, saj zasvojenost ne prizadene zgolj telesa in mišljenja, ampak tudi duha in odnose (Jerebic in Jerebic 2012, 306). Le tako zasvojenost ne bo odsev ponovne zlorabe, ki zgolj povečuje ranjenost in bolečino zlorabljenega posameznika.

Kratice

APA – American Psychiatric Association 2013.

ASAM – American Society of Addiction Medicine 2011.

Reference

- Adams, Kenneth M.** 1991. *Silently seduced: Understanding covert incest: When parents make their children partners*. Florida: Health Communications.
- Adams, Kenneth M., in Donald W. Robinson.** 2001. Shame reduction, affect regulation, and sexual boundary development: essential building blocks of sexual addiction treatment. *Sexual addiction & compulsivity* 8, št. 1:23–44.
- American Psychiatric Association.** 2013. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th edition. Washington, D.C.: American Psychiatric Association.
- American Society of Addiction Medicine.** 2011. Definition of addiction. American Society of Addiction Medicine. <http://www.asam.org/quality-practice/definition-of-addiction> (pridobljeno 8. 3. 2017).
- Avberšek, Marja.** 2012. Značilnosti izvornih družin in medosebnega odnosa partnerjev z zgodovino spolne zlorabe. Magistrsko delo. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Beattie, Melody.** 2006. *Codependent no more: How to stop controlling others and start caring for yourself*. Minneapolis: Hazelden Information & Educational Services.
- Bernstein, David Filip, in Laura Fink.** 1998. *Childhood trauma questionnaire: A retrospective self-report manual*. San Antonio, TX: The Psychological Corporation.
- Bernstein, David P., Laura Fink, Leonard Handelsman, Jeffrey Foote, Meg Lovejoy, Katherine Wenzel, Elizabeth Sapareto in Joseph Ruggiero.** 1994. Initial reliability and validity of a new retrospective measure of child abuse and neglect. *The American journal of psychiatry* 151, št. 8:1132–1136.
- Bird, Mark H.** 2006. Sexual addiction and marriage and family therapy: Facilitating individual and relationship healing through couple therapy. *Journal of marital & family therapy* 32, št. 3:297–311.
- Bradshaw, John.** 1996. *Bradshaw on: The family*. Deerfield Beach, FL: Health Communications.
- Cannon, Carol.** 2008. Codependence: The disease within all addictive diseases. Prispevek predstavljen na znanstvenem zborovanju CAPTASA Conference, Lexington, KY. <http://www.captasa.org/captasa-2008/> (pridobljeno 8. 4. 2017).
- Carnes, Patrick J.** 2005. Sexual addiction. V: Benjamin J. Sadock, Virginia A. Sadock in Pedro Ruiz, ur. *Kaplan and Sadock's comprehensive textbook of psychiatry*, 1991–2001. Philadelphia: Lippincott Williams and Wilkins.
- — —. 2006. *Ne recite temu ljubezen: Poti iz seksualne zasvojenosti*. Ljubljana: Studio Moderna Storitve d. o. o.
- Carnes, Stefanie, ur.** 2011. *Mending a shattered heart: A guide for partners of sex addicts*. Carefree, US: Gentle Path Press.

- Carnes, Stefanie, in Suzanne O'Connor.** 2016. Confirmatory analysis of the partner sexuality survey. *Sexual addiction & compulsivity* 23, št. 1:141–153.
- Cermak, Timmen L.** 1986. *Diagnosing and treating co-dependence*. Minneapolis, MN: Johnston Institute Books.
- Cooper, Al, David L. Delmonico in Ron Burg.** 2000. Cybersex users, abusers, and compulsives: new findings and implications. *Sexual addiction & compulsivity* 7, št. 1/2:5–29.
- Corley, M. Deborah, in Michael Alvarez.** 1996. Including children and families in the treatment of individuals with compulsive and addictive disorders. *Sexual addiction & compulsivity* 3, št. 2:69–84.
- Corley, M. Deborah, Jennifer P. Schneider in Joshua N. Hook.** 2012. Partner reactions to disclosure of relapse by self-identified sexual addicts. *Sexual addiction & compulsivity* 19, št. 4:265–283.
- Crawford, Patricia, Margaret Hueppelsheuser in Darren George.** 1996. Spouses of incest offenders: Coaddictive tendencies and dysfunctional etiologies. *Sexual addiction & compulsivity* 3, št. 4:289–312.
- Dahlen, Ulla, David Colpitts in Christy Green.** 2008. The trauma egg as an intervention with the spouses of sexually addicted men. *Sexual addiction & compulsivity* 15, št. 4:346–354.
- Ferentzy, Peter.** 2011. An introduction to process addictions. Problem Gambling Institute of Ontario. <https://www.problemgambling.ca/EN/Documents/AnIntroductiontoProcessAddictions.pdf> (pridobljeno 8. 3.).
- Ferree, Marnie C.** 2002. Sexual addiction and co-addiction: Experiences among women of faith. *Sexual addiction & compulsivity* 9, št. 4:285–292.
- . 2010. *No Stones: women redeemed from sexual addiction*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Fischer, Judith L., Lynda Spann in Duane Crawford.** 1991. Measuring codependency. *Alcoholism treatment quarterly* 8, št. 1:87–100.
- Gostečnik, Christian.** 2007. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2008a. Krik po očiščenju v težkih travmah in zlorabah. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 4:513–527.
- . 2008b. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2008c. Zapleti v spolnosti in hrepenje po odrešenju. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 1:89–102.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Založba Brat Frančišek.
- . 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Založba Brat Frančišek.
- Gostečnik, Christian, Mateja Cvetek, Tanja Pate in Robert Cvetek.** 2011. Milost odpuščenja v zakonskem odnosu. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:595–608.
- Hart, Archibald D.** 1992. *Healing life's hidden addictions: Overcoming the closet compulsions that waste your time and control your life*. Ann Arbor, US: Servant Ministries.
- Hatch, Linda.** 2013. *Relationships in recovery: A guide for sex addicts who are starting over*. Santa Barbara: Pentacle.
- Hentsch-Cowles, Gretchen, in Linda J. Brock.** 2013. A systemic review of the literature on the role of the partner of the sex addict, treatment models, and a call for research for systems theory model in treating the partner. *Sexual addiction & compulsivity* 20, št. 4:323–335.
- Humes Baird, Mavis.** 2011. What can twelve steps do for me? V: Stefanie Carnes, ur. *Mending a shattered heart*, 113–130. Carefree, AR: Gentle Path Press.
- Jerebic, Sara, in Drago Jerebic.** 2012. Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2:297–309.
- Katehakis, Alexandra.** 2016. *Sex addiction as affect dysregulation: a neurobiologically informed holistic treatment*. New York, US: WW Norton & Co.
- Laaser, Mark R.** 1996a. *Faithful and the true workbook: Sexual integrity in a fallen world*. Nashville: LifeWay.
- . 1996b. Recovery for couples. *Sexual addiction & compulsivity: The journal of treatment & prevention* 3, št. 2:97–109.
- . 2006. Working with couples from a spiritual perspective. *Sexual addiction & compulsivity* 13, št. 2/3:209–217.
- Manning, Jill C., in Wendy L. Watson.** 2007. A qualitative study of the supports christian women find most beneficial when dealing with a spouse's sexually addictive or compulsive behaviors. *Sexual addiction & compulsivity* 14, št. 4:337–357.
- Marks, Isaac.** 1990. Behavioural (non-chemical) addictions. *Addiction* 85, št. 11:1389–1394.
- Martin, John A.** 1990. *Blessed are the addicts: The spiritual side of alcoholism, addiction and recovery*. New York: Villard Books.
- May, Gerald G.** 2007. *Addiction and grace: Love and spirituality in the healing of addictions*. New York: HarperOne.
- Means, Marsha, in Barbara A. Steffens.** 2009. *Your sexually addicted spouse: How partners*

