

# Bogoslavni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Razprave

---

- |                                |  |
|--------------------------------|--|
| <b>Philippe Bordeyne</b>       | <i>Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju</i>                  |
| <b>Andrej Šegula</b>           | <i>Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila</i>        |
| <b>Suzana Vuletić</b>          | <i>Moralna presoja stališč o spolnosti</i>                           |
| <b>Roman Globokar</b>          | <i>Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung</i>                  |
| <b>Martin M. Lintner</b>       | <i>Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes</i> |
| <b>Ivan Platovnjak</b>         | <i>Divorce and Remarriage of the Divorced</i>                        |
| <b>Barbara Simonič</b>         | <i>Ranljivost sodobnih družin</i>                                    |
| <b>Ivan Janez Štuhec</b>       | <i>Fenomen homoseksualnosti</i>                                      |
| <b>Antonio Autiero</b>         | <i>Homoseksualnost in krščanska etika</i>                            |
| <b>Tadej Stegu</b>             | <i>Za svobodo osvobojeni</i>   |
| <b>Marcin Godawa</b>           | <i>Conditioning of Intellect in Christian Contemplation</i>          |
| <b>Jože Krašovec</b>           | <i>General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible</i>       |
| <b>Irena Avsenik Nabergoj</b>  | <i>Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi</i>        |
| <b>Tamara Griesser - Pečar</b> | <i>Anton Strle na zatožni klopi</i>                                  |
| <b>Ctirad Václav Pospíšil</b>  | <i>Giovanni Hus e i cattolici cechi</i>                              |

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 75

2015 • 3



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**3**

**Letnik 75  
Leto 2015**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2015**

## ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
26. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem : o svetopisemskem etosu
40. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## TEMA / THEME

**POGLED NA DRUŽINO IN SPOLNOST V KATOLIŠKI CERKVI PO DRUGEM VATIKANSKEM KONCILU***VIEW OF THE FAMILY AND SEXUALITY IN THE CATHOLIC CHURCH AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL*

- 407 Philippe Bordeyne, Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju: od drugega vatikanskega koncila do sedanje sinode o družini**  
*Consideration of Gradualness in Moral Life: From the Second Vatican Council to the Current Synod on the Family*
- 417 Andrej Šegula, Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes**  
*Image of the Layperson in the Documents of the Second Vatican Council and Its Challenge for Today*
- 427 Suzana Vuletić, Moralna presoja stališč o spolnosti in z njo povezanih vprašanj zakonskega življenja**  
*A Moral Assessment of Viewpoints on Sexuality and Sex-Related Questions Regarding Married Life*
- 447 Roman Globokar, Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moraltheologie Klaus Demmers**  
*Življenjska odločitev kot dokončna določitev svoje lastne prihodnosti: o pomenu življenjske odločitve v moralni teologiji Klauza Demmerja*  
*Life Decision as Definitive Determination of One's Own Future: On the Importance of Life Decision in the Moral Theology of Klaus Demmer*
- 461 Martin M. Lintner, Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes**  
*The Question of Divorced and Remarried Persons from Vatican II to Today*
- 475 Ivan Platovnjak, Divorce and Remarriage of the Divorced as a Step toward Engaging in a Life with Christ and the Church?**  
*Razveza in poroka razvezanih kot vstopanje v zavzeto življenje s Kristusom in Cerkvijo?*
- 487 Barbara Simonič, Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine**  
*Vulnerability of Modern Families and an Encouragement of Maternal Sensibility in Pastoral Care of Families*
- 495 Ivan Janez Štuhec, Fenomen homoseksualnosti in moralni kriteriji za njegovo družbeno umestitev**  
*The Phenomenon of Homosexuality and Moral Criteria for its Place in Society*

**505 Antonio Autiero, Homoseksualnost in krščanska etika: ali se miselnost spreminja?**

*Homosexuality and Christian Ethics: Is the Attitude Changing?*

**515 Tadej Stegu, Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katezezi**

*Set Free for Freedom: Christian Anthropology in Catechesis*

**RAZPRAVE / ARTICLES**

**525 Marcin Godawa, Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience**

*Pogojevanje uma v krščanski kontemplaciji v luči definicij in izkušnje sv. Avgušтина*

**541 Jože Krašovec, General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible**

*Splošna in osebna imena za Boga/bogove v hebrejskem Svetem pismu*

**559 Irena Avsenik Nabergoj, Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi in preizkušnji in metoda intertekstualnosti**

*Comparative Scrutiny of Biblical Texts about Temptation and Trial and the Method of Intertextuality*

**569 Tamara Griesser - Pečar, Anton Strle na zatožni klopi**

*Anton Strle in the Dock*

**581 Ctirad Václav Pospíšil, Giovanni Hus e i cattolici cechi: dal trauma alla riconciliazione**

*Jan Hus in češki katoličani: od travme do sprave*  
*Jan Hus and the Czech Catholics: From Trauma to Reconciliation*

**OCENE / REVIEWS**

**591 Igor Salmič, Al di là di ogni pregiudizio (Bogdan Kolar)**

**593 Ludger Müller, Wilhelm Rees in Martin Krutzler, ur., Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? (Andrej Saje)**

**599 Alojzij Pavel Florjančič in Bogdan Vidmar, ur., Otmar Črnilogar (Miran Špelič)**

**POROČILO / REPORT**

**601 Znanstveni simpozij Svetopisemski posvet o medreligijskih odnosih, Kristiansand, 11.–23. avgust 2015 (Jože Krašovec)**

**NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS**

**603 Navodila sodelavcem**

## Sodelavci in sodelavke / Contributors

### Antonio AUTIERO

prof. emer. dr., za moralno teologijo PhD, Prof. emer., Moral Theology  
 Katoliška teološka fakulteta, Univerza v Münstru Faculty of Catholic Theology, University of Münster  
 Johannisstraße 8–10, D – 48143 Münster  
*autiero@uni-muenster.de*

### Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences  
 Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Znanstvenoraziskovalni center SAZU Scientific Research Centre of SAZU  
 Univerza v Novi Gorici University of Nova Gorica  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si*

### Philippe BORDEYNE

rektor, prof. dr., za moralno teologijo Rector, PhD, Prof., Moral Theology  
 Teološka fakulteta, Katoliški inštitut v Parizu Faculty of Theology, Institut Catholique de Paris  
 Rue d'Assas 21, F – 75270 Paris  
*p.bordeyne@icp.fr*

### Roman GLOBOKAR

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*roman.globokar@guest.arnes.si*

### Marcin GODAWA

izr. prof. dr., za duhovno teologijo PhD, Assoc. Prof., Spiritual Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza Janeza Pavla II. Faculty of Theology, Pontifical University of John Paul II  
 Kanonicza 9, PL – 31-002 Krakow  
*marcin2409@interia.pl*

### Tamara GRIESSER - PEČAR

doc. dr., za novoveško in sodobno zgodovino PhD, Assist. Prof., Modern and Contemporary History  
 Fakulteta za uporabne družbene študije School of Advanced Social Studies  
 Gregorčičeva ulica 19, SI – 5000 Nova Gorica  
*tamara.griesser@gmx.at*

### Bogdan KOLAR

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

### Jože KRAŠOVEC

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

### Martin M. LINTNER

prof. dr., za moralno teologijo PhD, Prof., Moral Theology  
 Visoka filozofsko-teološka šola Philosophical-theological Academy  
 Seminarplatz 4, I – 39042 Brixen (Südtirol)  
*martin.lintner@hs-itb.it*

### Ivan PLATOVNJAK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si*

### Ctirad Václav POSPÍŠIL

prof. dr., za dogmatično teologijo PhD, Prof., Dogmatic Theology  
 Teološka fakulteta sv. Cirila in Metoda, Saints Cyril and Methodius Faculty of Theology,  
 Univerza v Olomucu Palacký University, Olomouc  
 Univerzitní 22, CZ – 770 00 Olomouc  
*cpospisil@volny.cz*

**Andrej SAJE**

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute  
 Ciril - Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana  
*andrej.saje@rkc.si*

**Barbara SIMONIČ**

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*barbara.simonc1@guest.arnes.si*

**Tadej STEGU**

doc. dr., za področje pastoralne in kerigmatične teologije PhD, Assist. Prof., Pastoral and Kerygmatic Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tadej.stegu@teof.uni-lj.si*

**Andrej ŠEGULA**

doc. dr., za pastoralno teologijo PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*andrej.segula@rkc.si*

**Miran ŠPELIČ**

doc. dr., za patologijo PhD, Assist. Prof., Patrology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*miran.spelic@teof.uni-lj.si*

**Ivan Janez ŠTUHEC**

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*ivan.stuhec@rkc.si*

**Suzana VULETIĆ**

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology  
 Katoliška teološka fakulteta, Catholic Faculty of Theology,  
 Univerza Josipa Jurja Strossmayera University of Josip Juraj Strossmayer  
 Petra Preradovića 17, HR – 31400 Đakovo  
*suzanavuletic007@gmail.com*



Razprave na temo

Pogled na družino in spolnost v katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu?<sup>1</sup>

*View of the Family and Sexuality in the Catholic Church after the Second Vatican Council*

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,407—415

UDK: 272-732.3-45

Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

*Philippe Bordeyne*

## Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju: od drugega vatikanskega koncila do sedanje sinode o družini

*Povzetek:* Drugi vatikanski koncil na različnih mestih govori o zgodovinskosti božjega razodetja in bogoslužnih izročil in tudi o zgodovinskosti Cerkve v odnosu do različnih vprašanj v družbi. Človek torej postopoma odkriva resničnost. Na moralnem področju je razprava o zakonu postopnosti spodbudila okrožnica *Humanae vitae*. Papež Janez Pavel II. je zakon postopnosti pri uresničevanju načel odgovornega starševstva kot upravičenega zapisal v apostolski spodbudi *Familiaris consortio*. To načelo se je sprva navajalo tudi v pripravljanih dokumentih za sinodo o družini 2014, vendar ga je v končni verziji nadomestila besedna zveza božja pedagogika. Avtor predstavi razliko med zakonom postopnosti in božjo pedagogiko in argumente v prid božji pedagogiki. Sklicevanje na božjo pedagogiko poudarja pozitivno plat pri soočenju s človeško krhkostjo in grešnostjo in daje upanje, da je božje usmiljenje vedno večje od naših napak in grehov. Hkrati pa nas božja pedagogika spodbuja, da prevzamemo svoj del odgovornosti za soustvarjanje boljšega sveta.

*Ključne besede:* škofovska sinoda o družini, zakon postopnosti, božja pedagogika, upanje, *Humanae vitae*

*Abstract:* **Consideration of Gradualness in Moral Life: From the Second Vatican Council to the Current Synod on the Family**

Several documents of the Second Vatican Council speak on the historicity of the Divine revelation and liturgical traditions as well as on the historicity of the Church's relating to various issues in society. Man only gradually discovers reality. In the area of morality the encyclical *Humanae vitae* encouraged discussions on the law of gradualness. Pope John Paul II justified the law of gradualness for the realization of the principles of responsible parenthood in his apostolic exhortation *Familiaris Consortio*. This law was cited in the preparatory documents for the Synod on the Family in 2014, but the term 'law of gradual-

<sup>1</sup> Tematski blok sta uredila izr. prof. dr. Ivan Janez Štuhec in doc. dr. Roman Globokar.

ness' was later replaced by the term 'Divine pedagogy.' The author presents the difference between 'law of gradualness' and 'Divine pedagogy' and arguments in favor of 'Divine pedagogy.' Appealing to 'Divine pedagogy' emphasizes the positive side in the face of human fragility and sinfulness, and it gives hope that Divine mercy is always greater than our errors and sins. At the same time, Divine pedagogy encourages us to accept our part of the responsibility for creating a better world.

*Key words:* Synod of Bishops on the Family, law of gradualness, Divine pedagogy, hope, *Humanae vitae*

## 1. *Gaudium et spes* obravnava moralno življenje z vidika zgodovinskosti

Drugi vatikanski koncil je napravil pomemben korak pri teološkem razmišljanju o človeški zgodovinskosti v zvezi z odrešilnim delovanjem Boga v zgodovini. Štiri koncilске konstitucije poudarjajo zgodovinskost liturgičnih izročil (*Sacrosanctum concilium*), božjega razodetja (*Dei verbum*), Cerkve v sebi (*Lumen gentium*) in Cerkve v odnosu do družbe (*Gaudium et spes*). Pastoralna konstitucija drugega vatikanskega koncila bolj zgodovinsko obravnava moralno antropologijo v povezavi z naukom *Dei verbum* o postopnem uvajanju oznanjevanja evangelija. Kristus je namreč »apostolom zapovedal, naj evangelij /.../ vsem oznanjajo kot vir vse odrešenijske resnice in npravnega življenja in jim tako priobčujejo božje darove« (DV 7).

*Gaudium et spes* že v uvodu poudari, kako globoke in nagle so spremembe v svetu. Govor je o »resnični družbeni /.../ preobrazbi« človeka, ki je predvsem posledica vpliva tehnoloških sprememb »na njegove individualne in kolektivne sodebe in želje, na njegov način mišljenja in delovanja« (GS 4, 2). Sodobni učinki človeške zgodovinskosti so v smislu moralnega napredka in krhkosti obravnavani skupaj. To je še posebej očitno pri zakonu in družini. Družina je najprej opredeljena kot »šola za bogatitev človečnosti«, s tem pa je poudarjena postopna narava učenja v okviru družine. Konstitucija trdi, da s kakovostjo čustvenih odnosov dozoreva nesebična drža zakoncev, ki tako »bolj in bolj dosemeta svojo popolnost in medsebojno posvečenje« (GS 48, 2). Odnosi med generacijami v družini prav tako dinamično rastejo, to pa jim omogoča doseganje »polnejše modrosti« (GS 52, 2). Človek v družini pridobi sproščenost v medčloveških odnosih in se nauči dobrote, modrosti in velikodušnosti. Družina je opisana kot »temelj družbe« (GS 52, 2), s tem pa se poudari njena vloga pri moralnem dozorevanju posameznikov, ki se tako lahko vključijo v skupno življenje v širšem obsegu, to je: v celotno družbo.

Nasproti tem pomembnim nalogam družine za oblikovanje družbe stoji njena krhkost. Koncil odločno poudarja, da je treba družino zaščititi, za to pa je v prvi vrsti odgovorna svetna oblast, ki ima nalogo, »da resnično naravo zakona in družine priznava, ščiti in ji pomaga k napredovanju; da varuje javno moralno in pospešuje blaginjo v družinah« (GS 52, 2). Odgovornost kristjanov je, da »vrednote za-

kona in družine /.../ pospešujejo« in pri tem upoštevajo človeško zgodovinskost. Kristjani morajo »[odkupovati] sedanji čas« in »[znati] razlikovati to, kar je večnega, od spremenljivih oblik« (GS 52, 3). Duhovniki morajo na drugi strani »[dobi] potrebno izobrazbo glede družinskih vprašanj« in »z različnimi pastoralnimi sredstvi, z oznanjevanjem božje besede, z liturgičnim bogočastjem in z drugimi duhovnimi pripomočki [podpirati] poklicanost zakoncev v njihovem zakonskem in družinskem življenju«. Prav tako naj jih »prijazno in potrpežljivo /.../ krepijo v težavah in utrjujejo v ljubezni, tako da bodo nastale družine, ki bodo zares blago- dejno izžarevale v svojo okolico« (GS 52, 5).

## 2. Sinoda o družini iz leta 1980: različni pristopi k zakonu postopnosti

Koncept postopnosti ni nov, saj se opira na teološko in moralno izročilo (You 1991). To, da ga je cerkveno učiteljstvo uporabilo v posinodalni apostolski spodbudi *Familiaris consortio* (Apostolsko pismo o družini, 1981), pa vendarle pomeni novost, katere specifično ozadje je bilo sprejetje nauka okrožnice *Humanae vitae* (Posredovanje človeškega življenja) o nadzoru rojstev, ki je prepovedal uporabo »umetnih metod uravnavanja rojstev« (HV 7).

### 2.1 Poziv k pastoralnemu razumevanju po okrožnici *Humanae vitae*

Kmalu po objavi okrožnice leta 1968 so škofje iz različnih držav poudarili potrebo po tem, da se ravna po normah, ki jih je postavilo cerkveno učiteljstvo (Belgija), in da se upoštevajo »zakoni rasti v dobrem« (Italija) (You 1991, 48–55; Delhaye, Grootaers in Thils 1970). Francoski škofje so izpostavili ambivalenco, mešanico dobrega in zla, ki obstaja v moralnem življenju, ko je v razvoju. Obstajajo »zakoni rasti, ki zapovedujejo celotno krščansko življenje in predpostavljajo postopen prehod, ki ga še vedno zaznamujejo pomanjkljivosti in grehi« (Eyt 1991). Poudarjajo »strpnost« in »ljubezen, za katero je Gospod sam dal zgled s svojim ravnanjem z ljudmi«. Želja po tem, da se na »razočaranja«, »težave« in celo »neuspehe« gleda s »pozitivnega vidika«, se odločno kaže tudi v sinodi o družini iz leta 1980 (Delhaye 1981, 461–462). Uvedba »zakona postopnosti« v apostolski spodbudi *Familiaris consortio* torej izhaja iz škofovske zbornosti, nad katero bdi petrinska služba.

### 2.2 Vztrajanje Janeza Pavla II. pri vzgojni odgovornosti Cerkve

Vztrajanje Janeza Pavla II. se pravzaprav kaže v njegovem obravnavanju postopnosti. Tako kakor mnogi škofje upošteva »težave«, s katerimi se soočajo krščanski zakonci, velik poudarek pa daje »vzgojnemu delu Cerkve« (FC 33; 34). Od Cerkve zahteva, da opravlja svojo dolžnost vzgoje vesti, tako da jasno in ustrezno predstavi nauk okrožnice *Humanae vitae* in moralne norme, ki izhajajo iz njega, in predlaga »žrtev«, povezano s Kristusovim »križem«, za katero je potrebno »stalno in nenehno spreobračanje« (9). Janez Pavel II. navaja, da se ustrezna uporaba zakona postopnosti ne sme zamenjati s postopnostjo zakona. Zakonci se morajo zave-

zati k »spoštovanju cerkvenega nauka«, si iskreno prizadevati za »spolnjevanje npravne postave«, imeti »zavest o grehu« in se zatekati k zakramentalni »spravi«. »Potrpežljivost« in pastoralno razumevanje, na katera so se francoski škofje sklicevali leta 1968, sta tu omejena na možnost, ko se zakonca razhajata pri odgovornem starševstvu in pri metodah uravnavanja rojstev (34).

Janez Pavel II. v celoti vključi zgodovinskost moralnega življenja: »Toda človek, ki je poklican, da modri in ljubeči božji načrt živi v svobodni odgovornosti, je zgodovinsko bitje, ki dan za dnem s številnimi svobodnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje npravno dobro v postopni rasti.« (34) Vendar pa tako zelo vztraja pri ontološki možnosti te rasti, da se zdi: ne dopušča nobenih napak na tej poti, ko takoj po sinodi leta 1980 uvede »postavo postopnosti« in pri tem odločno nasprotuje kakršnikoli »postopnosti postave«. <sup>2</sup> Zato so pogoji za izvajanje zakona postopnosti tako omejevalni, da hočeš nočeš povečujejo vrzel med idealom svetosti in resničnostjo.

### 2.3 Monsignor Eyt poudari izziv navajanja vesti na svobodo

Tako kakor Janez Pavel II. je tudi bordojski nadškof Eyt leta 1991 vztrajal pri povezavi med načelom postopnosti in oblikovanjem vesti (Eyt 1991, 2). <sup>3</sup> Vendar pa si je oblikovanje vesti predstavljal bolj v smislu odgovornosti Cerkve, da ljudi navadi na svobodo. <sup>4</sup> Trdi, da »zakon postopnosti izraža solidarnost med ljudmi, ki so poklicani, da postopoma odkrijejo svobodo v tem, da si vedno bolj prizadevajo za dobro« (3). Zaradi vztrajanja pri oblikovanju vesti se zakon postopnosti loči od edine problematike »spreobrnjenja«, moralna rast pa se v prvi vrsti obravnava v zvezi z »delovanjem milosti«, <sup>5</sup> ki pomaga, da se ravnamo po moralnem zakonu. Kar zadeva zakonsko zvezo, monsignor Eyt navede evangelij po Marku: »Pri ljudeh je to nemogoče, ne pa pri Bogu, kajti pri Bogu je vse mogoče.« (Mr 10,27) Nato komentira: »Zakon postopnosti« ne more zasenčiti vsemogočnosti milosti. Vendar pa nas spomni, da milost deluje po »naravi« in tako ohranja časovnost, temeljni element človeške pogojenosti.« (Eyt 1991, 6) Eyt nas torej opozori na dejstvo, da sklicevanje na antropološki zakon postopnosti lahko prikrije bližnjice, ki jih ubere milost.

<sup>2</sup> Izraz je vzet iz homilije Janeza Pavla II. med mašo ob koncu sinode: »Zato tako imenovane postave postopnosti ali postopne poti ne moremo enačiti s postopnostjo postave same, kakor bi v božji postavi obstajale različne stopnje in vrste zapovedi glede na različne ljudi in razmere. Vsi zakonci so po božjem načrtu v zakonu poklicani k svetosti; in ta vzvišena poklicanost se uresničuje v tisti meri, v kateri je človeška oseba sposobna odgovoriti božji zapovedi z vedrim duhom, zaupajoč v božjo milost in lastno voljo.« (FC 34)

<sup>3</sup> Beseda zakon v izrazu »zakon postopnosti« ima splošen pomen in bi ga lahko enačili s »pogledom«, z »načelom«, s »smernicami«. Pierre Eyt je leta 1980 kot teolog aktivno sodeloval pri sinodi.