can cope and heal. Fall Hills, US: New Horizon Press Publishers Inc.

Melody, Pia, Andrea Wells Miller in Keith J.

Miller. 2003. *Facing codependence: What it is, where it comes from, how it sabotages our lives*. New York: HarperCollins.

Milrad, Rhonda. 1999. Coaddictive recovery: Early recovery issues for spouses of sex addicts. *Sexual Addiction & Compulsivity* 6, št. 2:125–136.

Minwalla, Omar. 2011. What about me and my sexuality? V: Stefanie Carnes, ur. *Mending a shattered heart: A guide for partners of sex addicts*, 93–111. Carefree, AR: Gentle Path Press.

O'Brien, Patrick E., in Mauricio Gaborit. 1992. Codependency: a disorder separate from chemical dependency. *Journal of clinical psychology* 48, št. 1:129–136.

O'Hagan, Kieran P. 1995. Emotional and psychological abuse: problems of definition. *Child abuse & neglect* 19, št. 4:449–461.

Olson, David H. 2000. Empirical approaches to family assessment. *The journal of family therapy* 22, št. 2:121–127.

Repič, Tanja. 2008. *Nemi kriki spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Ropret, Nataša. 2018. Nekemične zasvojenosti: moderne bolezni današnjega časa. V: Polona Miklič, ur. *Zbornik za Občni zbor Škofjiske karitas Ljubljana*, 11–13. Ljubljana: Škofjiska Karitas Ljubljana.

Rosenberg, Kenneth P., Patrick Carnes in Suzanne O'Connor. 2014. Evaluation and treatment of sex addiction. *Journal of sex & marital therapy* 40, št. 2:77–91.

Rozman, Sanja. 2006. Predgovor k slovenski izdaji. V: Patrick J. Carnes, ur. *Ne recite temu ljubezen*. Ljubljana: Studio Moderna Storitve d. o. o.

---. 2011. Odvisnosti od odnosov. Prispevek predstavljen na znanstvenem zborovanju 3. slovenska konferenca o odvisnosti, Ljubljana, SEEA.

Schaeffer, Brenda. 2009. Sexual addiction. *Transactional analysis journal* 39, št. 2:153–162.

Schneider, Jennifer P. 1991. How to recognize the signs of sexual addiction: Asking the right questions may uncover serious problems. *Postgraduate medicine – sexual addiction* 90, št. 6:171–182.

---. 1996. Editorial: Sex addiction and the family. *Sexual addiction & compulsivity: The journal of treatment & prevention* 3, št. 2:67–68.

---. 2000a. Compulsive and addictive sexual disorders and the family. *CNS spectrums* 5, št. 10:53–62.

---. 2000b. Effects of cybersex addiction on the family: results of a survey. *Sexual addiction & compulsivity* 7, št. 1/2:31–58.

Schneider, Jennifer P., in Burton H. Schneider.

1996. Couple recovery from sexual addiction / co addiction: Results of a survey of 88 marriages. *Sexual addiction & compulsivity* 3, št. 2:111–126.

Schneider, Jennifer P., M. Deborah Corley in Richard K. Irons. 1998. Surviving disclosure of infidelity: results of an international survey of 164 recovering sex addicts and partners. *Sexual addiction & compulsivity* 5, št. 3:189–217.

Schneider, Jennifer P., Robert Weiss in Charles Samenow. 2012. Is it really cheating? Understanding the emotional reactions and clinical treatment of spouses and partners affected by cybersex infidelity. *Sexual Addiction & Compulsivity* 19, št. 1/2:123–139.

Smith, David E., in Richard B. Seymour. 2004. The nature of addiction. V: Robert Holman Coombs, ur. *Handbook of addictive disorders: a practical guide to diagnosis and treatment*, 3–30. New Jersey: John Wiley & Sons.

Steffens, Barbara A., in Robyn L. Rennie. 2006. The traumatic nature of disclosure for wives of sexual addicts. *Sexual addiction & compulsivity* 13, št. 2/3:247–267.

Topič, Peter. 2010. Predgovor. V: Patrick Carnes, David L. Delmonico, Elizabeth Griffin in M. Moriarity, ur. *V sencih interneta*. Ljubljana: Modrijan založba.

---. 2011. Zasvojenost s seksualnostjo. Prispevek predstavljen na znanstvenem zborovanju 3. slovenska konferenca o odvisnosti, Ljubljana, SEEA.

---. 2015. *Zasvojenost s seksualnostjo v digitalni dobi*. Maribor: Založba Pivec.

Umphrey, Don. 2017. *Dvanajst korakov do globljege odnosa z Bogom: Svetopisemski temelji za premagovanje odvisnosti*. Dallas, TX: Eastern European Mission.

Wildmon-White, M. Lynn, in J. Scott Young. 2002a. Family-of-origin characteristics among women married to sexually addicted men. *Sexual addiction & compulsivity* 9, št. 4:263–273.

Woods, Ja'naed. 2017. *Female partners of male sex addicts - ptsd and depression, positive and negative social support, cognitive world assumptions*. Townsville: James Cook University.

Wright, Paul H., in Katherine D. Wright. 1991. Codependency: addictive love, adjustive relating, or both? *Contemporary family therapy* 13, št. 5:435–454.

Wright, Paul J. 2008. Sexual coaddiction: A new context for inconsistent nurturing as control theory. *Sexual addiction & compulsivity* 15, št. 1:1–13.

Dokument o Hitlerjevem mesijanizmu: Poročilo iz arhiva

Vprašanje religije in tretjega rajha ni nekaj novega. O tej tematiki, o pogledu nacionalsocialističnega vodstva do vere in do Cerkve je napisanih precej razprav in na voljo veliko tuje literature (npr. Carol McKingley Harris, *The Nazi 'Church': Nazism as Ersatzreligion*, *Electronic Theses and Dissertations* (Denver: University of Denver, 2013); Richard Steigmann-Gall, *Rethinking Nazism and Religion: How Anti-Christians Were the 'Pagans'?* *Central European History* 36, št. 1 (2003):75–105; isti, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)), v slovenskem prostoru pa se tu in tam kdo odloči in tematiko raziskuje – prav tovrstna vprašanja. A zdi se, da v slovenskem prostoru – drugače od nemškega – bolj malo poznamo tudi ideje, ki so se razvijale v vrhu vodstva rajha in so šle celo tako daleč, da bi razglasile novo religijo, z Adolfom Hitlerjem v glavni vlogi. V knjigi Wilfrieda Daima *Der Mann, der Hitler die Ideen gab: Die sektiererischen Grundlagen des Nationalsozialismus* (Dunaj-Köln-Gradec: Böhlau, 1985) avtor preučuje prav to. Čeprav je ta ideja v nemškem prostoru precej poznana, v slovenskem ni tako. Prof. ddr. Jože Maček je na omenjeno razpravo in idejni načrt naletel prav v tej knjigi, ki jo je kupil že pred desetletji. Celoten zapis, na katerega je naletel, je prevedel in ga tako kot drobce uredništvu posredoval slovenskemu prostoru in širši javnosti v vednost.

Miha Šimac

»Hitler se je strinjal z uvedbo nove vere in s proklamacijo sebe za novega mesija«

Ko sem podpisani avtor teh vrstic pred več desetletji hodil v dunajske arhive (predvsem Hofkammerarchiv) iskat gradivo za agrarno zgodovino slovenskih dežel, sem po popoldanskem zaprtju arhivov pogosto stopil v dunajske antikvariate iskat kake knjige o omenjeni tematiki. Ta agrarna tematika je bila v številnih knjigah za časa avstrijske vladavine dokaj dobro obdelana, seveda predvsem za nemške dežele tedanjega avstrijskega cesarstva, nekaj malega pa tudi za slovenske dežele. O tem je bilo objavljenih veliko zgodovinskih knjig. Nekoč pa sem naletel na knjigo Wilfrieda Daima, *Der Mann, der Hitler die Ideen gab: Jörg Lanz von Liebenfels* (Wiesbaden: VMA-Verlag. Dritte, erweiterte und verbesserte Auflage; Wien: Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung des Verlages Carl Ueberreuther, b.l.). To knjigo sem kupil.

Več desetletij po nakupu te knjige nisem nikoli vzel v roke. Pred nekaj leti pa sem jo po naključju vendarle spet odkril in tedaj sem pred njeno zadnjo platnico našel kopijo tipkopisa z dne 14. avgusta 1943. V levem kotu, v katerem so navadno ime in priimek ter naslov izdelovalca elaborata ali naslov pošiljatelja je bil ročno izpisan naslov, vendar neberljiv, v drugi vrstici je bil napis »*Streng reservat*« (Strogo rezervirano), v tretji vrstici pa »*Nur für den Führer bestimmt!*« (Namenjeno samo za Vodja!). Sledi naslov »*Sitzungsbericht* (Poročilo s 4. seje)«, nato besedilo v nemščini, v prevodu: »Zaupni elaborat neznanega odbora ali delovne skupine o ukinitvi vseh verskih skupnosti po končni zmagi, in to ne le za območje Velenemškega rajha, temveč tudi za vse osvobojene, zasedene ali anektirane dežele, protektorate, governemente itd. ob hkratni proklamaciji Adolfa Hitlerja za novega mesija.«

Potem beremo nemško besedilo: »Nach Vorschlag und Vornahme einiger Änderungen zur Vorlage an den Führer angenommen.« Predlog VI. (po Bauerju). Po sprejetju nekaj sprememb je bilo besedilo sprejeto za predložitev Vodju.

Nato sledi nemško besedilo: »Sofortige und bedingungslose Abschaffung sämtlicher Religionsbekenntnisse nach dem Endsieg und zwar nicht nur für das Gebiet des Großdeutschen Reiches, sondern auch für sämtliche befreiten, besetzten und annektierten Länder, Protektorate, Gouvernements, etc. mit gleichzeitiger Proklamierung Adolf Hitlers zum neuen Messias.« Ta stavek je zgoraj že preveden. »Aus politischen Erwägungen sind von dieser Massnahme einstweilen der mohammedanische, buddhistische, sowie der Shintonglaube auszunehmen.« Iz političnih razlogov so od tega ukrepa začasno izvzeta mohamedanska, budistična in šintonska verstva.

»Der Führer ist dabei als ein Mittelding zwischen Erlöser und Befreier hinzustellen – jedenfalls aber als Gottgesandter, dem göttliche Ehren zustehen. Die vorhandenen Kirchen, Kapellen, Tempel und Kultstätten der verschiedenen Religionsbekenntnisse sind in »Adolf Hitler Weihstätten« umzuwandeln. Ebenso haben sich die theologischen Fakultäten der Universitäten auf den neuen Glauben umzustellen und besonderes Gewicht auf die Ausbildung von Missionären und Wanderpredigern zu legen, die sowohl im Grossdeutschen Reich, als auch in der übrigen Welt die neue Lehre zu verkünden und Glaubensgemeinschaften zu bilden haben, die als Organisationszentren zur weiteren Ausbreitung dieser Lehre dienen sollen. (Damit fallen auch die Schwierigkeiten bei der geplanten Aufhebung der Monogamie weg – kann doch die Polygamie ohne weiteres als Glaubenssatz in die neue Lehre eingebaut werden.)

Als Vorbild des Gottgesandten möge die Figur des Gralsritters Lohengrin dienen, die keltisch-germanischer Phantasie entsprungen, bereits ein gewisses traditionelles Ansehen genießt.