<sup>4</sup> Tu začne navajati slovitro Teorijo vzgoje (*Théorie de l'éducation*) Luciena Laberthonnièra (1935): »[Vzgojitelj] mora pomagati oblikovati svobodno vest, tako da se misli in prepričanja, ki jih vzbujajo, v vesti kažejo kot njeni lastni sadovi življenja.« (Eyt 1991, 2)

<sup>5</sup> Ta pogled je zelo podoben nauku Tomaža Akvinskega o novi postavi, o Svetem Duhu, ki deluje v človeku, tako da mu vlije »nov dinamizem«, »notranjost«, ki mu omogoča, da postave ne izpolnjuje kot suženj, ampak kot svoboden človek (Tomaž Akvinski, *In 2 Cor c. 3, lect. 3*). To navaja Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 2. zv. (Pariz: Cerf, 1979), 166.

### 3. Sinoda iz leta 2014 odpravi zakon postopnosti v prid božje pedagogike

»Zakon postopnosti«, na katerega se vmesno poročilo sinode *Relatio post disceptationem*<sup>6</sup> (13. oktobra 2014) sklicuje trikrat, je v celoti izginil iz delovnega gradiva za naslednje zasedanje sinode (*Lineamenta*). Zamenjala ga je omemba »božje pedagogike«. <sup>7</sup> Kako naj si razlagamo to spremembo?

#### 3.1 Upoštevanje vse večje raznolikosti življenjskih razmer in načinov življenja

V apostolski spodbudi *Familiaris consortio* je bil pri uvajanju zakona postopnosti poudarek na vrzeli med idealom in resničnostjo pri kristjanih, ki naj bi poznali in sprejeli moralni zakon Cerkev. Na sinodi leta 2014 so se škofje začeli bolj zavedati široke palete družinskih razmer na »različnih celinah« (začetek končnega sporočila z dne 18. oktobra 2014). Pri prepletanju kultur in načinov življenja pogosto ni izhodišč, ki bi omogočila uporabo zakona postopnosti v smislu Janeza Pavla II. (poznavanje moralnega zakona, »spoštovanje« tega zakona in volja po izpolnjevanju tega zakona). To šibkost bi lahko pripisali samim ljudem, pa tudi težkim gospodarskim okoliščinam (*Lineamenta*, št. 6; 8), ki vplivajo na dostop do zakonske zveze (št. 42) in na rodnost (št. 57), ali celo kulturnemu okolju, ne najbolj naklonjenemu odločitvi za zakonsko zvezo in za zakonsko stabilnost, iz tega pa izhaja »razlikovanje med objektivnim stanjem greha in olajšujočimi okoliščinami« (št. 52). Poleg tega papež Frančišek poziva k novemu pristopu pri evangelizaciji, »začenši pri »življenjskih obrobjih«, s pastoralo, ki je prepoznavna kot »kultura srečanja«. Ta je sposobna prepoznati svobodno delovanje Gospoda tudi izven naših običajnih shem in brez pomislekov sprejeti vlogo »poljske bolnišnice« /.../, ki veliko prispeva k oznanjevanju božjega usmiljenja.« (*Lineamenta*, uvod) Zato moramo priznati, da v moralnem življenju ne poznamo samo rasti, ampak tudi neuspehe, neljalnosti in napake. V teh primerih nas evangelij vabi, naj verujemo, da lahko božja milost svobodno deluje onkraj naših (preveč) človeških vidikov.

#### 3.2 Posvečanje pozornosti delovanju Boga v življenju ljudi

»Božja pedagogika« je še drugič omenjena v *Lineamenta*, št. 25.<sup>8</sup> V številki poprej je naveden odlomek iz apostolske spodbude *Evangelii gaudium* (*Veselje evangelija*), 44: »Majhen korak sredi velikih človeških omejitev je lahko Bogu bolj všeč kakor na zunaj neoporečno življenje tistega, ki preživlja svoje dni, ne da bi se spadal z omembe vrednimi težavami.« Navedba vsebuje referenco na evangelijski priliki o izgubljeni ovci (Lk 15,3–7) in o izgubljenem sinu (Lk 15,11–32). Nato je v

<sup>6</sup> Osrednji odlomek je št. 13: »Zaradi zakona postopnosti (prim. FC 24), ki je lasten božji pedagogiki, si je treba zakonsko zvezo razlagati zgolj v smislu nepretrganosti in novosti, z vidika stvariteljskega redu in redu odrešenja.« Druga dva odlomka obravnavata pastoralo ponovno poročenih ločenih (št. 17; 47).

<sup>7</sup> »Pogled na Kristusa in postopnost v zgodovini odrešenja« je postal »pogled na Kristusa in božja pedagogika v zgodovini odrešenja.« (št. 12–14)

<sup>8</sup> Prva omemba (*Lineamenta*, št. 13) je bolj običajna, saj tako kakor *Dei verbum* 15 vsebuje patristično pojmovanje postopnega uvajanja božjega načrta odrešenja.

št. 25 potrjeno: Cerkev ima nalogo, da »pokaže božjo pedagogiko milosti« ljudem, ki se »na nepopoln način udeležujejo njenega življenja. Priznava, da božja milost deluje tudi v njihovem življenju. Spodbuja jih, naj delajo dobro, naj ljubeče skrbijo drug za drugega in izpolnjujejo, naj bodo v službi občestva, v kateri živijo in delajo.« Pri »zakonu postopnosti« je bila vrzel med »neurejenimi primeri« (FC 79) in moralnim zakonom obravnavana, da bi se zapolnila, pri »božji pedagogiki« pa se to že uresničuje. Zaznava se začetek delovanja »dobrega«, ki bo omogočil nadaljevanje. Kakor so francoski škofje ugotovili v svoji pastoralni opombi o *Humanae vitae*, je božja milost že na delu, čeprav se je pot komaj začela in je še zaznamovana z »mejami« in z »nepopolnostmi«,<sup>9</sup> z mešanico dobrega in zla. Vidika »spodbujanja« (št. 26) in »spremljanja« (št. 12; 14; 27; 28) sta tu vodilni osi.

Predvsem moramo upoštevati, da z božjo pedagogiko sprejmemo vidik božjega delovanja. Antropologija ustvarjenega in odrešenega človeka napravi prostor za teologijo Boga Stvarnika in Odrešenika, ki se svobodno razodeva v človeški zgodovini. Ločimo se tudi od vidika »vzgojnega dela Cerkve« (FC 34) in se usmerimo v vidik božje pedagogike. Vzgojna naloga Cerkve se spremeni – njen cilj v prvi vrsti ni več nauk o moralnih normah, ampak pričevanje o božji pedagogiki milosti, ki deluje v življenju (*Lineamenta*, št. 25).

### 3.3 Poziv k sodelovanju pri božjem razodetju v osebnih zgodovinah

Naloga Cerkve je, vsem »pokazati«, da milost deluje »tudi v njihovem življenju« (št. 25). Zaradi koncepta božje pedagogike gledamo na razodetje kot na neprekinjeno delovanje Boga v človeški zgodovini in ne več kot na edinstveno, izjemno dejanje, ki je človeški razum prepričalo, da krščanska apologetika skuša nasprotovati pozitivistični znanosti. Ne zaveda se pa, da uporablja podobna sredstva. Drugi vatikanski koncil je božjo pedagogiko v *Dei verbum* omenil prav zato, da bi vpejal bolj zgodovinski pogled na razodetje. Za koncept »razodetja« se torej kristjani lahko zahvalimo knjigam Stare zaveze, ki »sicer vsebujejo tudi nepopolne in časovno pogojene stvari, kljub temu pa izpričujejo resnično božjo umetnost vzgajanja. Živ čut za Boga izražajo in shranjajo vzvišene nauke o Bogu, osrečujejo ter zveličavno modrost o človekovem življenju in čudovite molitvene zaklade. V njih je končno skrita skrivnost našega odrešenja.« (DV 15) Zato si je mogoče razodetje predstavljati tudi kot usmiljeno delovanje Boga v človeški zgodovini. Knjige Stare zaveze vsem »razodevajo /.../ spoznanje o Bogu in o človeku ter načine, kako pravični in usmiljeni Bog ravna z ljudmi.« To usmiljeno delovanje se uresniči z novo zavezo. Kakor je Janez Pavel II. poudaril v svoji drugi okrožnici, »Kristus daje celotnemu starozaveznemu izročilu o božjem usmiljenju dokončen pomen« (FC 2).

V DV 16 se sklicevanje na božjo pedagogiko opira na Ireneja Lyonskega, ki si skrivnost razodetja razlaga kot usmiljenje v luči učlovečenja. Tudi Katekizem katoliške Cerkve božjo pedagogiko izrecno primerja z Irenejevo teologijo, ki uči, da »se

<sup>9</sup> Sprememba vidika št. 25 je vidna v velikem številu glasov »proti« (39) in v velikem številu glasov »za« (40) kljub 2/3 večini. Božja pedagogika, ki deluje v stvarjenju (št. 13), je povezana s št. 22 v »dragocenih [prvinah], ki so navzoče v drugih verstvih (*Odlok o nekatoliških verstvih (Nostra aetate)*, 2, in kulturah kljub njihovim mejam in nepopolnostim.«

Bog in človek polagoma navajata drug na drugega«. <sup>10</sup> *Lineamenta* sinode iz leta 2014 torej obnovijo patristično temo, ki želi utemeljiti delovanje Boga v veliki zgodovini človeštva, in jo začnejo uporabljati tudi v osebnih zgodovinah moških in žensk, ki jih Cerkev mora pripraviti do tega, da usmiljeno delovanje Boga sprejmejo »v svoje življenje«. <sup>11</sup>

#### 4. Spremljanje družin in opiranje na delovanje milosti

*Lineamenta* več pozornosti posvečajo delovanju milosti pri ljudeh, katerih način življenja se ne ujema s priporočili Cerkev, in tako krščanske skupnosti pozivajo, naj ocenijo družbene spremembe, ponovno razmislijo o pastoralnih pobudah in izvajajo poglobljeno evangelizacijo, pri kateri naj se opirajo na družine. Janez Pavel II. je vztrajal pri postopnem oblikovanju moralnega življenja »s številnimi svobodnimi odločitvami« (FC 34), sinoda pa se v skladu z *Gaudium et spes* bolj osredotoča na odgovornost cerkvenega spremljanja v času, ko so ljudje manj pripravljeni na to, da bi sami ubrali pot moralne postopnosti, in ko je svetna oblast manj naklonjena podpori takšnega zakona, kakor ga je v preteklosti izoblikovalo pastoralno delovanje Cerkev (Rouche 2008). Dejansko ne moremo prezreti družbenih dejavnikov, ki ovirajo odločitev ljudi za zakon in za vztrajanje v njem. Otroci razvezanih staršev imajo iz najrazličnejših čustvenih in psiholoških razlogov pogosto bolj zapleten dostop do zakona. Eden od dejavnikov je tudi to, da nekateri ljudi vse večji pomen pripisujejo delu in preživljanju prostega časa in se težko odrečejo dejavnostim, ki niso najbolj združljive z družinskim življenjem. Poleg tega nekatere miselnosti nasprotujejo krščanskemu pomenu zakona, ki od ljudi zahteva, naj bodo pripravljeni živeti solidarnost, deljenje in gostoljubnost tudi zunaj družinskega kroga.

Če želimo spremljati ljudi, da bi se jim odločitev za zakon zdela izvedljiva in bi nato v zakonu z veseljem vztrajali, je nujna celovitejša vzgoja človeka za družbeno poklicanost. <sup>12</sup> Zato se je treba začeti zavedati nekaterih zelo konkretnih vprašanj, za katera bi krščanske skupnosti morale gojiti čut med mladimi in odraslimi. Ni namreč dovolj, da negujemo lepe ideje o deljenju in solidarnosti. V nekem trenutku se je treba vprašati, kolikšen del svoje plače bomo namenili deljenju in solidarnosti z najrevnejšimi, pa tudi, v katerem okolišu bomo živeli in v katero šolo bomo poslali svoje otroke. Ta spoznanja kličejo k skupnostni vzgoji, ki bi omogočila dovolj konkretno postopno integracijo družbene poklicanosti človeka. Ljudje tako lahko svoje življenjske načrte vključijo v antropološko dinamiko, ki zajema zakon in ga presega.

<sup>10</sup> KKC 53 navaja *Adversus haereses*, 3, 20, 2.

<sup>11</sup> *Lineamenta* se na tem mestu pridružijo teologom, ki poudarjajo osebno previdnost (Durand 2014).

<sup>12</sup> Kakor je bilo poudarjeno na drugem vatikanskem koncilu, dobi zakon smisel šele v luči družbene poklicanosti človeka: »Toda Bog ni ustvaril človeka samega: že od začetka ju je ustvaril moža in ženo (1 Mz 1,27). Njuna medsebojna zveza sestavlja prvo obliko občestva oseb. Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more živeti ne razvijati svojih darov.« (GS 12, 4)

S to novo potrebo po cerkveni opori »božja pedagogika milosti« preprečuje kakršenkoli paternalizem do ljudi, ki se »na nepopoln način udeležujejo« življenja Cerkve. Sinoda se zaveda pomanjkljivosti posredniških teles, a ne dvomi o tem, da ljudje lahko uresničujejo svojo moralno svobodo v smislu dobrega, v skladu s Stvarnikovim načrtom. Teološki temelji božje milosti potrjujejo človeško poklicanost v družinskih zadevah, s tem pa se obnovi tudi zaupanje v to, da Cerkev s svojimi sredstvi (Gagey 2015) lahko poveča učinek božje milosti. Družbeni akterji namreč radi zanemarjajo svojo nalogo vzgoje in podpore družinam, Bog pa se temu ne more odpovedati – biblična vera nas nagovarja, naj verujemo, da deluje v dobrih in v slabih časih. To prepričanje je zakoreninjeno v upanju psalmov: »Zares, moj oče in moja mati sta me zapustila, Gospod pa me sprejema.« (Ps 27 (26),10) Naša vera v božje delovanje v tem času še zdaleč ne krepi pasivnosti, ampak poveča zahtevo po kolektivni predanosti.

Dinamika sinode torej spominja na doktrinalno in pastoralno držo Janeza XXIII., ki je na začetku koncila ostro kritiziral »preroke pogube« in zagovarjal ponovno odkrivanje krščanskega upanja, ki se težavam ne pusti premamiti in jih hkrati ne skriva. Ne smemo pozabiti, da je drugi vatikanski koncil potekal v povojnem obdobju teološke in pastoralne preнове. Sklicevanje na božjo pedagogiko je igralo pomembno vlogo v začetnih fazah kateheze otrok s posebnimi potrebami v petdesetih letih 20. stoletja (Fino 2015). Zaradi vere v delovanje milosti pri vseh – ne glede na njihove šibkosti – se je nanje gledalo kot na polnopravne partnerje v vzgojnem odnosu in kot na akterje svojega lastnega razvoja, ki jih je Bog takšne ustvaril po svobodni volji.

Ta kratki zgodovinski pregled nam pomaga, da obudimo verodostojnost moralne teologije pri današnjih družinskih vprašanjih. Sklicevanje na božjo pedagogiko nas nagovarja k temu, da na ljudi gledamo kot na soakterje svojega lastnega preporoda, to pa predvideva tudi nekatere pedagoške dvome in epistemološke premike. Danes izziv ni le posredovanje znanja o družinski morali, ampak tudi zagotovitev, da ljudje čustvene odnose začnejo živeti na nov način. Z vidika temeljne moralne teologije upanje v stalno delovanje božje milosti prispeva k temu, da se zanimamo za moralni napredek ljudi, ne glede na omejitve, ki jih pretresajo. Poglobljena vzgoja za moralno življenje pomeni, da iščemo temelje, ki se lahko nato uporabijo kot spodbuda za rast, namesto da se osredotočamo na raznovrstne ovire, težave, neuspehe in zapreke. Krščansko upanje nas opominja, da te ovire, težave in neuspehi nikoli ne bodo imeli zadnje besede.

## Reference

- Delhay, Philippe.** 1981. Quelques thèmes majeurs du Synode 1980. *Esprit et Vie*, 6. avgust, 461–462.
- Delhay, Philippe, Jan Grotaers in Gustave Thils.** 1970. *Pour relire Humanae vitae: Déclarations épiscopales du monde entier*. Gembloux: Duculot.
- Durand, Emmanuel.** 2014. *Évangile et Providence: une théologie de l'action de Dieu*. Pariz: Cerf.
- Eyt, Pierre.** 1991. La 'loi de gradualité' et la formation des consciences. *Documents Épiscopats*, št. 17 (december).
- Fino, Catherine.** 2015. Un déplacement du regard: du mal commis vers la libération, œuvre de la



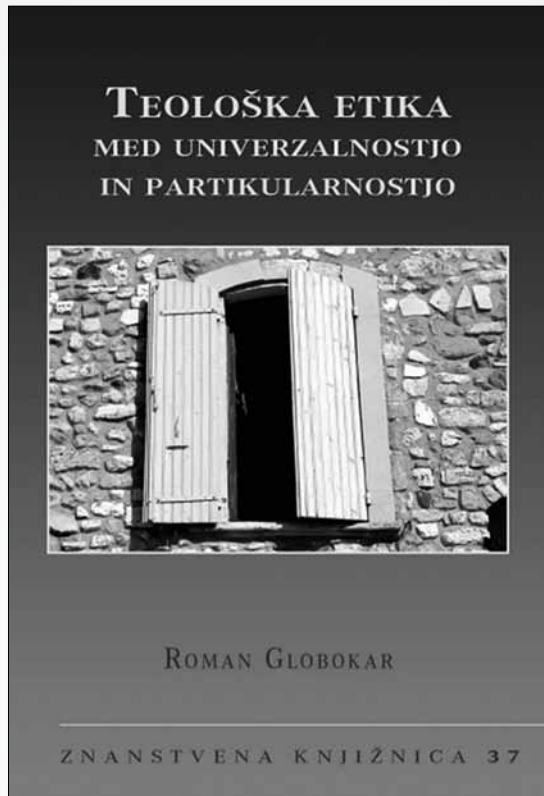
grâce. V: *Pédagogie divine: L'action de Dieu dans la diversité des familles*. Pariz: Cerf (v pripravi).

**Gagey, Henri-Jérôme.** 2015. *Les ressources de la foi*. Pariz: Salvator.

**Janez Pavel II.** 1980. *Dives in misericordia*. [Http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html) (pridobljeno 27. avgusta 2015).

**Rouche, Michel.** 2008. *Petite histoire du couple et de la sexualité*. Tours: CLD Éditions.

**You, Alain.** 1991. *La loi de gradualité: une nouveauté en morale? Fondements théologiques et applications*. Predgovor Édouard Hamel. Pariz: Lethielleux.



*Roman Globokar*  
**Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo**

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,417—425  
 UDK : 27-46-732.3"1962/1965"  
 Besedilo prejeto: 07/2015; sprejeto: 09/2015

*Andrej Šegula*

## Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes

*Povzetek:* Drugi vatikanski koncil je redefiniral vlogo laika v Cerkvi. Pogled na laika se je začel spreminjati že pred koncilom, ki ga imenujemo tudi pastoralni koncil, nato pa je dobil ustrežnejše mesto. Laiki tako niso več definirani glede na kler (negativna definicija), ampak so del božjega ljudstva, ki ima svojo poklicanost in svoje mesto v življenju Cerkve. O laikih govori kar nekaj koncilskih dokumentov: *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, *Odlok o laiškem apostolatu*, *Izjava o krščanski vzgoji*. Z imenom laiki razumemo vse vernike, razen članov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi: vernike, ki so bili s krstom vključeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ob *Odloku o laiškem apostolatu* odkrivamo področje apostolskega delovanja. To je delovanje znotraj Cerkve: župnija, družina, mladina, pa tudi navzven: družbeno, narodno in mednarodno okolje. S tem koncil že sam nakaže primarna področja delovanja laikov. Pogled na konkretno stanje v Cerkvi, posebno ob upoštevanju življenja v slovenski Cerkvi, pa razkriva, kako pomembni sta intelektualna in duhovna vzgoja laikov, posebno tistih, ki v Cerkvi prevzemajo različne službe. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* govori tudi o laiku v Cerkvi na Slovenskem. Na pragu novega tisočletja se živo zavedamo nenadomestljivega poslanstva, ki ga imajo v procesu evangelizacije slovenske družbe krščanski laiki. Laike tako srečujemo v tradicionalni obliki pastoralnega dela po naših župnijah, pa tudi v na novo nastalih gibanjih in organizacijah. Odprtost Duhu je pogoj za iskanje pravih odločitev na področju dela z laiki.