(Aehnlich wie die Sagengestalt Wilhelm Tells in der Schweiz seit langem zu einem Symbol geworden ist.)

Durch entsprechende Propaganda müsste die Herkunft des Führers noch mehr als bisher verschleiert werden, so wie auch sein künftiger Abgang des Erlosers auch einmal spurlos und im vollständigem Dunkel zu erfolgen hätte. (Rückkehr in die Gralsburg.)

Der erste brauchbare Entwurf! Zur Bearbeitung an Dr. Goebbels (op. J. M.: minister za propagando v tretjem rajhu.) Adolf Hitler. Hitlerjev lastnoročni podpis z nalivnim peresom.«

Slovenski prevod:

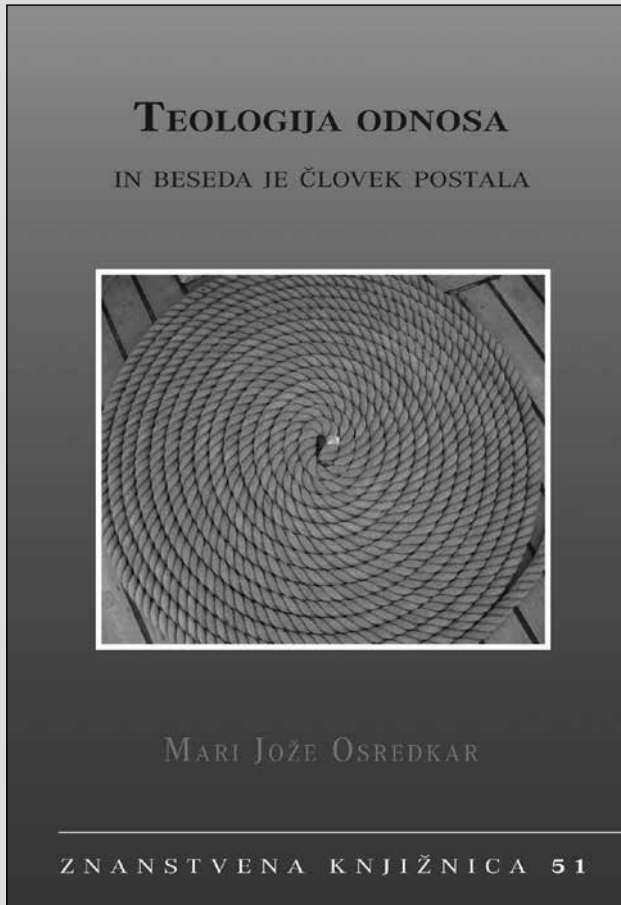
»Takojšnja in brezpogojna odprava veroizpovedi po končni zmagi, in to ne samo za Velenemški rajh, temveč tudi za vse osvobojene, zasedene in anektirane dežele, protektorate, governemente itd. s hkratno proklamacijo Adolfa Hitlerja za novega mesija. Iz politične presoje se od tega ukrepa začasno izvzamejo mohamedanska, budistična in šintonska verstva.

Vodja je pri tem treba imeti za neko srednjo osebnost med rešiteljem (*Erloeser*) in osvoboditeljem (*Befreier*), vsekakor pa za božjega odposlanca, ki mu pripadajo božje časti. Obstoječe cerkve, kapele, templji in kulturna mesta različnih veroizpovedi je treba spremeniti v »Adolfu Hitlerju posvečena mesta«. Prav tako se morajo sedanje teološke fakultete univerz preobraziti v novo vero in poseben poudarek nameniti izobraževanju misijonarjev in potujočih pridigarjev, ki bodo morali novo vero širili ne samo v nemškem rajhu, temveč tudi drugod po svetu. Ti naj oblikujejo organizacijske centre, ki naj služijo za širjenje te nove vere. Pri tem odpade tudi vprašanje monogamije. Kot vzor naj božjim odposlancem služi lik gralovega viteza Lohengrina, ki je izviral iz keltsko-germanske fantazije, ki že uživa neki tradicionalen ugled (podobno kakor mitski lik Wilhelma Tella v Švici, ki je tam že zdavnaj postal simbol).

Z ustrezno propagando bi bilo treba izvor Vodja še bolj kakor doslej zastreti, kakor se mora njegov prihodnji odhod zgoditi brez sledov in v popolni temi. Povratak v Gralsburg.

Prvi uporabni osnutek! V obdelavo dr. Goebbelsu (minister za progando v tretjem rajhu, op. J. M.). Adolf Hitler. [Hitlerjev lastnoročni podpis z nalivnim peresom].«

Jože Maček



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistenčno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izr. prof. dr. Peter Kvaternik (1950–2020)

V četrtek, 19. novembra 2020, je po daljši bolezni umrl msgr. dr. Peter Kvaternik, upokojeni izredni profesor pastoralne teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani. Rojen je bil 27. januarja 1950 v Šmarati v župniji Stari trg pri Ložu.

Mašniško posvečenje je prejel 29. junija 1974 v Ljubljani. Pastoralno je deloval v župniji Šmarje - Sap, od koder ga je škof Lenič poslal za župnika v župnijo Škofljica. V tej župniji je deloval najdlje, bil je prvi župnik v novoustanovljeni župniji (novembra 1976). Na Škofljici je začel graditi župnijsko občestvo, hkrati pa tudi novo cerkev sv. Cirila in Metoda. Čez deset let, oktobra 1986, jo je nadškof Alojzij Šuštar posvetil. Kot župnik je ostal na Škofljici do leta 1994. Zatem je bil 25 let postulator v postopku za beatifikacijo slovenskih mučencev 20. stoletja, voditelj pastoralne službe nadškofije Ljubljana, arhidiakon in izredni profesor na Teološki fakulteti.

Doktoriral je leta 2000. Naslov disertacije je *Življenje brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji*. Med izvirnimi znanstvenimi članki najdemo tudi prispevek z naslovom „Pastoralno prenavljanje Cerkve: škofijska sinoda v pozabi“ (v *Bogoslovnem vestniku*). Vse to kaže, da si je pri svojem delu in poslanstvu prizadeval iskati ‚mostove‘ med naukom Cerkve, pastoralnimi dokumenti in konkretnim pastoralnim življenjem. Glede na svojo razgledanost in vpogled v življenje Cerkve je videl, slutil in sanjal konkretizacijo idej v pastoralni praksi. Ob tem veliko bolj razumemo sklepne besede v navedenem članku: »Po eni strani gre za neznanje o tem, kako družbeni in cerkveni procesi po svojih zakonitostih potekajo, po drugi strani pa za nemoč, da bi sprejete sklepe spravili v konkretno prakso. Za to je v precejšnji meri kriva pomanjkljiva kadrovska zasedenost in organiziranost pastoralnih institucij, pa tudi neusposobljenost za dolgoročneje načrtovanje in organsko izvajanje začrtanih smernic.« Izhajajoč iz tega, lahko potrdimo, da sta bili ta njegova želja in zahteva vodilo za pedagoško delo na fakulteti, na kateri je vodil katedro za pastoralno teologijo in raziskoval nova področja pastoralnega delovanja danes. Ob predstavitvi njegovega dela na fakulteti ne moremo mimo njegove spletne strani, na kateri so morali študentje objavljati in komentirati različne pastoralne prijeme in prakse.

Peter Kvaternik je bil povezan tudi s tednikom *Družina*. Pisal je pridige za stran duhovnosti, leta 2000 pa je prevzel uredništvo revije *Cerkev v sedanjem svetu* (CSS) in jo urejal do leta 2014. V CSS je tudi sam napisal številne članke, ki zadevajo različna področja pastoralnega delovanja: vodenje župnije, poslanstvo župnika in

njegovega dela z najožjimi sodelavci. Pisal je o novi evangelizaciji, o malih občestvih, o pastoralnem pomenu ustanavljanja novih škofij, o cerkvenih dokumentih, ki zadevajo pastoralno področje, o pastoralni v novih časih, o zakramentih kot pastoralni priložnosti za novo evangelizacijo, o nalogah Cerkve na Slovenskem po papeževem obisku, o ŽPS, o mladih in o njihovem vključevanju v pastoralo ... Ob prebiranju člankov in najrazličnejših prispevkov Petra Kvaternika vidimo, da je bil pastoralni teolog ‚širokega formata‘. Glede na to, da je izhajal iz prakse (sam je bil kaplan, župnik ...), vidimo, da je imel pred očmi celostno pastoralno problematiko. Znal je videti stvari, ki delujejo, ki so dobre, znal pa je pogledati tudi v prihodnost in nakazati smeri, v katerih bi se obstoječe dobre prakse lahko nadgradile.

Ob predaji urednikovanja je zapisal, da je za pretvorbo posameznih idej in zamisli (sad Škofijskega pastoralnega sveta, Slovenskega pastoralnega sveta in drugih) v praktično pastoralno ravnanje treba imeti veliko potrpljenja in pa ‚orodij‘. Eno od orodij je videl prav v reviji Cerkev v sedanjem svetu.

Prav tako je sodeloval pri vseh pomembnih pastoralnih dogodkih v Cerkvi na Slovenskem (Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, oblikovanje Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora, Pridite in poglejte, Slovenski pastoralni načrt, pastoralni pogled na »nastajanje novih škofij v Sloveniji ...). Študiral je na Dunaju pri prof. Paulu M. Zulehnerju, enem vodilnih pastoralnih teologov v Evropi. Tudi po študiju je ostal povezan z njim in z drugimi, ki se združujejo v društvo pastoralnih teologov vzhodne in srednje Evrope. Tako je s svojo mednarodnostjo bogatil slovenski pastoralni prostor.

Bolezen je ‚prekrižala‘ njegove življenjske načrte in sanje. Sam je na spletni strani zapisal:

»Čas, ki je bil prej posvečen pastoralni in teologiji, sem moral prvenstveno posvetiti skrbi za zdravje in ohranitev človeka vrednega življenja. Tako rekoč čez noč so se življenjske koordinate povsem obrnile /.../ Najpomembnejše spoznanje ob tem pa je: vsa tri osnovna človekova področja življenja, telesno, duševno in duhovno, potrebujejo sorazmerno veliko pozornost in skrb, kajti le tako se človek lahko kolikor toliko normalno razvija. V Cerkvi prepogosto srečujemo mišljenje, da je samo delo na duhovnem področju tisto, ki nekaj šteje in je vredno pozornosti. Skrb za zdravo telo ni za Cerkev nekaj manjvrednega, ampak je predpogoj za vse ostalo.«

Pokojni je do letošnjega poletja ob stalni pomoči in negi sorodnikov prebival na svojem domu na Ciril-Methodovem trgu, umrl pa je v Domu Janeza Krstnika v Trnovem.

Andrej Šegula

Karmen Pevc

Povezanost med brezposelnostjo mladih odraslih, samopodobo in odnosi v izvorni družini. Doktorska disertacija. Mentor: Barbara Simonič. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2019. 212 + II str. <https://repozitorij.uni-lj.si/Izpis-Gradiva.php?id=115958&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom Povezanost med brezposelnostjo mladih odraslih, samopodobo in odnosi v izvorni družini, ki jo je pripravila kandidatka Karmen Pevc, je izvirno znanstvenoraziskovalno delo, ki se posveča obravnavi psihosocialnih okoliščin posameznika v obdobju mlade odraslosti, še posebno ko se ta posameznik sooča z izzivi na trgu dela, kakršne pomeni brezposelnost. Poseben poudarek daje raziskovanju teh okoliščin v obdobju mlade odraslosti v luči družinskih odnosov in posameznikove samopodobe, utemeljuje in nakazuje pa hkrati pomembnost različnih oblik psihosocialne pomoči (tudi psihoterapevtske obravnave) v teh okoliščinah.

Disertacija prinaša kar nekaj pomembnih ugotovitev, ki so relevantne za nadaljnje raziskovanje tega področja, pa tudi za oblikovanje psihosocialne podpore mladim odraslim. Brezposelni in zaposleni mladi odrasli se razlikujejo v nekaterih vidikih funkcionalnosti izvorne družine: pri zaposlenih je opazna višja stopnja intimnosti in zaupanja v izvorni družini kakor pri brezposelnih, to pa lahko razumemo kot komponento, ki daje posamezniku moč pri uspešnejšem vključevanju na trg dela. Med brezposelnimi in zaposlenimi mladimi odraslimi obstajajo razlike v oceni vidikov samopodobe: zaposleni posamezniki dosegajo višje rezultate, slabša samopodoba pa je pri tistih brezposelnih, ki so dalj časa brezposelni. To lahko pomeni, da je zaposlenost dejavnik, ki viša samopodobo, možno pa je tudi, da osebe z višjo samopodobo ohranjajo večjo zaposlitveno trdnost in se bolj kompetentno vključujejo na trg dela. K temu velja dodati še neko drugo ugotovitev raziskave: samopodoba je boljša pri mladih odraslih, ki so imeli bolj funkcionalne odnose v primarnih družinah, to pa kaže na pomembnost družinskih odnosov pri oblikovanju posameznikove samopodobe, samozaupanja in kompetentnosti, ki se opaža tudi pri zaposlitveni uspešnosti.