*Gljučne besede:* laik, drugi vatikanski koncil, slovenski pastoralni načrt, laični teolog, formacija

### *Abstract:* **Image of the Layperson in the Documents of the Second Vatican Council and Its Challenge for Today**

The Second Vatican Council, which is also known as the Pastoral Council, has redefined the role of the laity in the Church. The view of the layperson had been changing already prior to the Council but found a more appropriate form at the time of the Council. The laity is no longer defined with regard to the clergy but as part of the People of God who have their own calling and place in the life of the Church. Several documents of the Council speak on the laity: *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Apostolicam Actuositatem*, *Gravissimum Educati-*

*onis*. The term 'laity' covers all the faithful, with the exception of the members of the holy orders and members of the religious orders that have been approved by the Church, that is, the believers who have been baptized into Christ and incorporated into the People of God. *Apostolicam Actuositatem* discloses the areas of apostolic activity within the Church, such as the parish, family and youth, as well as outside the Church, such as the societal, national and international sphere; the Council thus indicates the primary areas of activity of the laity. The actual state of the Church, particularly the life of the Church in Slovenia, shows the importance of intellectual and spiritual formation of the laity, especially those who are involved in various ministries of the Church. The *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia)* also speaks of the layperson in the Church in Slovenia and shows an awareness at the turn of the century of the vital and irreplaceable mission the Christian laity have in the process of evangelization of Slovenian society. We meet laypeople in the traditional kind of pastoral work in our parishes as well as in the newly formed movements and organizations, so it is crucial to let the Spirit guide the search for appropriate approaches to work with the laity.

*Key words:* layperson, laity, the Second Vatican Council, Slovenian Pastoral Plan, lay theologian, formation

## 1. Uvod

Mesto laika v Cerkvi in v družbi se je skozi stoletja precej spreminjalo. Močan preobrat se je zgodil med drugim vatikanskim koncilom. Družbene spremembe in tudi spremembe znotraj cerkvenega življenja so privedle do redefinicije laikov v življenju Cerkve. Vse to pa vpliva tudi na pokoncilske dokumente in na pojmovanje laikov danes (Villata 2014, 228–234). Duh drugega vatikanskega koncila je zavel tudi v slovenskem prostoru, kljub totalitarnemu političnemu sistemu so se dogajale spremembe. S spremembami v družbi – prehod iz totalitarnega političnega sistema v demokratičnega – je tudi Cerkev drugače zadihala. Vsaka sprememba prinaša tako pozitivne kakor tudi negativne posledice.

## 2. Drugi vatikanski koncil o laikih

Drugi vatikanski koncil nekateri imenujejo kar »pastoralni koncil«, spet drugi pa »koncil o laikih«, ker se je kot prvi v zgodovini koncilov s tem vprašanjem tako temeljito in obširno ukvarjal. Janez XXIII. si je cerkveni zbor, katerega je sklical, zamišljal že vnaprej kot pastoralni koncil. Tako so ga umevali tudi koncilski očetje. Skrb Cerkve za ljudi, ki so poklicani k odrešenju – to je bilo cerkvenemu zboru nenehno pred očmi (Koncilski odloki 2004, 26). V splošnem uvodu v Koncilске odloke je zapisano, kako za koncil ni bistveno, da bi izoblikoval le trajna načela Cer-

kve, njene verske resnice, moralni nauk ter cerkvenopravne določbe in zakone za življenje Cerkev. Ta cerkveni zbor je – poleg omenjenega – predložil tudi smernice in vodila, ki so v nekem pogledu karizmatične narave (27).

Posebno pomembni koncilski dokumenti v povezavi z laiki so: *Dogmatična konstitucija o Cerkvih*, *Pastoralna konstitucija o Cerkvih v sedanjem svetu*, *Odlok o laiškem apostolatu* in *Izjava o krščanski vzgoji*. To so dokumenti, ki definirajo nov pogled na mesto in poslanstvo laika tako v Cerkvih kakor tudi širše, v družbi (Kvaternik 2015a). V dokumentih drugega vaticanskega koncila najdemo besedo laik ali laiki kar na sto osemindvajsetih mestih.

Koncil je prelomil z obdobjem, v katerem so bili laiki predvsem podrejeni in pasivni del Cerkev. Četrto poglavje *Dogmatične konstitucije o Cerkvih*, ki je za razpravo o laikih ključnega pomena, je treba brati v povezavi s prvim in z drugim poglavjem. Šele na podlagi vsega tega lahko prav razumemo tudi odlok o laiškem apostolatu oziroma celotno koncilsko občestveno strukturo Cerkev. Koncil poudarja, kar je posebno poslanstvo laikov: v skladu z svojim načinom življenja naj prvenstveno pričujejo v svetu. Vendar njihovega poslanstva ne skrči samo na ta pomen, ampak jim priznava njihov prostor in pravice tako v Cerkvih kakor tudi v svetu. Do sveta pa koncil zavzame zelo pozitivno stališče (Kvaternik 2015b).

Drugi vaticanski koncil oblikuje definicijo o laikih, ko pravi: »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike, razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvih, to se pravi vernike, ki so bili s krstom vključeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvih in v svetu.« (C 31)

Tema o laikih je bila aktualna že pred drugim vaticanskim koncilom. Tako je s svojim pisanjem na koncil vplival že teolog Yves Congar, ki je napisal knjigo z naslovom *Laik*. Prizadeval si je opredeliti laika pozitivno, v odnosu do sveta. Congarjeva definicija laika je preprosta: »Laik je človek, za katerega stvari obstajajo, za katerega njihova resničnost zaradi višjega odnosa ni nekako zamegljena in ukinjana. Kajti prav resničnost prvin tega sveta, katerih podoba mine, je tisto, kar mora naravnati na absolutnost.« (Yves 1964, 51) Po Congarju so laiki polnopravni člani Cerkev in imajo zato v Cerkvih svoje naloge in tudi pravice. Congar pravi, da so trojne službe v Cerkvih deležni vsi verniki, torej tudi laiki.

Teologijo laikata je razvil tudi Hans Urs von Balthasar. S svojo definicijo je postavil mejo ločnico med laiki in kleriki. Laiki namreč ne morejo biti nosilci cerkvenih služb, noben nosilec cerkvene službe pa ne more biti hkrati tudi laik. Trdi, da sta to dva nezdržljiva stanova. Združljiva pa sta stanova laikov in redovnikov. Po njegovi definiciji je tako laik nekdo, ki ni klerik. Takole pravi: »Laik spoštuje službo, saj brez njenega posredovanja ne bi imel dostopa do vira odrešenja. Duhovnik pa spoštuje laika, v katerem vidi namen in cilj svoje vloge služenja.« (Balthasar 1961, 342)

Tudi Karel Rahner poskuša definirati mesto laika. Njegovo razmišljanje gre v dve smeri: v negativno, to pomeni, da laik ne pripada kleru, in v pozitivno, s svetno naravo njegovega življenja. Pravi, da nekdo ne postane klerik s posvečenjem, am-

pak s prevzemom cerkvene službe. Postavi se vprašanje, kaj so potem kateheti, župnijske pomočnice, organisti. Po Rahnerju to niso več pravi laiki. Zanj je laik tisti vernik, ki ni sprejel nobene cerkvene službe in ni posvečen. Laik je »kristjan, ki ostane v svetu«. Rahner meni, da je mesto laika v svetu: »Če bi laiki to področje, ki jim je očitno priznано le v omenjenem obsegu, izvrševali v polnosti, bi postal svet v pol stoletja krščanski.« (Rahner 1961, 363)

Teolog Edward Schillebeeckx izhaja iz dejstva, da smo vsi božje ljudstvo. Tako je laik kot član tega ljudstva dolžan iskati božje kraljestvo v svetu. »Opredeljeni niso s svojo dejavnostjo v svetu, temveč z dejavnim sodelovanjem pri dejavnosti Cerkve.« (Schillebeeckx 1970, 151) Schillebeeckx meni, da mora biti skrb za Cerkve tako stvar duhovnikov kakor tudi skrb laikov.

Če izhajamo iz definicije drugega vatikanskega koncila, potem lahko povzame-mo, da je poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov znotraj božjega ljudstva. To je torej ena najpomembnejših pastoralnih idej koncila, ki je najtesneje poveza-na s strukturo Cerkve. Koncil spregovori tudi o organizacijskih oblikah, po katerih bodo laiki sodelovali v življenju in v poslanstvu Cerkve (C 33, četrto in peto poglavje, LA, Š 10; 27, M 21), a se pri tem odpo ve natančnejšim predpisom.

### **3. Vizija Odloka o laiškem apostolatu**

Odlok je razdeljen na šest poglavij: Poklicanost laikov k apostolatu; Nameni, ki jih je treba doseči; Razna področja apostolata; Razni načini apostolata; Ureditev laiškega apostolata; Vzgoja za apostolat.

Laiki imajo dolžnost in pravico do apostolata že zaradi svojega združenja s Kristusom – glavo. Gospod sam jih določa za apostolat, ker so po krstu včlenjeni v Kristusovo skrivnostno telo in pri birmi okrepljeni z močjo Svetega Duha. Posvečeni so v kraljevo duhovništvo in svet narod (prim. 1 Pet 2,4–10), da vse svoje delo darujejo kot duhovne daritve in po vsem svetu pričajo za Kristusa. Zakramenti, zlasti presveta evharistija, pa podeljujejo in hranijo tisto ljubezen, ki je kakor duša vsega apostolata (LA 3). V šesti točki piše: »Laiki imajo neštete priložnosti za apostolat evangelizacije in posvečevanja. Že samo pričevanje krščanskega življenja in dobra dela, ki jih store v nadnaravnem duhu, imajo moč, da pritegnejo ljudi k veri in k Bogu, saj pravi Gospod: ›Tako naj vaša luč sveti pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih.‹ (Mt 5,16).« (LA 6)

V tretjem poglavju odlok spregovori o različnih področjih apostolata. Ker govorimo o življenjskem prostoru laikov, lahko rečemo, da so v prvi vrsti poklicani k uresničevanju svoje poklicanosti tam, kjer so. Laiki opravljajo svoj mnogovrstni apostolat tako v Cerkvi kakor v svetu. V obojnem redu imamo razna področja apostolske dejavnosti (9).

Osnovni prostor življenja laika je občestvo, cerkvena skupnost. Odlok postavlja skupnost kot izhodišče. Laiki so deležni službe Kristusa duhovnika, preroka in kralja. Zato imajo v življenju in delovanju Cerkve svojo dejavno vlogo. V cerkvenih

skupnostih je njihova dejavnost tako nujna, da brez nje tudi apostolat pastirjev Cerkve večidel ne more imeti pravega uspeha (10). Odličen zgled cerkvene skupnosti je župnija, ki vse človeške različnosti, kar jih najde v sebi, zbira v enoto in jih vceplja v vesoljno Cerkev. Laiki naj se navadijo delati v župniji v tesni povezanosti z duhovniki (10).

Poleg občestva na drugo mesto odlok postavlja družino: »Krščanski zakonci so drug drugemu, svojim otrokom in ostalim domačim sodelavci za milost in pričevalci za vero. Svojim otrokom so prvi oznanjevalci in vzgojitelji vere; z besedo in zgledom jih vzgajajo h krščanskemu in apostolskemu življenju, modro jim pomagajo pri izbiri poklica ter z vso skrbnostjo gojijo duhovni poklic, ki so ga morda v njih odkrili.« (11) Na eni strani družina, na drugi strani pa spodbuda, da bi mogli laže doseči namen svojega apostolata, naj se družine združujejo v skupine.

Kot naslednje področje apostolata odlok omenja mladino. Mladi ljudje so v današnji družbi moč, ki je zelo velikega pomena. Njihove življenjske razmere, njihova miselnost, pa tudi njihov odnos do svoje lastne družine so se zelo spremenili (12). Spreminjanje družbe in spreminjanje odnosov in prioritet v njej sta stalnici v življenju družbe. To pomeni, da se v vseh obdobjih človek ukvarja z mladino in z njihovim odnosom do sveta in do družbe. Odlok spodbuja tudi starše in starejše, da bi iskali dialog z mladimi, da bi drug drugega bogatili. Tudi otroci imajo svoj lastni način apostolskega delovanja. Po svojih močeh so resnične žive priče za Kristusa (12).

V nadaljevanju se odlok dotakne še dveh pomembnih področij, in to družbenega in narodnega oziroma mednarodnega področja. Katoličani, večši v vprašanih javnega življenja in primerno utrjeni v veri in v krščanskem znanju, naj se ne branijo opravljanja javnih služb; če jih vestno opravljajo, lahko koristijo javni blaginji, obenem pa utirajo pot evangeliju (). Odlok poudari pomembnost poslanstva laikov v svetu. To pomeni, da so poslani v svet, kajti mnogi morejo slišati evangelij in spoznati Kristusa samo po laikih, ki so jim blizu. Ker poleg tega laiki kot državljani tega sveta sodelujejo pri graditvi in oblikovanju časnega reda, morajo v družinskem, poklicnem, kulturnem in v družbenem življenju v luči vere iskati višjih nagibov za delovanje in jih ob priložnostih odkrivati tudi drugim, zavedajo se, da tako z Bogom Stvarnikom, Odrešenikom in Posvečevalcem sodelujejo in ga slavijo (16).

V sklepu uvoda v odlok je zapisano: »Da bi le bil čim bolj in čim bolje preveden v življenje Cerkve kot »vesoljnega zakramenta odrešenja!« (Koncilski odloki 2004, 389) V bistvu so to temelji in vizija koncilskih očetov glede aktivnega delovanja in poslanstva laikov v različnih okoliščinah družbe. Na eni strani je aktivnost znotraj verskega občestva (župnija, družina, mladinska skupina ... ), na drugi strani pa pričevanjsko poslanstvo v svetu, v okolju, kjer Odrešenika morda ne poznajo, v okolju, ki je lahko celo sovražno naperjeno proti Cerkvi, proti Bogu, proti veri. Tako ima odlok pred očmi celostni položaj laika v svetu. Aplikativnost odloka pa se razlikuje od enega do drugega družbenega sistema, pa tudi od različnih časovnih obdobj, ki so zaznamovana s svojimi karakteristikami.

#### 4. Smernice in izzivi, ki jih prinaša sedanji trenutek

Laiki so del Cerkve in imajo v njej svoje mesto. Ko spregovorimo o družbi danes, hitro naletimo na besede soudeležba, participacija, soodločanje, sodelovanje (Šimunović 2006, 205–208). Vse to so karakteristike demokratične družbe, v kateri živimo. Čeprav sta Cerkev in država nekako ločeni, na drugi strani Cerkev ne more mimo temeljnih zakonitosti sodobne demokratične družbe. Zato je treba vse naštetu teološko ovrednotiti in povezati z oznanilom. Le tako lahko oblikuje pastoralo, ki bo odgovorila na konkretne izzive družbe in časa (Fischer 1999, 61).

Cerkev se uresničuje na treh poljih pastoralnega delovanja. Prvo je *martyria* – pričevanjski vidik in uresničevanje preroškega poslanstva. Sledi *leiturgia*, v kateri uresničuje svoje bogoslužno in zakramentalno življenje, v *diakonii* pa svoje poslanstvo. Drugi vatikanski koncil podčrta četrto dimenzijo. To je *koinonia*, tako se imenuje oblikovanje bratske skupnosti, ki je nekakšna podlaga preostalih treh dimenzij.

Župnija je temeljna celica hierarhične Cerkve (Vranješ 2013, 270–274). Pred koncilom smo jo videli kot piramido, na vrhu katere je župnik. V duhu koncila pa jo razumemo v podobi koncentričnih krogov, v katerih vsak vernik, laik, lahko prevzame svoj del odgovornosti. Župnik je središče teh krogov. Ta preobrat v pojmovanju župnije potegne za sabo spremembo gledanja na občutek pripadnosti. Tako ni le župnik tisti, ki mora skrbeti za »skupnostnega duha«, ampak je soodgovorno celotno občestvo. Občestvo torej lahko skrbi zase, prav tako pa tudi za tiste, ki so »zunaj«. »Župnik ni edini, ki je pastoralno aktiven, ampak je nekako v središču zelo raznolikega in močno razvejanega akcijskega centra, za katerega resda sam skrbi z vso odgovornostjo, dejansko pa ga vodijo laiki. Pri župniku se stekajo niti iz vseh pastoralnih enot, župnijskih skupin, pa tudi iz župnijskega pastoralnega sveta in iz podobnih skupin sodelavcev (Karrer 1999, 250). Pokoncilna podoba župnije nima več niti oblike piramide niti oblike koncentričnih krogov, ampak obliko mreže, ki skuša na zelo raznolike načine z udejanjanjem božjega kraljestva na zemlji zajeti *ribe vseh vrst* (Kvaternik 2015b).

Že drugi vatikanski koncil je iskal možnosti, kje in kako še bolj vključiti laike v življenje Cerkve. Govor je o postopnem iskanju vstopnih mest z uvajanjem svetovalnih teles. To se dobro kaže na župnijah z delovanjem župnijskih pastoralnih svetov (ŽPS). ŽPS je organ, prek katerega »vstopajo« laiki. Glede na način delovanja pa lahko rečemo, da se v tem čuti demokratizacija Cerkve. ŽPS so našli svoj prostor v življenju župnijskega življenja. Nekateri so bolj, drugi manj dejavni. Laiki lahko v ŽPS uresničujejo svoje poslanstvo pri soustvarjanju občestvenega življenja. Hkrati pa se čuti nedorečenost njihove vloge pri vodstveni službi Cerkve. Premalo je samo »biti« v ŽPS, treba je tudi »delovati«. Za neaktivno sodelovanje sta krivi tudi nizka verska izobraženost in nepripravljenost laikov na prevzem nalog v Cerkvi. Ta problematika je večplastna. Lahko je »krivda« pri laikih: pasivnost, neizobraženost, neusposobljenost. Lahko pa je »krivda« tudi v »hierarhiji«: župnik in kaplan, ki nista pripravljena izpustiti stvari iz rok.

Na mesto laikov v poslanstvu Cerkve zagotovo vplivata tudi upadanje in pomanjkanje duhovnikov. Tako Cerkev (župnija) ni več zmožna odgovarjati na vse



izzive. Nastaja trenje med tradicijo, povezano z neprilagodljivostjo, ki postaja dolgočasna, in novimi izzivi, ki prinašajo novega duha. Rojevajo se nove oblike cerkvenega življenja, naj bo to znotraj ali zunaj meja župnijskega občestva. Te spremembe je težko ovrednotiti kot dobre ali slabe. Iskati moramo poti do sodelovanja in povezovanja vseh teh na novo nastalih »občestev«. To so strukture, v katerih delujejo predvsem mnogi laiki. Groba delitev nas privede na eni strani do novih duhovnih gibanj (delimo jih na tista, ki delajo za osebno vernost, in na tista, ki so predvsem apostolske narave), na drugi strani pa do cerkvenih organizacij. Po koncilu so cerkvene organizacije doživele krizo umeščanja v cerkvene strukture, včasih pa tudi nezaupanje cerkvenega vodstva (Kvaternik 2015b).

Uveljavljajo se nove oblike pastoralnega delovanja. Zaradi »drobljenja« moramo razmišljati tudi o kooperativni pastorali. K temu nas spodbuja Plenarni zbor Cerkev na Slovenskem v obliki medžupnijskega sodelovanja v okviru dekanij. Da bi olajšali delo na področju župnijske pastorale, so nastali novi organizmi: dekanijski pastoralni svet (DPS), dekanijski odbor za mladino (DOM) in drugo. V vsem tem kontekstu je pomembno iskanje poti sodelovanja med hierarhično strukturo Cerkev in na novo nastalimi organizmi, v katerih laiki prevzemajo vedno večjo odgovornost.

Plenarni zbor Cerkev na Slovenskem pomeni enega pomembnejših dogodkov na področju pastoralne organiziranosti v zadnjih desetletjih. Poznavalci ocenjujejo, da je prvič dal možnost za enakopraven dialog znotraj celotne cerkvene pokrajine in možnost za uveljavitev nekaterih skupnih pastoralnih standardov v cerkvenem delovanju.

V tem kontekstu se pokaže še neka druga pomanjkljivost oziroma potreba. Laike je treba spremljati, vzgajati in formirati, tako na intelektualni kakor tudi na duhovni ravni. Postavi se vprašanje, kje in kako. Ko razmišljamo o laikih, se kaj hitro zgodi, da gledamo nanje z organizacijskega ali uporabnega vidika, manj pa z vidika enakopravnih članov Cerkev, ki črpajo iz iste duhovne zakladnice cerkvenega nauka. Anketa med duhovniki ljubljanske nadškofije leta 2012 prinaša pomenljive odgovore. Na vprašanje: Kje pri laikih (duhovniki) čutite največji minus, ki ga bodo morali nadoknaditi za uspešno opravljanje svojega poslanstva v Cerkvi čez deset let? sledijo odgovori. Kot glavna ovira za večje sodelovanje laikov na župniji je navedena neusposobljenost na pastoralno-teološkem področju – teološka izobrazba, razumevanje poslanstva Cerkev, strokovna podkovanost. Na drugem mestu je pomanjkanje čuta odgovornosti za župnijo oziroma Cerkev, na tretjem mestu pa sta nezainteresiranost in pasivnost. Sledijo odgovori: slaba duhovna formacija, strah pred priznavanjem vere v javnosti (Perše 2014, 486–487).

Pogled na mesto laika v današnjem pastoralnem kontekstu nam lahko pomaga iskati poti za jutrišnje pastorale. Nekaj smernic je jasnih. Najti pa moramo poti, kako priti do cilja. Predvsem je jasno, da prihodnje delo z laikimi ne bo šlo v smeri masovnosti, ampak v smeri manjših skupin, občestev.