Prispevek doktorske disertacije je predvsem v oblikovanju izhodišč, ki so lahko strokovnjakom v pomoč pri uporabi primernih psihosocialnih in psihoterapevtskih pristopov. Rezultati namreč nakazujejo možne globlje zaplete v ozadju neuspešnosti posameznika v obdobju mlade odraslosti, v obdobju, ki za posameznika nekako pomeni najlepša leta, ko ima največji zagon in potencial za uresničevanje svojih zamisli.

izr. prof. dr. Barbara Simonič

Bogoslovni vestnik 80 (2020)

TEMA / THEME

- Etika rezilientnosti** [2:251–462]
Ethics of Resilience

RAZPRAVE / ARTICLES

- Ambrozy, Marián, Július Krempaský, Olga A. Kalugina, Zhanna M. Sizova, Julia A. Krokhnina, and Michal Valčo** **Christianity and Information: Contributions of Stephen Hawking to Physics, Philosophical Ethics, and Theology** [4:901–914]
Kršćanstvo in informacija: doprinosi Stephena Hawkinga na področju fizike, filozofske etike in teologije
- Avsenik Nabergoj, Irena** **Izvori in strukture biblične pridige** [3:519–536]
Origins and Structures of Biblical Sermon
- Bahovec, Igor** **Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures** [4:887–899]
Civilizacija, religija in epohalne spremembe kultur
- Bogataj, Jan Dominik** **Kristologija Fortunacijana Oglejskega: arijanska herezija ali nicejska ortodoksija?** [4: 715–731]
Fortunatian of Aquileia's Christology: Arian Heresy or Nicene Orthodoxy?
- Brugarolas, Miguel** **God's Sanctity, Human Frailty and the Shape of Christian Vocation** [3:551–564]
Božja svetost, človeška krhkost in oblika krščanske poklicanosti
- Budiselić, Ervin, and Dalibor Kraljik** **Relationship between the 'Table' and the 'Altar' in the Theology and Ecclesial Practice of the Catholic Church and Evangelical Churches** [4: 815–832]
Razmerje med 'mizo' in 'oltarjem' v teologiji in eklezijski praksi Katoliške Cerkve in evangeličanskih Cerkva
- Celarc, Matjaž** **Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: splošni pregled (1. del)** [4: 773–750]
Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: General Overview (Part 1)
- **Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: teološki razmislek (2.del)** [4:751–764]
Theological Perspective on Sexual Abuse in the Church: Theological Reflection (Part 2)
- Celary, Ireneusz, und Henryk Olszar** **Hlond und Slowenen: Mission des päpstlichen Legaten in Ljubljana** [4: 863–874]
*Hlond in Slovenci: poslanstvo papeškega legata v Ljubljani
Hlond and Slovenes: The Mission of the Papal Legate in Ljubljana*

Cencič, Majda	Pregled zasebnih katoliških šol in pogled nanje na slovenskem ozemlju v preteklosti in danes <i>A Review of and a View at Catholic Private Schools in the Territory of the Present-Day Slovenia in the Past and Today</i>	[4: 833–860]
Drnovšek, Jaša	Verski sprevodi pod bičem razsvetljenske satire <i>Religious Processions under the Whip of Enlightenment Satire</i>	[4: 851–861]
Duke, Orok Emmanuel, and Stella E. Osim	The Ecumenicity Of Ugandan Martyrologic Events <i>Ekumenska razsežnost ugandskih mučencev in z njimi povezanih dogodkov</i>	[4: 803–813]
Erzar, Tomaž	Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornosti <i>Distress, Seeking Support, Surrender, And Developing Resilience</i>	[2:415–423]
Globokar, Roman	COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve <i>COVID-19, the Nation State and the Social Doctrine of the Church</i>	[2:379–394]
Godawa, Marcin	Imaginative Contemplation based on The Starlight Night by Gerard Manley Hopkins <i>Domišljajska kontemplacija na podlagi Zvezdnate noči Gerarda Manleya Hopkinsa</i>	[3:565–574]
Golec, Boris	Prispevek k cerkvenoupravni sloveniki 17. stoletja <i>A Contribution to Church-Administrative Slovenica of the Seventeenth Century</i>	[1:89–102]
Golob, Tea, Matej Makarovič in Matevž Tomšič	Pomen religioznosti za evropsko identiteto mladih <i>The Significance of Religiousness for European Youth's Identity</i>	[1:161–175]
Hančič, Damjan	Položaj Katoliške cerkve na Kamniškem v obdobju 1965–1975 <i>The Position of the Catholic Church in the Kamnik Area between 1965 and 1975</i>	[3:641–653]
Ivanič, Peter	Christianization of the Territory of Today's Moravia and Slovakia before 863 <i>Pokristjanjevanje ozemlja današnje Moravske in Slovaške pred letom 863</i>	[3:655–667]
Jeglič, Urška	Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji <i>Deviations from Islamic burial regulations among Muslims in the Republic of Slovenia</i>	[4: 875–885]
Klun, Branko	Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta <i>Resilience and Resonance: Searching for a New Attitude towards the World</i>	[2:281–292]