## 5. Namesto sklepa

Za iztočnico vzemimo zapis z bloga Branka Cestnika, ki je takole razmišljal: »Kaj je narobe z laiki? Nič. No, nič, dokler se kleriki ob njih ne počutimo ogrožene. Včasih je za občutek ogroženosti dovolj že to, da nad aktivnimi in nekoliko bolj avtonomnimi laiki nimamo zelenega nadzora. Večkrat sem dejal, da smo slovenskega laika stoletja vzgajali za ovco, po II. vatikanskem koncilu pa naj bi kar naenkrat postal lev: dejaven, samozavesten, pobudniški. Pravzaprav nekateri kleriki od laika pričakujemo, da je lev in ovca obenem ... Če rjove v džungli, zakaj ne bi tudi v staji? Takega laika se bomo morali v cerkveni sredici preprosto bolj navaditi. Če hočemo odpraviti shizoidno nihanje med levom in ovco, se bo potrebno več srečevati, pogovarjati, podpirati. Naša smer je bolj sinodalna Cerkev.« (Cestnik 2015) Pričevanje, ki kaže resnično potrebo po formaciji, tako intelektualni kakor duhovni. Odprta ostajajo vprašanja: kje, kdaj in kako?

Kakor pravi Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem v točki 395: koncilsko razumevanje Cerkev kot božjega ljudstva, v katerem so laiki skupaj z duhovniki in člani ustanov posvečenega življenja deležni istega dostojanstva božjih otrok, moramo v Cerkvi na Slovenskem čimbolj pospeševati. Poglobljeno pojmovanje Cerkev zahteva vzgojo in izobraževanje laikov in duhovnikov za pogumnejše in ustvarjalnejše sodelovanje in za krepitev njihove lastne identitete (Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem, 395). Razvoj dogodkov nas spodbuja, da iščemo načine in oblike sodelovanja med laiki in kleriki (Turnšek 2014, 60–62). Ponekod je to sodelovanje že na rodovitni ravni, spet drugje bo treba narediti še prve korake.

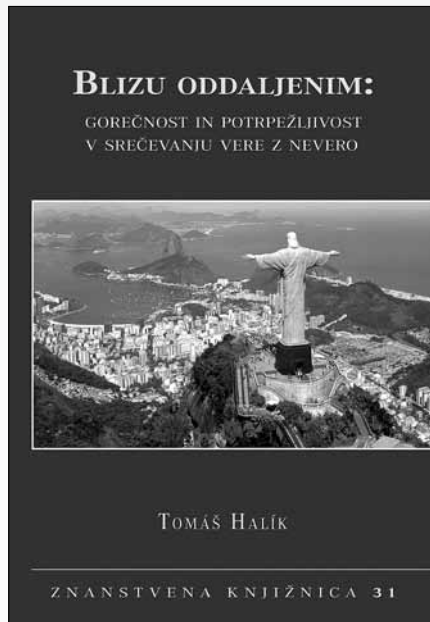
Vsekakor bo ob razmisleku o prihodnosti koristno, da ponovno vzamemo v roke dokumente drugega vatikanskega koncila in drugo in iščemo navdih za konkretno delo z laiki na področju pastorale in na drugih področjih življenja Cerkev. Posvečeni, laiki in redovniki smo poklicani, da skupaj iščemo in ustvarjamo jutrišnjo podobo Cerkev.

## Kratice in krajšave

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: *Koncilski odloki* 2004.
- CS** – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: *Koncilski odloki* 2004.
- DOM** – Dekanijski odbor za mladino.
- DPS** – Dekanijski pastoralni svet.
- KV** – Izjava o krščanski vzgoji. V: *Koncilski odloki* 2004.
- LA** – Odlok o laškem apostolatu. V: *Koncilski odloki* 2004.
- Š** – Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi. V: *Koncilski odloki* 2004.
- ŽPS** – Župnijski pastoralni svet.

## Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1961. *Sponsa Verbi: Skizzen zur Theologie*. Zv. 2. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Cestnik, Branko.** 2014. Zaznamek ob zadevi Goričane. 28. 4. [Http://branenacesti.blogspot.si/2014\\_04\\_01\\_archive.html](http://branenacesti.blogspot.si/2014_04_01_archive.html) (pridobljeno 10. septembra 2015).
- Congar, Yves.** 1964. *Der Laie: Entwurf einer theologie des Laientums*. Stuttgart: Schwabenverlag.
- Fischer, Michael.** 1999. *Zukunftsoffene Gemeindeentwicklung*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- Karrer, Leo.** 1999. *Die Stunde der Laien*. Freiburg: Herder Verlag.
- Koncilski odloki.** 2004 Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kvaternik, Peter.** 2004a. Laiki v Cerkvi in družbi. 2. 9. [Http://kvaternik.over.net/i90/](http://kvaternik.over.net/i90/) (pridobljeno 10. septembra 2015).
- . 2004b. Laiki v Cerkvi na Slovenskem. 2. 9. [Http://kvaternik.over.net/i91/](http://kvaternik.over.net/i91/) (pridobljeno 10. septembra 2015).
- Perše, Brigita.** 2014. Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let. *Bogoslovni vestnik* 74:479–493.
- Rahner, Karl.** 1961. *Über das Laienapostolat*. Einsiedeln: Johannes.
- Schillebeeckx, Edward.** 1970. *Gott, Kirche, Welt: Die typologische Definition des christlichen Laien nach dem zweiten vatikanischen Konzil*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument Plenarnega zбора Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Šimunović, Milan.** 2006. *Pastoral za novo lice Crkve: Teološka promišljanja o župnoj zajednici*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Turnšek, Marjan.** 2014. *Prebudimo dremajočega velikana: Cerkev na Slovenskem kot živo skrivnostno telo Jezusa Kristusa*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Villata, Giovanni.** 2014. *L'agire della Chiesa: Indicazioni di teologia pastorale*. Firenze: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Vranješ, Nikola.** 2013. *Pastoral danas: Izabrane teme iz pastoralne teologije*. Zagreb: Glas Koncila.



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

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

---

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

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,427—446  
UDK: 27-42:17.023.33  
Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

*Suzana Vuletić*

## **Moralna presoja stališč o spolnosti in z njo povezanih vprašanj zakonskega življenja**

*Povzetek:* V članku so predstavljeni rezultati projekta Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja, ki se je izvajal pod okriljem Katoliške teološke fakultete v Đakovu v letih 2006–2012. Poleg rezultatov avtorica izpostavi tudi temeljne izzive za sodobno družbo in za Cerkev glede nekaterih vprašanj, ki so povezana s spolnostjo in s Cerkvijo. Podrobneje so predstavljena štiri področja: predzakonski spolni odnosi, oploditev z biomedicinsko pomočjo, kontracepcija in splav. Avtorica ugotavlja, da se na Hrvaškem dogajajo premiki glede pojmovanja spolnosti v smeri večje liberalnosti in manjšega strinjanja vernikov z uradnim stališčem Cerkve. Še posebno velik razkorak je na področju vrednotenja predzakonskih spolnih odnosov in oploditve z biomedicinsko pomočjo. Po avtoričinem mnenju bi morali rezultati spodbuditi katoliško Cerkev na Hrvaškem, da bi bolj nazorno predstavila krščanski pogled na spolnost in na družino. Zapiše tudi nekaj konkretnih predlogov, kako bi lahko okrepili pastoralo na tem področju.

*Ključne besede:* spolnost, oploditev z biomedicinsko pomočjo, kontracepcija, splav, katoliška morala

*Abstract:* **A Moral Assessment of Viewpoints on Sexuality and Sex-Related Questions Regarding Married Life**

The article presents the results of the project titled Christian Identity and Quality of Married and Family Life that was carried out under the auspices of the Catholic School of Theology in Đakovo in the years from 2006 to 2012. In addition, the author exposes the key challenges facing modern society and the Church regarding sexuality and the Church. Four areas are presented in more detail: premarital sexual relations, biomedically aided fertilization, contraception, and abortion. The author concludes that in Croatia there are shifts in the perception of sexuality in the direction of greater liberalness and less agreement among the faithful with the official position of the Church, with a particularly large gap in the areas of premarital sexual relations and biomedically aided fertilization; these results should spur the Catholic Church in Croatia to more clearly present the Christian view of sexuality and family. The author makes some concrete proposals for strengthening pastoral efforts in this field.

*Key words:* sexuality, biomedically aided fertilization, contraception, abortion, Catholic morality

Živimo v času, v katerem so se številni kulturni, družbeni in politični dejavniki zarotili in izzvali vse bolj očitno krizo družine, zakonske morale in samega dostojanstva človeške osebe (EE 90). Naša sekularizirana in liberalna družba skuša prikazati negativno sliko o krščanskem nauku, za katerega mnogi menijo, da je netoleranten, konservativen, fanatičen in neobčutljiv za »višje vrednote zakonske skupnosti«. »Spolnost, zakon in zaščita človeškega življenja od spočetja do naravne smrti, družina in vzgoja so se v sodobni, postmoderni družbi preobrazili v fenomene, pred katerimi se Cerkev v številnih moralnih prepričanjih jasno in nedvoumno razlikuje od raznih prevladujočih svetovnih interpretacij in vrednotenja teh pojavov.« (Matulić 2008, 72) Posledica tega je, da se verniki v sodobni družbi pogosto sprašujejo, ali je pod pritiskom silnic postmoderne možno živeti zakon po katoliških načelih z vsemi njegovimi vrednotami, predvsem na področjih predzakonske spolne vzdržnosti, reguliranja zakonske plodnosti, odnosa do zakonske neplodnosti in soočenja z nezaželeno nosečnostjo.

To nas je spodbudilo, da smo z empirično raziskavo poiskali odgovore na nekatere pomembna vprašanja: Ali ima Cerkev pravico vstopati v človekovo intimno sfero? Ali je zares prestroga pri vprašanjih o spolni morali? Ali se mora Cerkev prilagajati duhu časa in pri tem žrtvovati svoje tradicionalne norme? Kako osmisliti zakon s krščansko identiteto, da bo postal mesto avtentične ljubezni? Zakaj spolnost omejevati z institucijo, z zakonom in s prokreacijo? Kaj je z odgovornostjo, ki izhaja iz takšnih odnosov? Vse to poraja številne dvome o vernikovem moralnem življenju in postavlja pod vprašaj verodostojnost krščanskega *etosa*.

To je bil povod, da smo na Hrvaškem izvedli znanstveni projekt z naslovom Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja.

## 1. Kratek opis projekta Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja

Katoliška teološka fakulteta v Đakovu, ki je del Univerze Josipa Juraja Strossmayerja v Osijeku, je izvedla znanstveno raziskavo z naslovom Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja.<sup>1</sup>

Izhodiščni cilj projekta je bil odgovor na vprašanje: Kako oblikovana verska identiteta vpliva na kvaliteto zakonskega in družinskega življenja?

Moj interes za projekt je izhajal iz želje po preverbi, kako intenzivno se moralne sodbe kažejo pri spolni morali pred(zakonskega) in družinskega življenja. Pri tem sem analizirala štiri tematske sklope, ki so skušali prikazati odsev verske identitete na izbranih področjih: predzakonski spolni odnosi, uporaba naravnih metod uravnavanja spočetja, mnenja vernikov o fizični neplodnosti in o tehnikah oploditve z medicinsko pomočjo in sprejemanje neželene nosečnosti oziroma mnenja o

<sup>1</sup> Projekt je potekal v letih od 2006 do 2012. Kvalitativna raziskava v obliki odprtih intervjujev se je izvedla na vzorcu 1200 oseb; raziskavo je izvedla Agencija za družbene raziskave *Target* iz Zagreba. Pri projektu je sodelovala skupina profesorjev Katoliške teološke fakultete pod vodstvom prof. dr. Pera Aračića.

splavu.<sup>2</sup> »Cerkev se zaveda, da zakon in družina predstavljata eno izmed najdragocenejših dobrin človeštva, in si želi, da se njen glas sliši in da svojo pomoč ponudi tistim, ki že poznajo zakonske in družinske vrednote, ter si prizadeva, da bi jih le-te zvesto živeli v službi prave svobode in dostojanstva. Da bi uspeli uresničiti pomoč zakoncem pri spoznavanju poti njihove svetosti in izpolnitvi njihovega poslanstva, je temeljno oblikovati njihovo zavest, da bi izpolnili božjo voljo na področju zakonskega življenja, torej v njihovi zakonski skupnosti in služanju življenju.« (Šolić 1994, 206)

## 2. Stališče do predzakonskih odnosov

Med izhodiščnimi predpostavkami in cilji raziskave smo za to poglavje navedli, da želimo mlade usmeriti k odkritju indikativne vrednosti spolnosti in k zavedanju o vlogi staršev in o svetovanju Cerkve pri pravilni vzgoji mladih.

Če želimo to uresničiti, se moramo najprej zavedati, da je mladim danes težko odraščati, saj se spopadajo z različnimi težavami pri iskanju identitete in vrednot, po katerih bi hoteli in morali živeti. Izpostavljeni so najrazličnejšim vplivom razumevanja obćih in verskih vrednot in se zato pogostokrat počutijo nemočne in dezorientirane (Jugoslovanski škofje 1983, št. 12). Okolje, v katerem odraščajo, nedvomno vpliva na njihovo razumevanje spolnosti, ki čedalje bolj izkrivlja pravi pomen človeške spolnosti, saj jo izkoreninja iz njene bistvene usmerjenosti na celotno osebnost. »Mladi, s spuščanjem v predzakonske spolne odnose, banalizirajo spolnost in s tem človekovo osebnost. Spolnosti ne razumejo kot integralni del osebe, ampak kot nekaj, kar se poseduje, kot sredstvo za uporabo, s katerim razpolagamo po svoji volji. Z banaliziranjem lastne spolnosti se škodi razvoju osebe, njeni integraciji in usmerjenosti k drugemu. To je nevarna podlaga za zakonsko nezvestobo in posledično za nestabilnost zakona in družine.« (Šolić 1994, 206)

V pomanjkanju moralnih dimenzij na področju spolnosti in v invaziji prevladujočega erotiziranega pristopa je spolnost vulgarno genitalizirana, prevladuje filozofija konzumizma, hedonizma in liberalizma, pod močnim vplivom permisivne družbe, ki je zrušila vse tabuje in omejitve in idolizirala spolnost. Čedalje bolj očitno hipergenitalizacijo družbe opredeljujejo čezmerni erotizem, trženje s uporabo zapeljivih atributov telesa, totalna promiskuiteta, propagirana vulgarnost v množičnih medijih in liberalna promocija seksualne (ne)morale. Ta ne(morala) je v današnji permisivni družbi do neke mere individualizirana, osvobodjena institucionalnih norm, zavedena s subkulturno genitalizacijo in s površnim pristopom k spolnosti skozi depersonalizacijo ljubezni, ki je oslepljena za bistveno usmerjenost na vrednost celotne osebnosti.

<sup>2</sup> Pri njihovi analitični obdelavi in sociodemografski interpretaciji smo skušali predložiti relevanten pregled. Izhajali smo iz preteklih raziskav, da bi dobili izhodiščno podlago za opredelitev ciljev in hipotez; tako bi nam s predstavljenimi rezultati projekta uspelo prikazati pričakovana odstopanja in/ali ujemanje glede na posamezni časovni razpon med raziskavo. Na podlagi dobljenih rezultatov smo vsako poglavje zaočkrožili s končnimi moralno-pastoralnimi smernicami, ki so kakor spodbude za čedalje bolj zvesto pričevanje krščanske identitete in za uresničevanje vrednostno kakovostnejšega zakonskega življenja.

Glede na stališče o predzakonskih spolnih odnosih se avtorji poprejšnjih raziskav strinjajo, da spolna morala mladih v marsičem odstopa od uradnega nauka Cerkve, pri tem pa v današnji kompleksni družbi išče svojo individualno socialno identiteto skozi konformistično vedenje. »Sodoben človek svojo spolnost živi na križišču teh kontradiktornih in raztrganih izkušenj. Po eni strani je pogojen s tabuistično represijo preteklosti, katere zapuščine se ne more zlahka rešiti, po drugi strani pa ga zaznamuje današnja permisivna kultura, ki stalno izvaja pritisk na vsakodnevno obnašanje.« (Aramini 2009, 225)

V kontekstu postmodernega razumevanja morale vstopanje v spolne odnose ne pomeni nujno izražanja ljubezni. Pojem ljubezni zadeva golo »izvajanje ljubezni«, prek spolnosti na njeni najnižji genitalni ravni. V današnjem okolju hedonistične mentalitete sta telo in telesnost reducirana na čisto materialnost, na usmerjenost k užitku in učinkovitosti, odvzeta jima je razsežnost osebne resničnosti in usmerjenost k drugemu in k Bogu (Vuletić in Pažin 2011; Vuletić 2008, 597). Namesto da bi prispevala k oblikovanju osebnosti, se spolnost uporablja za osebno odtujenost, v kateri so se predzakonski odnosi stihijsko sprevrgli v neko *quasi* normalno vedenje, »seks« pa je postal preizkus/dokaz ljubezni ali seksualne usklajenosti, golo razvedrilo, ker »tako vsi počnejo« brez kakršnihkoli omejitev.

Kot posledica tega je spolnost instrumentalizirana in čedalje bolj postaja priložnost in sredstvo za potrjevanje svojega lastnega »jaza« in egoističnega zadovoljevanja svojih lastnih želja in nagonov. Nenehno narašča število mladih, ki so odvisni od odobravanja sprotnega seksa, od promiskuitete prostitucije, od odprtih zvez, od poskusnega zakona, ki odstopajo od tradicionalnih vrednot spolnosti. Tako se izkriplja in ponareja izvirna vsebina človeške spolnosti (EV 23; *Pontificio consiglio della pastorale per gli operatori sanitari* 1995, št. 17). Spolnost izgublja svoj globoki, avtentični pomen. V teh družbenih okoliščinah popuščajo tradicionalne norme vedenja in se krepi propagiranje individualne morale, s katero se Cerkvi odvzema kompetentnost govora in celovitega tolmačenja spolnega področja človekovega življenja.

30. Kakšno je Vaše stališče do spolnih odnosov pred poroko?	Sploh se ne strinjam (v %)	Ne strinjam se (v %)	Ne morem oceniti (v %)	Strinjam se (v %)	Popolnoma se strinjam (v %)
1. To je danes normalno.	4,2	7,7	11,6	48,6	27,8
2. Predzakonski spolni odnosi so zaželeni zaradi pridobivanja izkušenj.	13,7	26,5	20,8	26,8	12,2
3. Predzakonske spolne odnose bi priporočil ali tiho odobril svojemu lastnemu otroku.	13,0	21,1	25,8	29,2	10,9
4. Ne odobravam predzakonskih spolnih odnosov, ker niso v skladu s cerkvenim naukom.	22,6	32,1	20,1	17,7	7,5
5. Ne odobravam predzakonskih spolnih odnosov, ker so pogosto vzrok za neželene komplikacije (spolne bolezni, neželena nosečnost).	14,4	18,6	21,3	30,2	15,6

**Tabela 1:** Analiza dobljenih podatkov v projektu *Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja* (Aračić, Džinić in Hlavaček 2011, 360).



Z raziskavo ugotavljamo, da v takšnih okoliščinah mladi doživljajo religijsko prakso in promocijo krščanske morale kot težko združljivi s fenomenom (sub)kulture seksualiziranega sveta, v katerem živijo, in da »trdna« stališča katoliške Cerkve do posameznih vprašanj spolne morale vodijo do odtujitve vernika.

Z utemeljitvijo izhodiščne hipoteze smo prikazali, da se spolnost danes živi brez norm in pritiskov in da današnja mladina živi v času, ko je *seks* postal sestavni del zveze in je »normalno«, če mladi živijo v zunajzakonskih odnosih.

Rezultati kažejo, da je za današnjo mladino prakticiranje predzakonskih spolnih odnosov bolj ali manj normalno in ga odobrava okrog 76,4 % naših anketirancev. Glede na rezultate torej večina mladih meni, da so predzakonski spolni odnosi povsem normalni, nimajo jih za greh in mislijo, da je »nenormalno« pričakovati dolgoletno zvezo brez prakticiranja spolnih odnosov.

Če primerjamo dobljene rezultate z enako formulacijo vprašanja na poprejšnjih raziskavah (Črpić 1995), ko je bil ta odstotek bistveno nižji, lahko z našimi rezultati potrdimo hipotezo o čedalje večji permisivnosti in liberalnih tendencah sodobne mladine in o opuščanju tradicionalno »konservativne« podobe nekdanje potrebne nedolžnosti pri vstopanju v zakonski stan. Mladi sploh ne ločijo spolnih odnosov na predzakonske in zakonske, še bolj problematično pa zveni, da večinoma mladi vstopajo v spolne odnose v mladoletni dobi, pred petnajstim letom starosti.<sup>3</sup> Problem je telesno/spolno dozorevanje pred psihološkim/duhovnim, zato se mora mlada oseba naučiti vzdržnosti od svojih spolnih nagonov, dokler ni popolnoma pripravljena na darovanje same sebe. Oseba, ki nima sebe v lasti, se ne more niti popolnoma predati, ne da bi pozneje občutila krizo identitete, saj jo je šele začela pridobivati.

Mladi se s prvimi spolnimi izkušnjami pod družbenim in (sub)kulturnim vplivom želijo čimprej potrditi ter postajajo nestrpni in radovedni. To hipotezo naše raziskave potrjuje v 39 % (12,2 % tistih, ki se popolnoma strinjajo, in 26,8 % tistih, ki se strinjajo), medtem ko večinski delež (40,2 %) pripada tistim, ki se s tem načeloma ne strinjajo (13,7 % se jih sploh ne strinja, 26,5 % pa se jih ne strinja).

Na podlagi takšnih razmišljanj smo preverili tudi stališče staršev in njihovo vlogo pri usmerjanju spolne vzgoje svojih otrok. Velik odstotek staršev (40,1 %) pravi, da bi predzakonske spolne odnose svojim lastnim otrokom priporočili ali pa potihoma odobrili. Morda je takšen rezultat vendarle plod poraznega prepričanja in zavedanja staršev, da bi bil vsakršen njihov drugačni nauk in usmerjanje v nasprotju z drugimi odločilnimi spodbudami okolice in s prakso večine. Toda iz pogovorov smo razbrali: starši menijo, da so pri pogledih na spolno vzgojo nekompetentni, in imajo v neki meri občutek sramu, tabuja, nelagodja, zato vzgojo prepuščajo drugim institucijam, družbi ali pa otrokom samim, da najdejo tisto, kar se jim zdi pravilno.

<sup>3</sup> Odločitev, da se spustimo v spolne odnose, ko za to še nismo dovolj sposobni, ima lahko veliko negativnih posledic. Pogosto se zgodi, da mladi, ki prakticirajo predzakonske spolne odnose, iz čezmernega zanosa padajo v popolno malodušje, depresijo, frustracijo in nemoč; iz veličastnih misli v občutek nevednosti in v manjvrednostni kompleks s prebujenimi občutki krivde in s slabo vestjo; lahko nastane tudi situacija, ko se sklene neželena zakon, najhuje pa je, če se pri tem zgodi še neželena nosečnost, ki nato povzroči nepremišljeno, prehitro sklenitev zakonske zveze, ne zaradi avtentične ljubezni, ampak zaradi otroka, ki je »na poti«.

21. Kaj od navedenega je pomembno za dobro vzgojo otrok v družini?	Sploh ni pomembno (v %)	Ni pomembno (v %)	Ne vem (v %)	Pomembno je (v %)	Zelo je pomembno (v %)
1. Primeren in odprt pogovor z otrokom o spolnosti.	2,3	6,2	20,8	48,9	21,9
2. Pustiti otroka, da se sam razvija.	6,4	22,8	21,9	36,1	12,9
3. Otroku ne vsiljevati svojih verskih stališč.	4,5	19,1	26,4	37,0	13,0
4. Spoštovati otrokove želje.	0,6	4,6	19,8	55,6	19,4

**Tabela 2:** *Analiza dobljenih podatkov v projektu Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja (Aračić, Džinić in Hlavaček 2011, 356).*

Neodločnost, neseznanjenost in nejasnost samih staršev o spolni vzgoji nam potrjuje tudi formulacija, pridobljena v korelaciji s katehetsko-interesnim področjem, ko isti starši (ki bi potihoma odobrili predzakonske spolne odnose ...) istočasno menijo, da bi se bilo za dobro vzgojo *vendarle* treba primerno in odprto z otrokom pogovarjati o spolnosti (70,8 %). Očitno moramo ta visoki odstotek jemati kot klic na pomoč, kot potrebo po pastoralnem delovanju in po vključevanju Cerkve pri vzgojni vlogi, ne le pri biološki razlagi spolnosti, ampak predvsem pri vrednostni opredelitvi.

Z raziskavo smo potrdili, da mladi religijsko prakso težko povezujejo s fenomenom mladosti, vendar pa med njimi kljub vsemu obstaja tudi odstotek tistih, ki so pripravljeni slediti nauku Cerkve o predzakonski čistosti in o zahtevani vzdržnosti in prepoznavajo njegovo vrednost. V naših družbenih okoliščinah se v prizadevanjih za upravičenost predzakonskih spolnih odnosov skuša vsiliti mit statistične normalnosti in utemeljiti etično normo na sociografsko potrjenih dejstvih (sub)kulturnega situacionizma. Z raziskovanjem tega poglavja smo prišli do prepričanja, da se skuša Cerkvi oporekati kompetentnost za vprašanja ljubezni, spolnost pri mladih pa postaja razlog za distanciranje od Cerkve in od njenega oznanila. 54,7 % vprašanih se je negativno izjasnilo glede trditve, da bi se predzakonskim spolnim odnosom morali izogibati, saj niso v skladu s cerkvenim naukom. Le 25,2 % pa je tistih, ki se jim zdi spoštovanje predzakonske čistosti po priporočilih cerkvene morale, prikazane v neskladju z duhom časa, dokaj pomembno. Večinoma se zanika religiozna razsežnost spolnosti in se trdi, da je to povsem antropološka stvarnost, ki je dana človeku in človek z njo svobodno razpolaga.

Kriza krščanske spolne morale je odvisna od različnih dejavnikov, eden od njih je prav gotovo tudi način predstavljanja norm spolnega vedenja. Glavne pomanjkljivosti cerkvenega sistema v zvezi s spolnimi normami so (Valjan 2002, 126):

- sama formulacija spolnih norm (pretežno v zaskrbljenem tonu in na avtoritativen način, ki zahteva popolno moralno poslušnost);
- vsebina se izraža v normah, ki ne ustrezajo realnemu stanju;
- razumevanje spolnih norm, ki so se sčasoma spremenile prek teološkega nauka.

Spolne norme se morajo formulirati in dojeti ne kot deontološke norme, kot izraz absolutne moralnosti, ampak kot splošne vrednote v dinamični in pedagoški

perspektivi. Če izhajamo iz teh kriterijev, lahko govorimo in moramo govoriti o spolnih normah brez padanja v sterilni relativizem ali irealno abstraktnost.

V takšnem družbenem okolju mladi nimajo trdnih opornih in orientacijskih točk za pravilno nadaljevanje. Da bi mladi, pa tudi prihodnje generacije družbe zgradili pravilen odnos do zakona, je potrebno celovito, pravočasno, vztrajno delo že od njihovega najzgodnejšega obdobja, v subsidiarni vzgoji staršev in cerkvene kateheze, da bi jih privedli do psihološke, efektivne in moralne zrelosti. Krščanska skupnost in vzgojitelji morajo glede predzakonskih spolnih odnosov pri zaročencih in pri mladih ponuditi svoje razumevanje in konkretno organizirati delo prek dobrega pouka in pravilne (in)formacije mladim, ne pa zgolj obsojati njihove izbire in aktivnosti.

Treba je prenoviti metodiko vzgojnega dela in moralne vzgoje, afirmirati in okrepiti vzgojno funkcijo šole in več pozornosti nameniti pripravi adolescentov na spolno, na zakonsko in na družinsko življenje, ki temeljijo na resničnih moralnih vrednotah (Vukasović 1991, 300). Pomembno je, da se organizira takšna pastoralna, ki bo skozi celotno otroštvo in mladost vzgajala za zakon in za družino. Takšen pastoralni pristop ne bo v pomoč le zakoncem, ampak tudi Cerkvi sami, da se vera ne bo razumela zgolj kot institucija, ki posega v človekovo intimo, ampak bo postala način življenja, opora, smisel življenja in vrelišče moralnih vrednot.

Če želi Cerkev pomagati mladim, jih mora podpreti pri iskanju identitete in jim prikazati spolnost kot pozitivno vrednoto ter mlade prepričati, da se splašča tako živeti! »Naloga teologije je odkriti indikativno vrednost spolnosti in razsvetliti korak, da se človeška spolnost ne bi preoblikovala v destruktivno in odtujevalno moč, ampak našla način avtentične osvoboditve.« (Valjan 2002, 63)

Mlade bomo morali prepričati o upravičenosti spolne morale. »Vsako človeško obnašanje ima svojo moralno dimenzijo, spolno obnašanje ni nobena izjema. Če se obide moralna razsežnost človeške spolnosti, se pade v nevarnost dezintegracije in dehumanizacije. Zgolj biološka ali sociološko-statistična kontrola so nezadostni mehanizmi prizadevanja za usmerjanje človeškega spolnega obnašanja.« (113)

Da bomo uresničili cilj, kako pokazati vrednost spolnosti, je treba prepričljivo poudarjati lepoto in pozitivni pristop k spolnosti prek iskrene in avtentično razumljene ljubezni. Starši, kateheti in duhovniki morajo z razumevanjem in s pretanjenim pristopom pokazati, da razumejo notranje borbe in težave s samokontrolo, ki ga mladim zadaja obdobje adolescence.

Cerkev je prepričana, da vera ne le sprejema in spoštuje tisto, kar je človeško, ampak tudi očiščuje, povzdiguje in izpopolnjuje. Ostaja ji še moralno-pastoralna naloga: v to prepričati tudi mlade!

### 3. Uporaba naravnih metod za urejanje spočetja

Za urejanje spočetja znotraj zakonskega življenja Cerkev dopušča zgolj uporabo naravnih metod. Temu vprašanju je bilo posvečeno 31. področje znotraj projekta.

Da bi ljubezen dosegla polno osebno vrednost in resnično združitev moškega in ženske, mora trdno temeljiti na sprejemanju vrednosti celotne osebe. Ljubezen in z njo povezana spolnost sta vedno na višji ravni, ki ni zgolj biološka, temveč tudi transcendentna, duhovno-duševna, saj zajemata celotno osebnost in sta usmerjeni k rodovitnosti na poti skupnega spolnega življenja. Normativno, personalno utemeljene izhodiščne misli za presojo spolne aktivnosti potrebujemo za razumevanje, da združitev partnerjev ni nikoli zgolj biološko dejanje, ki istočasno ne bi zajemalo vseh razsežnosti človekove spolnosti.

V luči pravilnega ovrednotenja človeške spolnosti moramo preučiti in razumeti pravilno pojmovanje človeške spolnosti in specifiko zakonskega dejanja in ga zaščititi. Zato spolnosti ne moremo preučevati kot erotično igro, ampak moramo realizirati sposobnost darovanja in čustvenega izpopolnjevanja ter odgovornost do partnerja in do možnega potomstva.

Za tovrstno uresničitev poziva krščanska morala zakonce k spoštovanju svoje narave v zakonskem odnosu. »Da bi svojo spolnost živeli in izpolnili svojo odgovornost v skladu z božjim naukom, je pomembno, da zakonci poznajo naravne metode urejanja spočetja.« (Sveti zbor za katolički odgoj 1984, št. 62)

Glavni namen poglavja, ki je posvečeno naravnim metodam urejanja spočetja, je bil, vključiti temo spolnosti v kontekst osebe in njene telesnosti in od tam potegniti predpostavke za pravilno moralno presojo uporabe posameznih metod.

Krščanski zakonci se pri svojem klicu k ljubezni in k odgovornemu starševstvu pogosto znajdejo pred številnimi izzivi, težavami in nejasnostmi okrog naravnega načrtovanja družine (Vuletić 2010). Sodobni pogled na spolnost bi z moralno-etičnega stališča na kratko lahko opisali kot banalnega in manipulativnega, posebno na področju uravnavanja plodnosti. Drugače kakor nekoč, ko se zakonsko plodnost blagoslavljali, se danes prizadevajo za njeno izključitev z vsemi mehansko-kemičnimi in farmakološkimi sredstvi, ki so omogočila, da se svobodna ljubezen promovira s protirojstno politiko »kulture splava« in »kontracepcijske mentalitete«. Moderni trendi namreč odbijajo stališče cerkvenega učiteljstva o urejanju zakonske plodnosti, ki v svojem pogledu povezuje izraz ljubezni v medsebojnem združenju (unitarni vidik) in odprtost za življenje (prokreacijski vidik).

Moralna norma glede različnih metod proti spočetju mora preseči golo instinktivno in zgolj biološko preučevanje človeške spolnosti. Iskati jo je treba znotraj celostne vizije zakona in človeške ljubezni. Če sprejmemo to dejstvo, ni odgovorno, manipulirati z zakonskim dejanjem tako, da bo to dejanje izražalo zgolj psihološko-afektivno razsežnost, ne pa tudi prokreacijske, ali pa le biološko-telesno dejanje, ne pa tudi afektivne in duhovne združitev. Dvojni namen zakonske združitev v ljubezni in odprtosti za življenje je sam po sebi objektivno neločljiv in sodi v samo bit zakonskega dejanja.

Zato je bila naloga tega področja, skušati pokazati vzvišenost in dostojanstvo zakonske poklicanosti pri krščanskem pogledu na spolno združitev zakoncev. To se najbolj primerno izvaja s spoštovanjem naravnih metod, ki se bistveno razlikujejo od prevladujočega pogleda na svet panseksualne kulture sodobne družbe, ki beži

pred prokreacijo. Naravna kontracepcija je nedvomno zahtevna metoda planiranja spočetja, ki zahteva sodelovanje obeh partnerjev: spoznati morata obdobja plodnosti in neplodnosti menstrualnega cikla, da bi lahko regulirala spolne odnose.

Ponujenim vprašanjem smo skušali dodati etično-orientacijsko sintezo spolne morale. Kako v želji po telesni združitvi živeti zakonsko intimnost: moralno sprejemljivo, etično zavestno, medicinsko zanesljivo, občasno zaželeno, starševsko odgovorno in pri tem še krščansko spodobno? Dosedanje raziskave v zvezi z izpraševanjem stališč in s prakticiranjem naravnih metod uravnavanja spočetja so pokazale, da obstajajo številne katoličanke, ki uporabljajo nekatere kontracepcijske oblike (Matulić 2009, 452).

31. Katoliška Cerkev pri vprašanju načrtovanja števila otrok zahteva uporabo naravnih metod za uravnavanje spočetja. Kakšno je Vaše stališče glede tega vprašanja?	Ne (v %).	Da (v %).	Ne vem, ne morem oceniti (v %).
1. Sprejemam naravne metode uravnavanja spočetja.	13,2	68,1	18,7
2. Uporabljam naravne metode.	28,4	52,0	19,2
3. Menim, da naravne metode niso zanesljive.	31,4	34,9	33,7

**Tabela 3:** *Analiza dobljenih podatkov v projektu Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja (Aračić, Džinić in Hlavaček 2011, 360).*

Glede na našo raziskavo lahko zatrdimo, da večina anketiranih, 68,1 %, kljub vsemu sprejema naravne metode uravnavanja spočetja, medtem ko jih je 52 % izjavilo, da te metode tudi dejansko uporablja pri svojih zakonskih združitvah. Kljub želji po sprejemanju teh metod nekateri anketiranci, okrog 34,9 %, vendarle menijo, da načini, ki zahtevajo spolno vzdržnost, ovirajo razpoložljivost za spolni dialog zakonskega para in programersko organizirajo zakonsko življenje glede na temperaturno krivuljo ali preračunanost koledarja: periodična vzdržnost včasih razdvaja, namesto da bi združevala, in s tem ovira spontanost zakonske ljubezni v dneh, ko je navzoča plodnost in ko se najbolj hrepeni po spolni združitvi.<sup>4</sup>

Z analizo dobljenih podatkov smo s skromnim optimizmom ugotovili, da večina naših anketirancev sprejema in uporablja naravne metode spočetja v svojih zakonskih združitvah, opažamo pa velik odstotek tistih, ki še niso poučeni, pa bi jih lahko k uporabi teh metod pritegnili tako, da bi jih plansko poučili o naravnih metodah s pomočjo vzgojno-izobraževalnih, zdravstvenih in cerkvenih ustanov.

Cerkvena skupnost se mora v današnjem času soočiti in truditi s problemom uravnavanja rojstev, da ustvari prepričanja in zagotovi povsem konkretno pomoč tistim, ki želijo očetovstvo in materinstvo živeti resnično odgovorno. »Nauk Cerkev o uravnavanju rojstev, ki ga razglašča božji zakon, bi se mogel mnogim zdeti za iz-

<sup>4</sup> Nasprotniki imenujejo te metode nenaravne, ker zadržujejo željo po spolni združitvi v plodnih dneh, ko partnerji po naravnih nagonih in zakonih občutijo močno potrebo po spolni aktivnosti.

polnjevanje zelo težaven, da ne rečemo celo nemogoč. Kakor vse dragocene in koristne dobrine zahteva tudi ta zakon od posameznikov, družin in od družbenih skupnosti resne napore in mnoge žrtve. Kdor dobro premisli, bo uvidel, kako ti napori človek plemenitijo in prinašajo blagor človeški družbi.« (HV 20)

Na področju odgovornega starševstva v prvi plan ne sodijo norme, ki govorijo o metodah načrtovanja spočetja, ampak resnične vrednote, za katerimi nekdo stoji s svojo moralno odločitvijo. Poslednja razsodnost vsake naravne metode ni osredotočena na preprosto učinkovitost ali biološko verodostojnost, ampak na usklajeno doslednost s krščansko vizijo spolnega izražanja zakonske ljubezni (Janez Pavel II. 1984).

Moralno vrednotenje načina uravnavanja zakonske plodnosti presoja namen zakoncev glede uporabe ustrezne metode, ki jo znanost in medicina vsiljujeta družinam prek raznih ponudb in »rešitev«, ki niso v skladu z božjo voljo. Da bi to lahko uresničili, je treba s ciljno pastoralno aktivnostjo spodbujati soodgovornost vseh vernikov in skupnosti, predvsem zdravnikov, strokovnjakov, zakonskih svetovalcev in vzgojiteljev, ki lahko dejavno pomagajo zakoncem, da bodo svojo ljubezen živeli s spoštovanjem namena zakonskega dejanja.

Iz vsega navedenega se jasno kaže potreba po ustanovitvi inštituta za permanentno zakonsko in družinsko svetovanje, da bi razvijali čut odgovornosti. Naravne metode skupaj s pravilno uporabo zagotavljajo zanesljivo možnost, da se opremo na plodne cikle, nedolžne so, krepijo obvladovanje samega sebe, pripomorejo k boljšemu poznavanju in delovanju človekovega telesa in zakonce spodbujajo k odkrivanju drugačnih načinov izražanja ljubezni prek sentimentalnosti in v dialogu.

#### **4. Stališče do oploditve z medicinsko pomočjo**

Medtem ko se velika večina partnerjev boji svoje plodnosti in jo omejujejo z različnimi metodami, si drugi del populacije čedalje bolj prizadeva doseči svojo prikrajšano generativno sposobnost oploditve z obljubami reprodukcije medicine in s tehnikami oploditve z medicinsko pomočjo.

Eno od življenjskih področij, ki vključujejo soodgovornost zakoncev pri uresničevanju božjega sostvariteljskega načrta, je moč njune prokreacije. Na žalost smo priča povečanemu številu zakoncev, ki nimajo polne naravne možnosti za uresničitev starševske plodnosti.

V tem telesnem prikrajšanju se ne zadovoljijo le s površnim poznavanjem prepovedi Cerkve na tem področju, ampak s sodobnimi diagnostično-terapevtskimi metodami za zdravljenje sterilnosti in s tehnikami zunajtelesne oploditve ali oploditve z medicinsko pomočjo poskušajo uresničiti željo po starševstvu. Od preprostih metod postopoma prehajajo na bolj kompleksne metode oploditve z biomedicinsko pomočjo, ki za sabo povlečejo čedalje ostrejšo moralno sodbo. Kljub vsem težavam medicinsko-etično-pravne narave se je tehnologija oploditve z biomedicinsko pomočjo vsilila kot optimalna rešitev za neplodne pare. Velika želja po po-

tomstvu, zavestna stagnacija, moralna ignoranca, pa tudi vsesplošna neinformiranost vernikov o resničnem ozadju povzročajo zaslepljenost in vodijo v popolno zaupanje v te čedalje bolj prestižne tehnike prokreacije.

Vprašanje, ki si ga naši anketiranci, prizadeti zaradi neplodnosti, pogosto zastavljajo, se glasi: če medicina ponuja metode za reševanje neplodnosti, zakaj jih ne bi uporabili? Vsesplošno neznanje ljudi, zakonska nedorečenost in površno konzultiranje z zdravniki puščajo naše anketirance brez podrobnih razlag in odgovorov na številna odprta moralna vprašanja, ki se skrivajo za to problematiko. V številnih pogledih so metode reprodukcijske medicine takšne narave, da depersonalizirajo, materializirajo, tehničirajo ljubezen, osebnost in zakon. Z navedenimi metodami pa se kompromitirajo integriteta in dostojanstvo osebe, njena svoboda in odgovornost, njena psihična, telesna in spolna integriteta.

Na temelju prejšnjih raziskav (Baloban in Črpić 2000, 325), ki so povezane z vprašanjem zakonske neplodnosti, lahko trdimo, da otroci pomenijo pomembno vrednoto za pomen in ohranjanje zakona (96 %). Z rezultati smemo potrditi, da lahko telesna neplodnost enega od zakoncev močno načne stabilnost zakona. Raziskava kaže tudi, da večina anketirancev, celo 70,6 %, ni seznanjenih s postopki umetne oploditve oziroma imajo o njej napačno predstavo. Največji delež anketirancev meni, da to pomeni zdravljenje neplodnosti in uresničevanje dozdevne »pravice do potomstva«.

Da bi današnjim vernikom pokazali krščansko moralno-avtentično posredovanje človeškega življenja, smo v 32. poglavju projekta najprej skušali utemeljiti genetično identiteto, na katere biološki podlagi se lahko nato razvija zrela verska identiteta.