- Kompan Erzar, Lia Katarina** **Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževega razmišljanja o mladih** [1:7–21]
God Is Young: Neuroscientific Background of Pope's Thoughts about Youth
- Korzhuev, Andrey V., Nikolay N. Kosarenko, Irina I. Belozerova, Dmitry V. Bondarenko, Alfia M. Ishmuradova and Yulia N. Sushkova** **The Dialogue between Religious Educational Tradition and Scientific Pedagogy of Morality: Cognitive Schemas in the Logic of Similarities and Differences** [2:463–475]
Dialog med religioznim vzgojnim izročilom in znanstveno pedagogiko morale: kognitivni vzorci v okviru logike podobnosti in razlik
- Košir, Meta** **Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah in mesto duhovnosti v psihoterapiji** [4:915–925]
Spirituality and Religiousness in Stressful Situations and the Place of Spirituality in Psychotherapy
- Krajnc, Slavko** **Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca** [3:489–503]
Hospitality – An Identity Card of a Liturgical and Pastoral Associate
- Krajnc Jakša, Urška** **Bioetična vprašanja v neonatologiji** [1:191–203]
Bioethical Issues in Neonatology
- Krašovec, Jože** **Od simbola besede v Svetem pismu do teologije o opravičenju** [1:49–61]
From the Symbol of the Word in the Bible to the Theology of Justification
- Lotrič, Nataša** **Soodvisnost, čustvena zloraba in čustveno zanemarjanje v otroštvu pri partnerjih zasvojenih s seksualnostjo** [4:927–940]
Co-dependency, Childhood Emotional Abuse and Emotional Neglect among Partners of Sex Addicts
- Lubardič, Bogdan** **St Justin Popović: Critical Reception of British Theology, Philosophy and Science** [1:37–48]
Sveti Justin Popović: kritično ovrednotenje britanske teologije, filozofije in znanosti
- Malmenvall, Simon** **Samožrtvovanje in stanovitna ljubezen do bližnjega: mučeništvo Jovana Vladimirja iz Duklje in Magnusa Erendssona z Orkneyjskih otokov** [2:453–462]
Self-Sacrifice and Perseverant Love towards One's Neighbor: Martyrdom of Jovan Vladimir of Dioclea and Magnus Erendsson of Orkney
- Malmenvall, Simon, and Vladislav Puzović** **Jovan Vladimir of Dioclea: Ruler Martyrdom and its Reception in Serbian Historiography** [3:669–683]
Jovan Vladimir iz Duklje: vladarsko mučeništvo in njegov odmev v srbskem zgodovinopisju
- Morcinić, Piotr** **Futile Therapy versus Worthy Dying: Anthropological and Ethical Arguments** [1:205–221]
Brezplodna terapija proti dostojanstvenemu umiranju: antropološki in etični argument
- Muršič Klenar, Matjaž** **Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi** [3:575–584]
Abstract Possibilities of Dialogue in the Modern Secular Society

- Nguyen, Thuc Thi, Quy Thi Thanh Truong, Michal Valčo, Maria A. Khvatova and Andrey A. Tyazhelnikov** **Christian Theological Views on Industrial Revolutions and Related Ethical Challenges: A Western (And a Global) Perspective** [1:177–190]
Krščanski teološki pogledi na industrijske revolucije in z njimi povezane etične izzive: zahodna (in globalna) perspektiva
- Osredkar, Mari Jože** **»S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: življenje in teologija Guyja Lafona** [1:73–88]
»Death Does Not Destroy the Relationship, but Changes It«: The Life and Theology of Guy Lafon
- — — **»Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b)** [2:335–344]
»When I am weak, I am strong« (2 Co 12:10b)
- Pacek, Dejan** **Lex specialis: Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji** [1:103–129]
Lex Specialis: The Law of a Legal Status of Religious Communities
- Perić, Porfirije** **Svetopisemska eksegeza in psihologija: možnosti ustvarjalne sinergije** [1:63–71]
Biblical Exegesis and Psychology: Perspectives of Creative Synergy
- Petkovšek, Robert** **»O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije** [2:293–320]
»On the Right Distance«: A View from the Perspective of Mimetic Theory
- Piškuric, Jelka** **Katoliška Cerkev v dokumentih Arhiva Jugoslavije** [3:623–640]
The Catholic Church in the documents of the Archives of Yugoslavia
- Platovnjak, Ivan** **Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem** [2:355–370]
Slovenian Families with Pre-school Children Need More Understanding, Acceptance and Closeness from the Church in Passing Their Faith Down to Their Children
- Potisek, Janez, in Mari Jože Osredkar** **Jezik nasilja nekoč, svoboda izražanja danes** [2:345–354]
Language of Violence in the Past, Freedom of Expression Today
- Prijatelj, Erika** **Pomen kontekstualne formacije za razvijanje človekove rezilientnosti** [2:371–378]
The Importance of Contextual Formation for the Development of Human Resilience
- Rezar, Cvetka** **Pomen Slomškovega pridižnega jezika za slovensko knjižno normo** [4:537–549]
The Meaning of Slomšek's Sermon Language for Slovenian Literary Norm
- Riman, Barbara** **Slovenski duhovniki in njihovo delovanje v slovenskih društvih na Hrvaškem v prvi polovici 20. stoletja** [1:131–144]
Slovene Priests and Their Service in Slovene Associations in Croatia during the First Half of the 20th Century

Roszak, Piotr, and Berenika Seryczyńska	A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore or Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago <i>Romarski blagoslov – očarljiva folklor ali izraz pobožnosti? Teološki uvidi z Jakobove poti (Camino de Santiago)</i>	[3:685–696]
Skralovnik, Samo, and Maksimiljan Matjaž	The Old Testament Background of ‚Desire‘ in 1 Cor 10:6 <i>Starozavezno ozadje ‚poželenja‘ v 1 Kor 10,6</i>	[3:505–518]
Slatinek, Stanislav	Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARSCoV-2 in neposredno po njem <i>Pastoral-Liturgical Instructions of Slovenian Bishops during the Proclamation of the Epidemic of the Infectious Disease SARS-CoV-2 and Immediately after It</i>	[2:403–413]
---	Izbira upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti v Cerkvi: dileme in kritične ugotovitve <i>Choice of Administrative Penal Trial to Restore Justice in The Church: Dilemmas and Critical Findings</i>	[3:595–608]
Stegu, Tadej	Pandemija in oznanilo kerigme <i>The Pandemic and the Proclamation of the Kerygma</i>	[2:425–432]
Stepišnik Perdih, Tjaša	Pomen uglašanih odnosov <i>The Importance of Attuned Relationships</i>	[1:223–233]
Strahovnik, Vojko, Jonas Miklavčič in Mateja Centa	Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja in ostalih sistemov UI v času pandemij oz. izrednih razmer <i>Ethical Issues Related to the Use of AI-Based Algorithms in Pandemics and Other Public Health Emergencies</i>	[2:321–334]
Strehovec, Tadej	Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji <i>Institutional Religious Resilience Amid The Coronavirus Pandemic In Slovenia</i>	[2:395–401]
Šegula, Andrej	Sledi rezilientnosti – pastoralna ranljivost in preživetje v času pandemije <i>Traces of Resilience – Pastoral Vulnerability and Survival in the Time of the Pandemics</i>	[2:433–442]
Šijaković, Bogoljub	Logos and Agnosiology: Fragments for a Theory of Non-Knowledge <i>Logos in nespoznavno: drobcu za teorijo ne-spoznanja</i>	[1:23–35]
Štivič, Stjepan	Body in Temptation: An Attempt at Orientation in a Boundary Situation <i>Telo v skušnjavi: poskus orientacije v mejni situaciji</i>	[2:443–451]
Udovič, Boštjan	»Mass for the Homeland«: (Just) a Religious Ceremony or a Religious, Diplomatic and Statehood Strengthening Activity? <i>»Maša za domovino«: (zgolj) verski obred ali versko, diplomatsko in državotvorno dejanje?</i>	[1:145–159]
Ujházi, Lóránd	The Significance of Charity (Caritas) in the Governing, Sanctifying, and Teaching Mission of the Church <i>Pomen (karitativne) ljubezni v voditeljskem, posvečevalnem in učiteljskem poslanstvu Cerkve</i>	[4: 783–802]