Prvotni namen te sekcije je bil, ugotoviti, ali so otroci temeljna prioriteta zakonske vrednosti. Izhajali smo iz ugotovitev in iz samih statističnih podatkov o biološko-reprodukcijskih težavah, ki prizadenejo 10–12 % zakonov.

Rezultati našega projekta kažejo odgovore na vprašanje, kako se odzvati ob neplodnosti zakonca.

32. Kakšno je Vaše stališče do neplodnosti enega od zakoncev?	Ne (v %).	Da (v %).	Ne vem, ne morem oceniti (v %).
1. Ob neplodnost enega od zakoncev je treba izkoristiti vse metode oploditve z medicinsko pomočjo.	7,4	75,5	17,1
2. Neplodnost je treba sprejeti in zakonsko življenje usmeriti k skrbi za revne in zapuščene otroke.	22,2	48,7	29,2
3. Partnerjeva telesna neplodnost se lahko nadomesti s posvojitvijo otroka.	5,7	72,0	22,3

**Tabela 4:** *Analiza dobljenih podatkov v projektu Krščanska identiteta in kvaliteta zakonskega in družinskega življenja (Aračić, Džinić in Hlavaček 2011, 361).*

Prvi cilj raziskave o stališčih naših anketirancev do neplodnosti enega od zakoncev je bil, preveriti, ali bi anketiranci odobrili in bili pripravljene izkoristiti vse metode oploditve z medicinsko pomočjo. Kakor vidimo, se je 75,5 % naših anketirancev odločilo v prid OBMP. Z raziskavo smo potrdili, da je našim anketirancem za

njihovo zakonsko ljubezen zelo pomembna prokreacija. Možnost prokreacije je dar in namen same zakonske ljubezni in obenem pot do svetosti zakoncev v njihovi odprtosti za rojevanje in sprejemanje potomstva. Na žalost smo v naši družbi priča številnim parom, ki za tovrstno uresničitev potrebujejo medicinsko pomoč. Ta pomoč se mora v nekaterih primerih omejiti na tiste tehnike, ki spoštujejo pomembne in neločljive dimenzije duhovne in telesne združitve zakonskih partnerjev v spolnem aktu, ki je dostojanstven za nastanek novega življenja.

Naši verniki so v svojih odgovorih glede ustvarjanja potomstva pripravljeni sprejeti vse načine in metode, da bi postali starši. Želja zakoncev po potomstvu, to je: po realizaciji starševstva, je povsem naravna in upravičena, vendar ni zadosten razlog niti motiv za moralno opravičevanje potomstva »za vsako ceno«. Najdemo ga v kontekstu neoliberalnih argumentov v prid reprodukcijskih pravic človeka. Povezano je z biomedicinskimi posegi v človeško rojevanje, z medicinsko pomočjo, z zunajtelesno ali umetno oploditev. Tu se porajajo številna etična vprašanja.

Novi medicinski dosežki reprodukcijske medicine pogosto izzivajo razprave, tako s sociološkega kakor z etičnega vidika. Umetne oploditve ne moremo obravnavati izključno z biološkega in z medicinskega vidika in pri tem ob strani puščati moralna in pravna stališča, o katerih bi se morali podrobno in primerno konzultirati pred oploditvijo z medicinsko pomočjo. »Pri zdravljenju neplodnosti morajo novi medicinski postopki spoštovati tri temeljne dobrine: a) pravico do življenja in telesno nedotakljivost vsakega človeškega bitja od spočetja do naravne smrti; b) zakonsko zvezo, ki vključuje vzajemno spoštovanje pravice, da postaneta oče in mati samo drug preko drugega; c) specifično vrednoto človeške spolnosti, ki zahtevajo, da je človeško posredovanje življenja sad zakonskega dejanja, ki je značilno za ljubezen med zakoncema.« (Kongregacija za verski nauk 2009, št. 12)

Zdravniški poseg se dopušča le pod pogojem, da pripomore k učinkovitosti samega dejanja, vendar ga ne zamenja (po načelu *aujuvatio naturae*), in se uporablja kot pomoč zakoncema in njuni plodnosti. V luči teh načel moramo izključiti vse načine heterologne umetne oploditve, pa tudi tiste načine homologne tehnike umetne oploditve, ki zamenjujejo zakonsko dejanje.

Če zakonca ne moreta imeti svojega lastnega otroka, a si ga močno želita, lahko svojo željo potešita s posvojitvijo otroka ali pa sprejmeta svojo zakonsko-generativno neplodnost in se usmerita k drugačni obliki izpolnjenosti. V tem primeru bosta imela oba enaka čustva do otroka; zanj bosta skrbela z enako ljubeznijo in skrbnostjo; v njem bosta našla izpolnitev svojih starševskih občutkov in hrepenenj. Posvojeni otrok je lahko pravi blagoslov in rešitev, da zakon kljub neplodnosti ostane trden in stabilen. Poleg tega pa se lahko zakonca bolj intenzivno posvetita služenju ljudem na socialni in pastoralni ravni in tako v veliki meri sublimirata željo po potomstvu (Šolić 2002, 259).

Ploden zakon se ne kaže le v rojevanju otrok. Papež Janez Pavel II. je zapisal: »Ne smemo pa pozabiti, da zakonsko življenje tudi tedaj ne izgubi svoje vrednosti, če roditev novega življenja ni mogoča. Telesna nerodovitnost more biti zakoncema pobuda za drugačno pomembno služenje človeškemu življenju, kot so posvojitve,



različne oblike vzgojne dejavnosti, pomoč drugim družinam ali pa revnim in prizadetim otrokom.« (FC 14). Ta priporočila bi sprejelo 48,7 % naših anketirancev, le 22,2 % pa ne, medtem ko 29,2 % anketirancev ni prepričanih, ker pravijo, da niso v takšni situaciji in niso o tem še nikoli razmišljali.

Glede na vse te ugotovljene podatke lahko povzamemo, da so naši anketiranci pripravljani ob morebitni neplodnosti izkoristiti vse metode OBMP (75,5 %), vendar tudi sprejeti in svojo zakonsko neplodnost nadomestiti s posvojitvijo, toda šele po preizkusu vseh ponujenih metod »vsemogočne reprodukcije medicine«. Nekateri biologi s tem opravičujejo tezo »sebičnega gena«. To se najde v kontekstu neoliberalnih argumentov v prid reprodukcijah človekovih pravic.

Za utrditev naših vernikov v krščanski identiteti je treba pokazati na nekatere moralno-etične smernice, s katerimi bi morali ozvestiti ljudi pri pastoralnem bioteičnem posvetu pred pristopom k oploditvi z medicinsko pomočjo.

Cerkev razume trpljenje neplodnih zakoncev in njihovo željo po potomcih, vendar sama želja ne more opravičiti »proizvodnje potomstva po naročilu« s pomočjo vsemogočne reprodukcije medicine. Takšna medicina je omogočila podrejanje procesa človeškega rojstva goli tehnologizaciji in medikalizaciji, ki človeško življenje obravnava kot izdelek ali rezultat tehnične operacije. Nosečnost je postala dejanje, ki ga lahko natančno programiramo, in prispeva k razumevanju otroka kot zahtevanega objekta, ko prokreacija dobiva konzumistično vrednost. Umetna oploditev postaja sredstvo zadovoljitve samoprisvojenih pravic očetovstva ali materinstva.

Znotraj pastoralnih zahtev Cerkev jasno spodbuja k opogumljanju raziskav, ki bi pripomogle k zmanjšanju človeške neplodnosti pod pogojem, da so v službi človeka, njegovih neodtujljivih pravic, njegovega pravičnega in celovitega dobrega v skladu z božjim naukom in z božjo voljo (KKC 2379; 2375).

## 5. Soočanje z neželjeno nosečnostjo

Medtem ko številni pari sanjajo o starševstvu, se drugi odločajo za splav, da bi namerno prekinili nosečnost. V 33. poglavju projekta so predstavljena stališča o soočanju z neželjeno nosečnostjo.

Ko se oseba znajde v neželjeni nosečnosti, se pogosto zateče k splavu in k odstranitvi spočetega življenja. S sodobnimi farmakološkimi tehnikami je to dejanje mogoče opraviti bolj prefinjeno. Čedalje bolj nejasna je meja med kontracepcijo in samim splavom, saj obstajajo abortivna sredstva, ki preprečujejo ugnjezdjenje že oplojenega jajčeca in se uvrščajo znotraj enake vrste sredstev za tako imenovano »preprečevanje nosečnosti«.

Najpogostejši vzroki za mentaliteto, ki je nasprotna prokreaciji, so v zakonski legalizaciji splava, v protirojstveni politiki, v krizi materinstva, v indiferentni družbi, v neugodnem materialnem stanju, v čustveni nezrelosti, v izgubljanju občutka za požrtvovalnost in altruizem, v vsesplošnem pomanjkanju ljubezni nasploh, pa

tudi v dojemanju življenja, ki se rojeva in razume kot prepreka egoističnemu razvoju svoje lastne osebnosti. Splav se glede na vse to kaže kot edini odgovor na *neuspelo kontracepcijo*.

Medtem ko cerkveni dokumenti jasno obsojajo hoteni splav kot neposredni in namerni umor človeškega življenja, sodobne liberalno-permisivne filozofije in družbene ureditve skušajo splav depenalizirati, legalizirati in ga prikazati kot nedolžno rešitev za neželjeno nosečnost. Pri tem se sklicujejo na svobodo, na pravico in individualno avtonomijo subjekta, ki sam odloča o končni rešitvi. Življenje, ki bi lahko nastalo iz spolnega srečanja, se v luči hedonistične mentalitete obravnava kot ovira egoističnemu razvoju svoje lastne osebnosti, zato se zdi, da je splav edina možna rešitev. S tem se razvija, raste in čedalje bolj oživlja abortivna mentaliteta »kulture smrti«.

Rezultati prejšnjih raziskav kažejo, da se velika večina državljanov strinja: s splavom se prekine človeško življenje, vendar mnenje glede (ne)dopustnosti splava variira glede na različne okoliščine. Stališče o splavu je interpretirano z variacijami permisivnosti v posameznih primerih.

33. Ali se glede soočanja z neželjeno nosečnostjo strinjate z navedenimi trditvami?	Sploh se ne strinjam (v %).	Ne strinjam se (v %).	Ne vem, ne morem oceniti (v %).	Strinjam se (v %).	Popolnoma se strinjam (v %).
1. Splav je nujno zlo, ki mora ostati kot možni izbor vsake ženske.w	10,7 (13,6) <sup>5</sup>	11,7 (8,3)	16,5 (12,9)	38,5 (26,8)	22,7 (37,6)
2. S splavom se prekine že spočeto življenje.	2,4 (4,0)	7,1 (4,7)	16,7 (10,0)	40,4 (25,9)	33,4 (54,7)
3. Otrokov oče mora prav tako odločati o splavu.	4,0 (4,9)	6,1 (3,4)	16,2 (9,8)	46,2 (31,3)	27,5 (49,9)
4. Splav ženski povzroči trajne psihološke posledice.	3,0 (2,9)	6,7 (4,0)	26,6 (17,9)	34,9 (27,8)	28,8 (46,0)
5. Osebnost ne bi nikoli naredila splava (ne bi dovolil svoji ženi/dekletu, da ga naredi).	7,2 (12,5)	16,3 (11,0)	25,5 (20,8)	23,4 (15,5)	27,5 (39,3)
6. V posameznih primerih se mi zdi splav opravičljiv.	6,0 (8,0)	5,2 (5,3)	14,9 (12,6)	46,2 (32,3)	27,7 (41,1)
7. Splav je treba prepovedati z zakonom.	31,9 (37,2)	29,0 (18,0)	20,4 (18,4)	8,8 (8,6)	9,8 (16,2)
8. Cerkev se ne bi smela vmešavati v vprašanje o splavu.	10,6 (22,6)	16,4 (16,3)	20,4 (20,7)	29,8 (16,6)	22,8 (23,1)
9. Le ženska, ki zanosi, se more odločati o splavu.	9,3 (17,6)	22,7 (14,6)	30,2 (19,3)	26,0 (21,9)	11,8 (25,6)

**Tabela 5:** Rezultati znanstvenoraziskovalnega projekta *Krščanska identiteta in kvaliteta zagnanskega in družinskega življenja* (Aračič, Džinič in Hlavaček 2011, 361).

61,2 % naših anketirancev ima pretežno enako stališče, da bi namreč moral splav ostati izbira ženske, medtem ko je vsega 22,4 % tistih, ki se s tem ne strinjajo. Na podlagi tega velja prepričanje o individualni interpretaciji in osebni odločitvi ženske, ki se znajde v takšnem, zanjo »neželenem« stanju.

<sup>5</sup> Podatek v oklepaju velja za rezultate prejšnje raziskave (Baloban in Črpič 1998, 645).

73,8 % anketirancev meni, da se s splavom prekine že spočeto življenje. Glede na prejšnje raziskave, v katerih je bil ta odstotek 80,6 % in je pričal o večjem zavedanju ljudi o prekinitvi spočetega življenja, imamo danes anketirance, ki so počasi prevzeli neoliberalna prepričanja. Ti ljudje so plod sodobne liberalno-individualne kulture, v kateri potekajo ostre razprave o temeljni pravici do življenja.

Človeško življenje gre skozi različne valorizacije in interpretacije. Moderne biološke znanosti si prizadevajo govoriti o človeku kot o potencialni osebi že od njegovega spočetja dalje. Nekateri pripadniki sodobnih bioetičnih razprav se z njimi ne strinjajo in glede na fazo embrionalnega razvoja različno preučujejo človeški plod in mu samovoljno pripisujejo neki določen status in kot posledica tega pravico do življenja. Človeškim bitjem se oporeka ontološki status nosilcev pravic. »Oporekanje pravice do življenja človeškega embria s strani liberalne filozofije in bioetike ni le ontološko demoliranje človeka, ampak tudi prevzemanje nase pooblastila za razpolaganje s pravico do življenja.« (Matulić 2006, 50)

Na znanstvenem in družbenem področju opažamo uporabo nejasne in lažne terminologije, s katero se skuša – z uporabo drugih imen – zamaskirati termin splav, da bi bil manj viden. Govorimo o manipulacijskih informacijah, kakor so »čiščenje«, tehnika »kontrolne rojstva« (nepravilno imenovane kontracepcijske, saj so v bistvu to interceptivne ali protivgnezditvene tehnike); plod se imenuje skupek ali konglomerat celic, ki postopoma dobiva dušo, poznamo pojmovanje predzarodka in še druge teorije, ki zagovarjajo idejo, da obstaja postopni proces humanizacije.

Na vprašanje, ali ima zarodek moralni status, obstajata dve nasprotni stališči. Nekateri menijo, da je zarodek nukleus življenja, potencialni človek in ima kot takšen status človeške osebe, to pa zahteva človekov moralni pristop in ga je zato treba brezpogojno varovati. Drugi pa trdijo, da je zarodek le skupek človeških celic, ki same po sebi nimajo moralne vrednosti vse do nekega določenega stadija razvoja. Zato zarodek še nima priznane »brezpogojne pravice do življenja«.

V nasprotju s temi individualistično-pluralističnimi nazori neoliberalnih bioetičnih napetosti in v nasprotju z nezmožnostjo njihovega konsenza katoliška Cerkev zarodku nedvomno priznava status človeškega bitja od samih začetkov njegovega obstoja. Cerkev zagovarja prepričanje, da se »mora človeško življenje spoštovati in varovati od trenutka njegovega spočetja« (Sveta stolica 1984, 13; **HV 14.**; **FC 30**). **»Zato sad človeškega spočetja zahteva od prvega trenutka svojega obstajanja, to je že takoj, ko se izoblikuje zigota, tisto brezpogojno spoštovanje, ki ga moralno dolgujemo človeškemu bitju v njegovi telesni in duhovni celoti. Človeško bitje moramo spoštovati in ravnati z njim kot z osebo že takoj od njegovega spočetja dalje in smo mu zaradi tega od tistega trenutka naprej dolžni priznavati osebnostne pravice, med katerimi je predvsem nedotakljiva pravica vsakega nedolžnega človeškega bitja do življenja.«** (Kongregacija za verski nauk 1987, 20)

»Sodobne raziskave čedalje bolj potrjujejo že prej sluteno dejstvo: pri vsakem namerno izvedenem splavu sta dve neposredni žrtvi, mama in otrok, pa tudi oče, ki ni nič manjši faktor ter nosilec odgovornosti za nastanek in usodo spočetega bitja. Upravičeno lahko govorimo o postabortivnem sindromu pri mami in očetu.«

(Casey 1996, 18–20; Rue in Tellefsen 1996) Tudi sami smo potrdili njegovo pomembno vlogo pri soočanju, saj se 74,7 % anketirancev strinja s to trditvijo.

Številni znanstveniki družboslovnih in medicinskih ved se strinjajo, da najmanj 10–30 % žensk, ki splavijo, trpi zaradi resnih, dolgotrajnih in negativnih psiholoških posledic. Zdi se, da se te drame in samih psihičnih posledic zavedajo, okrog 63,7 % populacije pa s svojim izrečenim strinjanjem vse to sluti. V naši raziskavi se 27,5 % anketirancev popolnoma strinja, da nikoli ne bi naredili splava niti ne bi svojemu dekletu/ženi dovolili, da ga naredijo. Če k njim prištejemo še 23,4 % tistih, ki se strinjajo s tem, dobimo približno 50,9 % tistih, ki s propagiranjem katoliškega moralnega nauka in z zaščito nerojenega človeškega življenja sledijo pravi poti.

Da bi bil v nekaterih primerih lahko splav upravičen, trdi 27,7 % tistih, ki se popolnoma strinjajo, in 46,2 % tistih, ki se strinjajo. Splav bi morda lahko bil upravičen ob posilstvu ali incestu (le 1 % vseh primerov); ob abnormalnosti ploda (1 % vseh primerov); ko je ob nadaljnjem razvoju otroka v materinem telesu ogroženo njeno zdravje (3 % vseh primerov); če nosečnost podreja žensko in zadržuje njeno kariero in izobraževanje (večine žensk nosečnost ne ovira pri delu ali dokončanju izobraževanja, zakoni pa preprečujejo delodajalcem, da bi odpuščali ali diskriminirali nosečnice, ženske niso prisiljene obdržati rojenega otroka, vedno obstaja možnost posvojitve in socialnih ustanov, ki sprejemajo takšne matere). Vidimo, da se tovrstni primeri zelo redko najdejo, zato jih ne bi bilo treba opravičevati v tako velikem odstotku.

Če govorimo o specifičnem primeru terapevtsko inducirane splava, ko nadaljevanje nosečnosti resno ogroža življenje ženske, kvaliteta spočetega plodu pa je takšna, da ne omogoča normalnega nadaljnjega razvoja, se po načelu *dejanja z dvojnimi učinki* splav dovoli, ko se vsaj ženski reši življenje, smrt fetusa pa nastopi kot drugotni, nehoteni učinek.<sup>6</sup>

Želeli smo pogledati tudi odgovore na vprašanje, ali je treba splav z zakonom prepovedati. V vseh državah, kjer je splav legaliziran, plod nima statusa ustavne kategorije, da bi mu ustava zagotavljala in ščitila temeljno pravico do življenja, ki jo je treba priznati vsakemu posamezniku od njegovega spočetja dalje. Danes je bolj poudarjena individualna avtonomija samovoljnega odločanja kakor pa demokratična pravica. Na Hrvaškem se še vedno razpravlja o spremembi zakona o legalizaciji splava iz leta 1978. Ta zakon je v izrecnem nasprotju z Ustavo Republike Hrvaške, v kateri je v 21. členu zapisano, da »ima vsako človeško bitje pravico do življenja« (Republika Hrvatska 2001, čl. 21). Zdi se, da velika večina naših anketirancev ne nasprotuje neustavnosti veljavnega zakona, saj se jih 31,9 % sploh ne strinja s trditvijo, da bi bilo treba splav z zakonom prepovedati, prišteti pa moramo še 29,0 % tistih, ki se s tem ne strinjajo. Tako dobimo 60,9 % anketirancev, ki podpirajo legalnost splava. Le 9,8 % + 8,8 % pa je tistih, ki bi se strinjali z razveljavitvijo tega zakona.

Tistega, kar je objektivno in moralno nedopustno, ne sme noben pozitiven dr-

<sup>6</sup> Spomnimo na pogoje uporabe tega načela ob splavu: zdravnik lahko ta poseg opravi le, da bi rešil življenje pacientke; zla se ne smemo osvoboditi prek umora fetusa (cilj ne opravičuje sredstva); zdravniški postopek mora biti edini izhod in je nezamenljiv s čim drugim.

žavni zakon spremeniti v pravno dopustno, saj je pravni red podrejen moralnemu redu. Zavest konkretne osebe, ki meni, da je namerni splav nemoralno dejanje, dopušča stališče, da takšnega dejanja noben državni zakon ne more spremeniti v pravno dopustno.

V katoliški tradiciji veljajo jasna stališča o splavu kot prekinitvi življenja. O tem govorijo številni cerkveni dokumenti, ki ga izrecno obsojajo in razglašajo za »težak zločin« in »težak moralni nered« (Congregazione per la dottrina della fede 1974, št. 14; GS 51). »Cerkev je poklicana, da znova ter z jasnejšim in trdnejšim prepričanjem vsem pokaže svojo odločenost, da bo z vsemi sredstvi branila človeško življenje zoper vse napade in na vsaki stopnji razvoja.« (FC 30) Ta klic k sodelovanju v božjem stvarstvu se razodeva v klicu k spoštovanju človeškega življenja od vsega začetka, še posebno nerojenega življenja (EV 42; 44; 58–63).