- Valentan, Sebastijan** **Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode in aktualnost primerov med pandemijo COVID-19** [3:609–622]
The Aspect of Comparative Law to the Restriction on the Freedom of Religion and the Relevance of Cases during the COVID-19 Pandemic
- Vodičar, Janez** **Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti** [2:253–266]
Critique of Secularization: Tradition as a Way to a Resilient Future
- Wintersteiger, Mario** **Enlightenment from the Orient: The ‚Philosophical Esotericism‘ of the Falasifa** [3:585–594]
Razsvetljenstvo z Vzhoda: ‚filozofska ezoterika‘ falasife
- Žalec, Bojan** **Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev** [2:267–279]
Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church
- Žigon, Tanja, in Boštjan Udovič** **»Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«: prvi val koronavirusa (COVID-19) in versko življenje v Sloveniji – analiza primera** [4:765–781]
»The Church Must Remain Close to the People Regardless of the Times«: The First Wave of Coronavirus (COVID-19) and the Religious Life in Slovenia – a Case Study

NOTICA / NOTICE

- Dokument o Hitlerjevem mesijanizmu: poročilo iz arhiva (**Jože Maček [Miha Šimac, ur.]**) [4:941–943]

OCENI / REVIEWS

- Malmenvall, Simon** Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest (**Jan Dominik Bogataj**) [1:237–238]
- Maldamé, Jean-Michel** Monoteizem in nasilje: Krščanska izkušnja (**Mari Jože Osredkar**) [1:235–236]

POROČILO / REPORT

- Etični izzivi umetne inteligence: 47. srečanje Innsbruškega kroga moralnih teologov in socialnih etikov, Innsbruck, 2.–4. januar 2020 (**Roman Globokar**) [1:239–242]

PREGLED / OVERVIEW

- Bibliografija doktorskih disertacij: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009–2019 (**Mateja Norčič**) [2:477–482]

**NOVA DOKTORJA IN NOVE DOKTORICE ZNANOSTI /
NEW DOCTORS OF SCIENCE**

- Budiselič, Ervin** Aspects of the Biblical Concept of Witness And The Specific Understanding of the Concept in the Writings of Luke (**Maksimiljan Matjaž**) [3:703]

Lampret, Urška	Idejno nasprotje in spopad med krščanstvom in komunizmom v času revolucije na Slovenskem (Vojko Strahovnik)	[3:704]
Mikulin, Nika	Pomen regulacije jeze v razvoju ženske iniciative (Katarina Lia Kompan Erzar)	[3:705]
Pacek, Dejan	Odnos med državo in katoliško cerkvijo v Sloveniji med letoma 1966 in 1991 v luči Arhiva republiške verske komisije (Matjaž Ambrožič)	[3:701–702]
Pevc, Karmen	Povezanost med brezposelnostjo mladih odraslih, samopodobo in odnosi v izvorni družini (Barbara Simonič)	[4:947]

IN MEMORIAM

Prof. dr. Eberhard Schockenhoff (1953–2020) (Roman Globokar)	[3:697–698]
Prof. dr. Martin Dimnik (1941–2020) (Simon Malmenvall)	[3:699–700]
Izr. prof. dr. Peter Kvaternik (1950–2020) (Andrej Šegula)	[4:945–946]

Bogoslovni vestnik 80 (2020)

1. Al-Daghistani, Raid, doc. dr.
2. Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
3. Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. ddr.; znan. svet.
4. Bahovec, Igor, doc. dr.
5. Čairovič, Ivica, doc. dr.
6. Erzar, Tomaž, prof. dr.
7. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
8. Globokar, Roman, doc. dr.
9. Grabus, Nedžad, prof. dr.
10. Jamnik, Anton, izr. prof. dr.
11. Klun, Branko, prof. dr.
12. Kolar, Bogdan, prof. dr.
13. Kompan Erzar, Katarina Lia, izr. prof. dr.
14. Krajnc, Slavko, prof. dr.
15. Malmenvall, Simon, doc. dr.
16. Matjaž, Maksimiljan, izr. prof. dr.
17. Maver, Aleš, doc. dr.
18. Nežič Glavica, Iva, doc. dr.
19. Ocvirk, Drago, prof. dr.
20. Ogrin, Matija, doc. dr.; viš. znan. sod.
21. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
22. Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.
23. Petkovšek, Robert, prof. dr.
24. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
25. Prijatelj, Erika, doc. dr.
26. Repič Slavič, Tanja, prof. dr.
27. Saje, Andrej, doc. dr.
28. Simonič, Barbara, izr. prof. dr.
29. Skralovnik, Samo, doc. dr.
30. Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
31. Strahovnik, Vojko, izr. prof. dr.; viš. znan. sod.
32. Strehovec, Tadej, doc. dr.
33. Šegula, Andrej, doc. dr.
34. Šimac, Miha, doc. dr.
35. Špelič, Miran, doc. dr.
36. Štrukelj, Anton, prof. dr.

37. Tomšič, Matevž, prof. dr.
38. Udovič, Boštjan,izr. prof. dr.
39. Valenčič, Rafko, zasl. prof. dr.
40. Vodičar, Janez, prof. dr.
41. Žalec, Bojan, prof. dr.; znan. svet.

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblaka)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Vojko Strahovnik
Uredniški svet / Editorial Council	Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakow), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinić (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) / Editorial Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar
Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc, Jonas Miklavčič in Aljaž Kranjc
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop in Domen Krvina
Prevodi / Translations	Simon Malmenvall
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. o. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Janez Vodičar
Izvirne prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (WoS) Core collection; the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJ52X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki v reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