Glede na zgoraj navedene trditve o kompetentnosti in nujnosti, da se Cerkev »vmešava v vprašanje o splavu«, je resnično zaskrbljujoče, da se 22,8 % ljudi popolnoma strinja in 29,8 % strinja s tem, da se Cerkev ne bi smela vmešavati v to področje.

Z liberalno-individualno možnostjo za legalizacijo prekinitve nosečnosti, po kateri ima ženska pravico, da s svojim telesom razpolaga kot s svojo lastnino, se razglašajo kriterij individualne svobode in osebne izbire: moralno se opravičuje svobodna izbira splava, še posebno ob tako imenovani neželjeni nosečnosti. Možnost »pro choice« v naši raziskavi podpira približno 37,8 % anketirancev; medtem ko se 32 % »pro life« orientiranih anketirancev z njo ne strinja.

Glavna skrb in prizadevanje Kristusove Cerkve (pa tudi naši cilji raziskovanja tega segmenta) sta, da se življenje zaščiti in spodbuja. To prizadevanje se uresničuje z ozaveščanjem o moči zločina, s katerim se neposredno ubije življenje, za katerega nastanek smo odgovorni sami; in s poudarjanjem ontološko-antropološkega pravnega stališča človeškega zarodka kot konkretnega človeškega bitja od trenutka njegovega spočetja dalje, po katerem temu zarodku pripada nesporna prirojena temeljna pravica do življenja.

»Prva pravica človeške osebe je pravica do življenja. Obstajajo tudi druge pravice, ki so človeku dragocene, vendar pravica do življenja je temeljna in pogoj za ostale pravice, zato jo je potrebno braniti bolj kot druge pravice. Nobena družba ali javna oblast katerekoli oblike nima pravice, da bi nekaterim priznala, drugim pa odvzela to pravico. Ta pravica namreč ne izhaja iz dobre volje nekoga, le-ta je pred vsako milostjo in kot takšna zahteva priznanje; ko pa se jo zanika, se s tem krši pravičnost v strogem pomenu te besede.« (Congregazione per la dottrina della fede 1974, št. 11)

Splav se ne sme nikoli odobravati, predvsem pa je treba odstraniti vzroke zanj. Vse to zahteva številne akcije: od družbeno-kulturološke, politične in socialne do cerkveno-pastoralne. Najpomembnejša naloga Cerkve v teh okoliščinah je: skušati mora preprečiti, da bi se splav zgodil, in narediti vse za pomoč ogroženim ženskam s svetovanjem in z duhovno podporo krogom reševanja in vrednotenja ter promoviranja miselnosti »pro life«. Od medicinske stroke pa se – v skladu z zdravnikovim poslanstvom – pričakuje, da bo, kolikor bo le mogoče, ohranjala in

spodbujala življenje, nikakor pa ga ne uničevala, še posebno ne v stadiju, ko je najbolj ranljivo.

In ne nazadnje: moralno-pastoralna zahteva tega poglavja imperativno ukazuje, da mora biti vsakemu človeku »priznано dostojanstvo osebe od spočetja do naravne smrti. To temeljno vodilo izraža veliki DA človekovemu življenju in mora biti v središču etičnega razmišljanja o biomedicinskih raziskavah, ki imajo vedno pomembnejšo vlogo v današnjem svetu.« (Kongregacija za verski nauk 2009, 5)

## 6. Sklep

Filozofija današnje družbe v marsičem velja za liberalno, v moralnem smislu pa za permissivno. To se še posebej kaže v spolnosti. K njeni liberalizaciji so veliko pripomogla egoistično-hedonistična prizadevanja za osvoboditev od tabuistične represije preteklosti, ki jo spodbujajo erotizirane (sub)kulturne spodbude množičnih medije, s katerimi sta se spremenila način življenja in odnos do spolnosti.

Namesto da bi spolna združitev, ki je primerna za izražanje medsebojne ljubezni in nežnosti med partnerjema, pomenila edinstveni način za poglobljanje njune popolnoma predane pristnosti v lepoti odnosa, ki je značilen le za zakonca, se ji v današnji panseksualni kulturi odvzema možnost, da bi se dogajala znotraj zakonske zveze in njene biološke odprtosti za rojstvo.

Odgovorno starševstvo se v teh liberalno-permissivnih družbenih okoliščinah identificira s kontracepcijo. Ob neuspešni kontracepciji pa se raje zatečemo k splavu kakor pa k razmišljanju in sprejemanju posledic prokreacijske odgovornosti spolnega odnosa.

Za izvedbo tega projekta so nas navdihnile ideje vodstva katoliške Cerkve, ki pravijo, da »Cerkev zna ceniti tudi sociološka in statistična raziskovanja, če se zde koristna za dojetje zgodovinskih okoliščin, v katerih mora vršiti pastoralno delo, in če pripomorejo k boljšemu poznanju resnice« (FC 5) ter da »je potrebno v moralni teologiji, bolj kot v drugih teoloških disciplinah, upoštevati rezultate naravoslovnih in humanističnih znanosti ter človeškega izkustva; čeprav je jasno, da znanstveni rezultati ne morejo utemeljiti ali celo ustvariti moralnih norma, pa lahko močno osvetlijo položaj in obnašanje človeka« (Sveta kongregacija za katolički odgoj i izobrazbo 1976, št. 99). Ker zakon in družina kot instituciji ustrezata najglobljim zahtevam srca in dostojanstva osebe (CIV 44), sem – še posebno po dobljenih rezultatih projekta – globoko prepričana, da ju je treba postaviti v središče nove evangelizacije; tako bi postala predmet resnega in systemskega preučevanja, razmišljanja in moralno-pastoralnega delovanja.

V sodobni družbi, znotraj katere smo izvajali raziskovalni projekt, obstaja veliko dejavnikov, ki religijsko identiteto pospešujejo ali pa jo vodijo v krizo. Le z odkrivanjem resnične, moralno utemeljene identitete krščanskih vrednot zakona bosta lahko tako družba kakor krščanska skupnost našli zanesljiv način za nadaljnji obstoj.

## Kratice

- CIV** – Benedikt XVI. 2009.  
**EE** – Janez Pavel II. 2003.  
**EV** – Janez Pavel II. 1995.  
**FC** – Janez Pavel II. 1982.  
**GS** – drugi vatikanski cerkveni zbor. 1980.  
**HV** – Pavel VI. 2014.  
**KKC** – Slovenska škofovska konferenca. 1993.

## Reference

- Aračić, Pero, Ivo Džinić in Biljana Hlavaček, ur.** 2011. *Krščanski identitet i obitelj*. Đakovo: Biblioteka Diacovensia.
- Aramini, Michele.** 2009. *Uvod u bioetiku*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Baloban, Josip, in Gordan Črpić.** 2000. Bitne vrednote za uspješan brak u Hrvatskoj. *Bogoslovska smotra* 70:313–341.
- . 1998. Pobačaj i mentalitet u društvu. *Bogoslovska smotra* 68:641–654.
- Benedikt XVI.** 2009. Okrožnica *Ljubezen v resnici (Caritas in veritate)*. Cerkveni dokumenti 127. Ljubljana: Družina.
- Casey, Patricia Rosarie.** 1996. Psychological Effects of Abortion. *Catholic Medical Quarterly* (februar): 18–20.
- Congregazione per la dottrina della fede.** 1974. *Dichiarazione sul aborto procurato*. V: Stanko Lasić. 2009. *Pravo na rođenje u učenju Crkve*. Zagreb: CBR.
- Črpić, Gordan.** 1995. Religijske tendencije srednjoškolske omladine. *Vjesnik Đakovačko Srijemske biskupije*, št. 10:471–495.
- Drugi vatikanski cerkveni zbor.** 1980. Pastoralna konstitucija o Cerkvi in sedanjem svetu (Gaudium et spes). V: *Koncilski dokumenti*, 570–667. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Janez Pavel II.** 1982. *Apostolsko pismo o družini (Familiaris consortio)*. Cerkveni dokumenti 16. Ljubljana: Cerkveni dokumenti.
- . 1984. Govor udeležencem Kongresa o problemih zakona, družine in plodnosti. 8. 6. V: *Insegnamenti*, 1664–1665. Vatikan: Libr. Ed. Vaticana.
- . 1995. Okrožnica *Evangelij življenja (Evangelium vitae)*. Cerkveni dokumenti 60. Ljubljana: Družina.
- . 2003. Posinodalna apostolska spodbuda *Cerkev v Evropi (Ecclesia in Europa)*. Cerkveni dokumenti 103. Ljubljana: Družina.
- Jugoslovanski škofje.** 1989. *Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri*. Cerkveni dokumenti 39. Ljubljana: Cerkveni dokumenti.
- Kongregacija za verski nauk.** 1987. *Navodilo o daru življenja (Donum vitae)*. Cerkveni dokumenti 36. Ljubljana: Cerkveni dokumenti.
- . 2009. *Dostojanstvo osebe (Dignitas personae)*. Cerkveni dokumenti 125. Ljubljana: Družina.
- Matulič, Tonči.** 2006. *Medicinsko prevrednovanje etičkih granica: svetost života priklještena između autonomije i tehnicizma*. Zagreb: Glas Koncila.
- . 2008. Mladi i spolnost: Teološko-moralni pristup. *Diacovensia* 16, št. 1–2:67–93.
- . 2009. *Metamorfoze kulture: teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*. Zagreb: Glas Koncila.
- Narodne novine.** 1978. Zakon o zdravstvenim mjerama za ostvarivanje prava na slobodno odlučivanje o rađanju djece. *Narodne Novine* 39, št. 78:423–426.
- Pavel VI.** 2014. Okrožnica *Posredovanje človeškega življenja (Humanae vitae)*. Cerkveni dokumenti 144. Ljubljana: Družina.
- Pontificio consiglio della pastorale per gli operatori sanitari.** 1995. *Carta degli operatori sanitari*. Vatikan: Tipografia Vaticana.
- Republika Hrvatska.** 2001. Ustav Republike Hrvatske. *Narodne Novine*, 28. 1.
- Rue, Vincent, in Cynthia Tellefsen.** 1996. The Effect of Abortion on Men. *Ethics and Medics* 21, št. 4:3–4.
- Slovenska škofovska konferenca.** 1993. *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Sveta kongregacija za katolički odgoj i izobrazbu.** 1976. *Teološka formacija budućih svećenika*. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.

- Sveta stolica.** 1984. *Povelja o pravima obitelji.* Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.
- Sveti zbor za katolički odgoj.** 1984. *Odgojne smjernice o ljudskoj ljubavi: Obris i spolnog odgoja.* Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.
- Šolić, Petar.** 1994. *Radost ljubavi: študije i članci.* Split: CuS.
- — —. 2002. *Moralni aspekt ljudske spolnosti.* Split: CuS.
- Valjan, Velimir.** 2002. *Moral spolnosti, braka i obitelji.* Sarajevo: Svjetlo riječi.
- Vukasović, Ante.** 1991. Zašto im hoćete spaliti krila, kada oni žele letjeti? *Obnovljeni život* 3–4:299–311.
- Vuletić, Suzana, in Ivica Pažin.** 2011. Dimenzioniranje spolnosti kroz prizmu personalističke norme za formaciju autentičnog kršćanskog identiteta. V: Pero Aračić, Ivo Džinić in Biljana Hlavaček, ur. *Kršćanski identitet i obitelj*, 133–168. Đakovo: Biblioteka Diacovensia.
- Vuletić, Suzana.** 2008. Humanae vitae: jedan naraštaj poslije. *Vjesnik Đakovačko Srijemske biskupije*, št. 6:597–603.
- — —. 2010. Kršćanska koncepcija regulacije bračnih sjedinjenja pod imperativom »odgovornog roditeljstva«: rezultati znanstveno-istraživačkog projekta »Kršćanski identitet i kvaliteta bračnog i obiteljskog života«. *Nova Prisutnost* 8, št. 3:371–392.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,447—460  
 UDK : 27-42-1Demmer K.  
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

*Roman Globokar*

## **Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moraltheologie Klaus Demmers**

*Zusammenfassung:* Klaus Demmer (1931–2014), einer der führenden Moraltheologen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hat der einmaligen Lebensentscheidung eine enorm wichtige Bedeutung im moralischen Leben der einzelnen Person zugeschrieben. Mit der freien und bewussten Entscheidung bestimmt der Einzelne in einem gewissen Zeitabschnitt seines Lebens seine eigene Zukunft. Im folgenden Artikel wird die Analyse der Lebensentscheidung aus anthropologischer und theologischer Sicht dargestellt. Im Bewusstsein des eigenen Sterbenmüssens trifft der Einzelne die Entscheidung, seinem Leben einen einheitlichen Sinn zu geben. Zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der Verwirklichung des eigenen Lebens wählt er die Möglichkeit, in der er hofft, am meisten fruchtbar sein zu können. Theologisch gesehen, ist eine Lebensentscheidung die Antwort auf den Ruf Gottes. Obwohl eine Lebensentscheidung sich in gewissem Maße in institutionalisierten Bahnen (Ehe, Ordensleben, Priestertum) vollzieht, lässt Demmer aber die Möglichkeit einer nicht-institutionalisierten Lebensentscheidung zu. In Krisen vertritt Demmer zunächst stets die tutoristische Lösung. In seinen späten Schriften sieht er aber im Institut der Dispens die äußerste Maßnahme der Kirche nicht nur gegenüber Priestern und Ordensleuten, sondern auch gegenüber Ehepaaren, die an der einmal getroffenen Lebensentscheidung gescheitert sind. Am Ende des Artikels werden einige kritischen Überlegungen gegenüber der Deutung der Lebensentscheidung bei Klaus Demmer geäußert und auch auf andere mögliche Lösungen auf einige brennende Fragen in diesem Bereich hingewiesen.

*Schlüsselworte:* Lebensentscheidung, personale Wahrheit, Ehe, Unauflösbarkeit der Ehe, Dispens

*Povzetek:* **Življenjska odločitev kot dokončna določitev svoje lastne prihodnosti: o pomenu življenjske odločitve v moralni teologiji Klause Demmerja**

Eden vodilnih moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu, Klaus Demmer (1931–2014), je velik pomen v posameznikovem moralnem življenju pripisoval enkratni življenjski odločitvi. S svobodno in zavestno odločitvijo posameznik v nekem določenem trenutku svojega življenja dokončno začrta svojo prihodnost. V članku je predstavljena analiza življenjske odločitve z antropološkega in s teološkega vidika. V zavesti svoje lastne minljivosti se posameznik

odloči, da bo svojemu življenju dal enovit pomen. Med različnimi možnostmi uresničenja svojega življenja si izbere tisto, v kateri bo lahko najbolj rodoviten. Teološko gledano, je življenjska odločitev odgovor na božji klic. Večinoma je življenjska odločitev v neki meri tudi institucionalizirana (zakon, redovništvo, duhovništvo). Demmer dopušča še možnost neinstitutionalizirane življenjske odločitve. Ob morebitnem prelomu življenjske odločitve Demmer proti koncu svojega življenja predlaga tudi za razvezane in za ponovno poročene institut spregleda (dispenza), ki je v veljavi pri duhovnikih in redovnikih in s katerim jim cerkvena avtoriteta po nekem določenem času in tehtnem premisleku omogoči, da sklenejo zakrament zakona. Ob koncu članka je navedenih nekaj kritičnih točk Demmerjevega pojmovanja življenjske odločitve; nakaže še druge možne rešitve glede pereh vprašanj na tem področju.

*Ključne besede:* življenjska odločitev, osebna resnica, zakonska zveza, nerazvezljivost zakona, spregled

*Abstract:* **Life Decision as Definitive Determination of One's Own Future: On the Importance of Life Decision in the Moral Theology of Klaus Demmer**

Klaus Demmer (1931–2014), one of leading moral theologians after Vatican II, attributed the course of moral life of an individual to a one-time life decision. An individual conclusively defines his future through a free and conscious decision at a certain moment of his life. The article analyzes this life decision anthropologically and theologically. Aware of his own impermanence, an individual decides to give his life unified meaning and chooses among several opportunities the one that will enable him to live his life to the fullest. A life decision is theologically a response to God's call and is in most cases institutionalized to a certain degree (marriage, religious vows, priesthood), although Demmer allows for non-institutionalization of life decisions. In the case of a breach in one's life decision, Demmer, toward the end of his life, suggests granting dispensation to divorced and re-married persons, much as it had been given by Church authorities to ex-priests, monks and nuns after a certain period of time and careful consideration to enable them to receive the sacrament of marriage. The article concludes by mentioning some critical points in Demmer's understanding of life decision and suggests possible solutions to some contentious issues in this field.

*Key words:* life decision, personal truth, marriage, indissolubility of marriage, dispensation

## 1. Einleitung

In letzter Zeit hat vor allem im katholischen Milieu das Thema der Lebensentscheidung zunehmend Aufmerksamkeit erhalten. Im Hinblick auf die beiden Familiensynoden in den Jahren 2014 und 2015 haben sich sowohl Fachleute als auch eine weitere Öffentlichkeit der Diskussion angeschlossen. (Bahovec 2014; 2014a) In

diesem Artikel möchte ich den Beitrag von Klaus Demmer (1931–2014), einem der einflussreichsten Moraltheologen der Nachkonzilszeit, kritisch darstellen.

Demmer hat sich mit dem Thema der Lebensentscheidung sein ganzes Leben lang beschäftigt. Auf einer Seite dürfte dies wahrscheinlich biographisch bedingt sein, weil er als Priester und Ordensmann viele Menschen bei Ihrer Lebenswahl begleiten konnte. Auf der anderen Seite stellt aber dieses Thema auch ein wichtiges Element seiner Moraltheologie dar. Wir werden sehen, dass sich gerade in der Lebensentscheidung die transzendente und die kategoriale Ebene des Erkennens und des Wählens kreuzen.

Als Ausgangspunkt meiner Überlegungen sollen zwei brennende aktuelle Fragen in diesem Bereich herausgestellt werden. Erstens, ein sehr großer Teil der heutigen Jugend trifft keine endgültige Lebensentscheidung, zumindest nicht in einer institutionellen Form. In Slowenien wurde im Jahr 2014 mehr als die Hälfte der Kinder (58 %) außerhalb der Ehe geboren. Das Verständnis von Ehe und Familie hat sich gründlich verändert (Strehovec 2012, 196–198). Was bedeutet diese Tatsache für die moraltheologische Reflexion? Eine zweite Herausforderung ist der angemessene Umgang mit Brüchen in der Lebensgeschichte vieler Menschen heute. Jede dritte Ehe in Slowenien wird geschieden. Wie soll die Kirche mit Geschiedenen und Wiederverheirateten umgehen?

Es folgt die Beschreibung und Würdigung der Lebensentscheidung in den Schriften von Klaus Demmer, am Ende setzen wir uns mit den genannten Herausforderungen auseinander.

## **2. Lebensentscheidung in anthropologischer Sicht**

---

### **2.1 Erläuterung des transzendentalen Ansatzes in der Moraltheologie**

Das Buch mit dem Titel *Die Lebensentscheidung* aus dem Jahr 1974 ist eines der ersten Bücher von Klaus Demmer. Das Thema der Lebensentscheidung dient ihm als Anknüpfungspunkt für das Vorstellen seines transzendentalen moraltheologischen Ansatzes (Bonandi 2011, 39). Es werden in diesem Zusammenhang ihn interessierende Themen, wie das Spezifikum der christlichen Ethik, die anthropologischen Implikationen des Glaubens, der moralische Kompromiss, die Geschichtlichkeit des Naturgesetzes und der moralischen Normen, die zentrale Stellung der individuellen Entscheidung, die Absolutheit und Bedingtheit der menschlichen Freiheit, das Spezifikum der moralischen Wahrheit, die Rolle der Institution für die moralische Einsicht und Entscheidungen des Einzelnen, dargestellt. Das eigentliche Thema ist daher nicht die Lebensentscheidung an sich, sondern der mit ihr verbundene Kontext, also der gesamte Rahmen der fundamentalen Moraltheologie.

Demmer sieht in seiner philosophischen und theologischen Untersuchung eine tragende Unterstützung für die Sicherheit der Entscheidung. Er versucht aus den

grundlegenden anthropologischen Voraussetzungen die innere Grundstruktur der einmaligen und unwiderruflichen Lebensentscheidung herauszustellen. Er schreibt: »Die Lebensentscheidung ist moralische Tat ursprünglichsten Ranges. In ihr und durch sie wird die eigene Geschichte unter einen alles tragenden Sinn gestellt, der mit dem Anspruch auftritt, alle zukünftigen Einsichten und Erfahrungen deutend bewältigen zu können, da er sich selbst einem prospektiven Einsichtsakt von einmaliger Auszeichnung verdankt.« (1974, 128)

Er lehnt ganz bewusst einen positivistischen Zugang zum Thema ab. Es geht ihm nicht darum, die Rechtfertigung der Unauflöslichkeit der Ehe in der aufgetragenen Norm zu suchen, sondern um zu zeigen, dass der Mensch als das Wesen, das nach dem Sinn des Lebens strebt und das sich des Todes bewusst ist, ein inneres Streben nach der definitiven Orientierung seines Lebens in sich selbst entdeckt. Demmer will weniger ein Apologet der christlichen Lehre sein, sondern sein Forschungsinteresse gilt der Frage, in wie weit es eine allgemeine vernunftmäßige Basis für die unwiderrufliche Lebensentscheidung gibt. Diese Ausrichtung entspricht der nachkonziliaren Suche neuer Wege in der moraltheologischen Reflexion.

## 2.2 Erste Konkretisierung der Grundentscheidung

Demmer fängt mit der Ebene der menschlichen Erfahrung an und stellt fest, dass die zahlreichen Entscheidungen, die der Mensch im Laufe des Lebens trifft, nicht unverbunden nebeneinander stehen. Sie finden sich in einem Sinnzusammenhang vor, in einer gemeinsamen Ausrichtung auf das Gute. Diese Ausrichtung wirkt auf der transzendentalen Ebene und wurde in der Moraltheologie mit dem Begriff Grundentscheidung (*optio fundamentalis*) bezeichnet. Die Grundentscheidung ist also keine thematische und konkrete Entscheidung, sondern die Ausrichtung der Person auf der transzendentalen Ebene, die sich aber ständig in den kategorialen Entscheidungen äußert, bestätigt, verwirklicht und wieder konstituiert. Das konkrete Handeln des Menschen ist die Interpretation seiner Grundentscheidung. (Demmer 1990, 855–859)

Auf der paradigmatischen Weise inkarniert sich die Grundentscheidung in der unwiderruflichen Lebensentscheidung, die für Demmer eine »erste Kategorialisierung« bzw. »Vergeschichtlichung« der transzendentalen Grundausrichtung des Willens auf das Gute ist. Demmer schreibt, dass die Grundentscheidung und die Lebensentscheidung »gleichsam die Brennpunkte einer Ellipse« (1974, 7) darstellen. Dieses Bild wiederholt sich auch in späteren Schriften (1993, 86), obwohl es meiner Meinung nach nicht ganz unproblematisch ist. Es könnte nämlich zu der Auffassung verführen, dass es um zwei verschiedene Entscheidungen auf der gleichen Ebene geht. Doch die Lebensentscheidung ist eine kategoriale Entscheidung, in der sich die transzendente Grundausrichtung des Menschen in einem bestimmten geschichtlichen Moment verwirklicht.

Es stimmt gleichwohl, dass der Lebensentscheidung, die für Demmer einmalig und deshalb unwiderruflich ist, ein besonderer Status unter allen anderen kategorialen Entscheidungen zugeschrieben wird. Auf der einen Seite ist die Lebensentscheidung »niemals eine punktuelle Tat, sondern ein lebenslanger Prozeß

schöpferischer Selbsterhellung in wachsender freiheitlicher Entschiedenheit« (1974, 257–258). Auf der anderen Seite ist aber auch ein äußerer Ausdruck dieser Entschiedenheit in einem bestimmten Augenblick des Lebens notwendig. Weil um eine geschichtliche Wahrheit in Bezug auf eine geschichtliche Person geht, stellt sich die Frage, inwieweit sich diese überhaupt definitiv erkennen und unwiderruflich festlegen lässt.

Aufgrund der bisherigen Lebensgeschichte entscheidet sich der einzelne Mensch im Hinblick auf seine ganze noch ausstehende Geschichte. Vergangenheit und Zukunft verbinden sich in einem bestimmten geschichtlichen Moment. Der Lebensentscheidung ist eine Rolle der Vorentscheidung zugeschrieben, die alle nachfolgenden Entscheidungen beeinflusst. Die nachfolgenden Entscheidungen können nur dann als gelungen bezeichnet werden, wenn sie »in der logischen Konsequenz dieser Entscheidung stehen« (22).

Demmer ist sich zwar bewusst, dass es bei der Lebensentscheidung um einen Schritt in eine ungewisse, dunkle Zukunft geht. »Dennoch wird dieser Schritt gewagt: im Vertrauen auf die erkannte Wahrheit des eigenen Selbst und das Maß der zuhandenen Kräfte, diese Wahrheit auch ohne Abstriche durchtragen zu können.« (1974a, 386) Trotzdem bleibt die Zukunft letztlich unverfügbar. Der Mensch fühlt sich klein und begrenzt, aber genau die Annahme dieser Grenzen ist die Voraussetzung eines realistischen Lebensentwurfes.

Die letzte Grenze unserer Existenz ist aber Tod und Demmer insistiert, dass nur wer zu sterben versteht, es auch versteht zu leben und zu lieben. Den Sinn des Todes zu entdecken, ist die Voraussetzung dafür, dem Leben eine Richtung zu geben. »Wer den Tod auf sich zukommen sieht – und dies ist ein gemein-menschliches Existential –, sucht seinem Leben ein Maximum an sinnvollen Lebensmöglichkeiten abzugewinnen.« (1999, 249) Die drohende Wirklichkeit des Sterbenmüssens wird frei angenommen und dem Leben ein Sinn gegeben, der den Tod überlebt.

### 2.3 Personale Wahrheit

Die Unwiderruflichkeit der Lebensentscheidung hat ihren Grund in der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit des Entscheidungsträgers in seiner linearen Einsichts- und Freiheitsgeschichte. »Dieser entscheidet sich nicht für eine Wahrheit, die unabhängig von seiner konkret-geschichtlichen Existenz gilt. Vielmehr wählt er sich selbst in seiner personalen Einmaligkeit.« (1974, 11) Es geht um die Fähigkeit, sich selbst bestimmen zu können. »Aus der Vielzahl der anstehenden Handlungsmöglichkeiten wird eine als die angemessenste gewählt unter Ausschluß aller übrigen.« (21) Die notwendige Scheidung von anderen Möglichkeiten soll einer größeren Fruchtbarkeit des Lebens dienen. »Ein Verzicht darf darum niemals Ursache persönlicher Verarmung sein, vielmehr muss er schöpferisch umgewandelt werden.« (1999, 252) Das menschliche Schicksal ist nicht im Voraus prädestiniert, sondern der Mensch ist tatsächlich frei, seiner eigenen Geschichte den entscheidenden Kurs zu geben. Es gibt also keine zwingende Evidenz, die den Einzelnen zu einer bestimmten Wahl nötigen würde, sondern es geht um eine frei eingesehene Selbstbe-

stimmung. Deshalb steht an der Wurzel einer solchen Entscheidung immer »nur« eine moralische Gewissheit, »die die Möglichkeit sowohl des Irrtums als auch einer anderen Lösung nicht absolut ausschließt« (1974, 37). Es handelt sich nicht um eine objektive Evidenz, sondern um »eine personale Vollzugevidenz« (18). Diese Wahrheit wird nur progressiv erfasst und trägt immer einen Risikocharakter mit. Sie vollendet sich erst am Ende eines lebenslangen Prozesses. (2003, 106)

Demmer ist überzeugt, dass jeder Mensch innerhalb seiner Lebensgeschichte zum Augenblick der Lebensentscheidung kommen *muss*. »Einmal müssen die notwendigen Bedingungen erfüllt sein, die eine definitive Festlegung des eigenen Lebens freigeben.« (1974, 25) Ohne bewusste Lebensentscheidung lebt nach Demmers Meinung der Mensch an sich selbst vorbei und verbleibt auf der Ebene Geschichtslosigkeit. »Der Schritt in das Unsichtbare und Unfassbare besitzt seinen gelebten Anhaltspunkt in der Biografie eines jeden geistig aufmerksamen Menschen.« (2014, 50)

Demmer stellt mehrmals die Einmaligkeit der Lebenswahl: »So wie die eigene geschenkhaft existenz einmalig und unwiederholbar ist, so kann man sie auch nur einmal und unwiederholbar in eine Lebensentscheidung geschenkhaft zusammenfassen. Man bindet sich immer nur einmal!« (1974, 183) Hier stellen sich die Fragen, wie Demmer eine zweite Ehe oder den Eintritt in ein Kloster nach dem Tod des ersten Partners interpretieren würde.

### 3. Lebensentscheidung in theologischer Sicht

---

#### 3.1 Erste Konkretisierung der Glaubensentscheidung

Für den Glaubenden stellt die Glaubensentscheidung den Mittelpunkt seines Lebens und Handelns dar. Im Glauben findet er zu seiner vollen geschichtlichen Selbstidentität. Jede konkrete Entscheidung ist »Ratifizierung, Konkretisierung und Explizierung« der Glaubensentscheidung. In einer ausgezeichneten Weise gilt das für die Lebensentscheidung. Die Lebensentscheidung ist die erste Konkretisierung der grundlegenden Glaubensentscheidung. Demmer schreibt: »Die Lebensentscheidung des Glaubenden, in der über die offene und ungewisse Zukunft des eigenen Lebens in endgültiger und unwiderruflicher Weise verfügt wird, vollzieht sich im Gegenüber zum sich offenbarenden Gott.« (1974, 128)

Die Glaubensentscheidung *verlangt* eine Lebensentscheidung, »wenn und sofern sie sich überhaupt in die personale Einmaligkeit ihres Trägers inkarnieren will.« (129) Der Glaube entäußert die Endgültigkeit der Geschichte und fordert den Einzelnen, die volle Verantwortung für sein Leben anzunehmen.

Demmer warnt vor einer zu sehr simplifizierten Deutung der göttlichen Berufung: »Gottes ‚Plan‘ mit dem Menschen, von dem in kirchlichen Lehrdokumenten so oft die Rede ist, liegt alles andere als ablesbar vor. Er erschließt sich erst über eine denkerische Lebensleistung. Er wird als Ergebnis einer Selbstaufklärung der Vernunft des Glaubens hervorgedacht.« (2014, 190)

### **3.2 Christologische Wahrheit des Menschen**

Demmer ist überzeugt, dass es keinen Widerspruch zwischen der Lehre von Jesus Christus und der natürlichen Wahrheit über den Menschen geben kann. Die zentrale Botschaft des christlichen Glaubens ist, dass Gott sich den Menschen in Jesus Christus endgültig geöffnet hat. Das Absolute und das Geschichtliche vereinigen sich in diesem Ereignis. Jede Entscheidung innerhalb der Geschichte trägt auf der einen Seite den Charakter der Endgültigkeit, auf der anderen Seite ist sie aber immer auch mitbestimmt durch die bleibende Offenheit und Überholbarkeit menschlicher Geschichte. Demmer betont dabei die Geschichtlichkeit der personalen Wahrheit, deshalb muss auch die Treue zur Lebensentscheidung zur dauernden Korrektur bereit sein. »Treue schließt jede Verabsolutierung eines ganz bestimmten geschichtlichen Einsichtsstandes aus; denn das würde einen philosophischen wie theologischen Positivismus implizieren, der die Strukturen von Geschichtlichkeit insgeheim überspringt.« (1974, 85) Es geht um die Treue zu einmal erkannten Möglichkeiten für die sinnvolle Verwirklichung des eigenen Lebens, die eine gewisse Elastizität dem äußeren Ausdruck der Lebensentscheidung gegenüber einschließt.

Der Christ versteht seine Wahl als Antwort auf Gottes Treue, die sich in Jesus Christus endgültig geöffnet hat. »Die Lebensgeschichte des Jesus von Nazareth liefert, unbeschadet ihrer Unvergleichlichkeit einen Interpretationsschlüssel, mit dessen Hilfe man aktive Vorsehung über die eigene Lebensgeschichte ausübt. Da stoßen Handlungsnormen in ihrer satzhaften Vorgabe an Grenzen, vielmehr ist unabtreibbare Unterscheidung der Geister angemahnt.« (1999, 253)

### **3.3 Eschatologische Verwirklichung der personalen Wahrheit**

Das anthropologische Bewusstsein des eigenen Todes wird innerhalb des christlichen Glaubens, innerhalb eines eschatologischen Horizonts interpretiert. Die endgültige Erfüllung des Lebens wird als eine Tat Gottes verstanden. Lebensentscheidung ist die geschichtliche Antizipation dieser eschatologischen Vollendung: »Die Wahl geschieht in ein Dunkel hinein, das erst durch das Leben mit ihr fortschreitend aufgehellt werden kann und muß. Der Glaubende lebt angesichts dieser Not aus dem Vertrauen, daß der »Erfolg« seines Lebens von einer letzten, gnadenhaften Korrektur abhängt. Erst so wird die Schwere geschichtlicher Entscheidung erträglich und lebbar.« (1974, 166) Das eschatologische Bild stellt aber keine feste Beschreibung der Erfüllung des Lebens dar, es hat aber eine Anziehungskraft in sich, die dem Einzelnen die Hoffnung für das Gelingen seines Lebens schenkt.

## **4. Institutionalisation der Lebensentscheidung**

---

### **4.1 Ambivalenz der Institutionen**

Demmer versteht die Institutionalisation der Lebensentscheidung als Ausdruck der Solidarität der Gesellschaft gegenüber den Einzelnen. Institutionen schützen

und stärken den Einzelnen in schwierigen Situationen und helfen ihm, der Lebenswahl treu zu bleiben. »Zudem haben Institutionen die Wahrheitsvermutung auf ihrer Seite, denn in ihnen versammeln sich Einsicht und Erfahrung von Generationen.« (2003, 111) In Situationen des Zweifels geben Institutionen dem Einzelnen einen festen Stand für seine Entscheidungen.

Diese Entlastung bringt aber auch eine Spannung mit sich, nämlich jene zwischen dem eigenen personalen Entwurf und der Anpassung an die gesellschaftlich vorgegebene Form. Jede Lebensentscheidung ist auch durch einen gewissen Selbstverlust charakterisiert, was aber nicht zur Selbstentfremdung führen soll. Deshalb ist es wichtig, dass die Lebensentscheidung nicht im Sinne einer passiven Anpassung an die Institution verstanden wird. »Es bedarf vielmehr einer dauernd kritischen Mitgestaltung institutioneller Strukturen im Sinne der eigenen Lebenswahl.« (1974, 39) Institution soll im Dienst der personalen Freiheit und progressiven Entwicklung der Einzelnen sein.

#### **4.2 Möglichkeit einer nicht-institutionalisierten Lebensentscheidung**

Die Wahl der Ehe oder des Ordensstandes ist bei Demmer nicht exklusiv gemeint. »Denn es ist durchaus möglich und auch sinnvoll, wenn der Einzelne eine Entscheidung als Lebenswahl versteht und setzt, die in ihrer ‚objektiven‘ Struktur nicht unbedingt einen solchen Einsatzgrad fordert. Es liegt dann in seinem freien Ermessen, einer offensichtlichen Vorzugswahl das Gewicht einer Lebensentscheidung zu geben.« (132) Es lassen sich also auch unwiderrufliche Bindungsformen denken, denen der institutionalisierte Charakter abgeht. »So mögen Künstler, Forscher, Politiker oder Ärzte ihren erwählten Beruf als Berufung verstehen und in der Weise eines ein für alle Mal gewählten Lebensstandes ausüben.« (1999, 250) Demmer sieht aber die Deckung der Lebenswahl mit dem Beruf nicht notwendig, es kann auch innerhalb eines »frei geschaffenen Lebensstand(s)« (1974, 133) ein Nacheinander verschiedener Berufe geben.

Bei der institutionalisierten Lebenswahl bekommt die private Entscheidung einen öffentlichen Wert und auch Schutz, bei der nicht-institutionalisierten Entscheidung bleibt sie in Bereich persönlicher Intimität und Beliebigkeit, deshalb sind bei ihr auch keine institutionellen Sicherungen und Sanktionen vorgesehen. Dennoch müsste ein Bruch zwangsläufig »als lebensgeschichtliches Scheitern erlebt werden« (1999, 250).

Demmer warnt davor, dass mit der Privatheit auch die Unsicherheit zunimmt. »Und im Übrigen ist dem Einzelnen zuweilen unklar, welches Maß an Selbstbindung und Endgültigkeit in einer getroffenen Entscheidung steckt.« (2003, 113)

### **5. Umgang mit den Krisen**

Die personale Wahrheit ist niemals abgeschlossen, sondern sie bedarf der dauernden Neubestätigung und ist zum ständigen Nachreifen herausgefordert. Auch



die Momente der Krise stellen eine Gelegenheit dar, neue unvorhersehbare Erfahrungen in die endgültige Lebensentscheidung zu integrieren.

### 5.1 Tutoristische Lösung

Im Umgang mit Krisen vertritt Demmer einen tutoristischen Weg. Die Kontinuität mit der einmal getroffenen Entscheidung hat den Vorrang (2014, 247), wobei es vor allem um die *innere* Kontinuität geht. Er schreibt: »Der Entscheidungsträger ist darum zunächst gehalten, die *innere* Kontinuität seines Lebensvollzugs wiederherzustellen, ehe er daran zu denken hat, was dazu an *äußerer* Kontinuität vonnöten ist.« (1974, 87) Es wird ständig der Kompromiss, die beste Handlungsmöglichkeit gesucht, die das weitere Wachstum in der personalen Wahrheit ermöglicht und anspornt. »Was möglicherweise auf der Ebene des reinen Phänomens als Bruch oder Unlogik erscheinen könnte, mag sich in Einheit mit dem expliziten Wachsen des inneren Einsichtsstandes dennoch als logische Entwicklung erweisen.« (247) Allerdings gibt es keine unbeschränkte Elastizität des äußeren Ausdrucks. Im Grenzfall, »wenn eindeutig stärkere Gründe für die Notwendigkeit einer Korrektur sprechen, darf die Aufgabe äußerer Kontinuität des Lebensvollzugs in Kauf genommen werden.« (145) Wenn es am Anfang um einen Irrtum gegangen ist, dann ist eine Korrektur notwendig. »Denn die moralischen Kräfte eines Menschen sind nicht unbegrenzt; man kann nicht andauernd mit einem Irrtum leben, wenn man nicht menschlich verarmen und versanden will.« (144) Demmer aber mahnt vor zu schneller Entscheidung. Er plädiert für Treue auch, »wenn die erste Entscheidung auf einem offensichtlichen Fehlurteil beruhte. Um wieviel mehr in solchen Situationen, in denen der Irrtum der Lebensentscheidung nicht eindeutig feststeht!« (29) Das Verbleiben in einer vielleicht zweifelhaften Wahl kann das geringere Übel gegenüber den negativen Konsequenzen einer Revision darstellen.

### 5.2 Interpersonale Dimension

Wenn Demmer über die Krisensituationen spricht – und eigentlich erst hier –, hebt er auch die interpersonale Dimension der Lebensentscheidung hervor. Es gibt Fälle, wo einer der Partner den Irrtum der ersten Entscheidung nicht anerkennt. Demmer fragt sich, »ob es nicht eine moralische Verpflichtung geben könne, im begangenen Irrtum auszuharren, und zwar um des Nächsten willen.« (30). Die Revision der Lebensentscheidung könnte den anderen moralisch zerstören. »Ja es könnte sogar noch eingehender gefragt werden, ob nicht auch in einer solchen Situation Wahrheit die Frucht einer *gemeinsamen* Entscheidung wird.« (30) In der Ehe lebt die Lebensentscheidung des einen im anderen. »Es kann darum keine wahre Treue zu sich selbst geben, die auf Kosten der Treue zum Nächsten ginge wie auch umgekehrt.« (89) Meiner Meinung nach kommt diese interpersonale Dimension der Lebensentscheidung in der Darstellung von Demmer zu kurz.

### 5.3 Institutioneller Umgang mit Krisen

Bei der eventuellen Revision der institutionalisierten Lebensentscheidung hat die Institution die Aufgabe, dem Einzelnen einen kritischen Filter im Sinne einer objek-

tiven Vorzugsregel vorzusetzen. Die Institution kann eine Revision tolerieren, sie kann ihr sogar einen Rechtsschutz gewähren. »Inwieweit sie indes die rechtliche Möglichkeit einer neuen Bindung oder einer solchen Bindung, die dem Wesen der ersteren entgegensteht, gewähren kann, hängt einzig von der ihrerseits unterstellten anthropologischen Vorentscheidung ab.« (1974, 44)

Wenn das Individuum die einmal getroffene, endgültige Lebensentscheidung bricht, nimmt es damit auch frei die Sanktionen der Institution an. »Diese sind nichts anderes als die öffentliche Anerkennung einer Wirklichkeit, zu der sich der Entscheidungsträger frei bekannt hat.« (114–115)

In diesem Bereich ist nach Demmer die Rolle der Kirche, »den Glaubenden mit seiner Situation in aller gebotenen Offenheit zu konfrontieren und ihm zu zeigen, wo er in Wirklichkeit steht.« (116) Wenn wir über die Rolle der Kirche als Institution reden, dürfen wir nicht vergessen, dass sie immer auch geschichtlich bedingt ist und dass bestimmte gesellschaftliche Strukturen nicht verabsolutiert werden dürfen. Ebenso ist es auch nicht möglich, innerhalb der Geschichte das reine göttliche Recht zu entnehmen. »Eine Forderung göttlichen Rechts ist endgültig in dem Sinn, daß sie für den Zeitpunkt ihrer Formulierung den göttlichen Willen unverkürzt zur Geltung bringt.« (119) Der theologische Erkenntnisprozess ist mit der geschichtlichen Unabgeschlossenheit gekennzeichnet, deshalb fordert er auch einen institutionellen Revisionsprozess.

#### 5.4 Möglichkeit der Dispens

Im Bereich der konkreten Lösungen wird eine deutliche Verschiebung bei Demmer festgestellt. Am Anfang seiner Karriere ist er sehr skeptisch gegenüber der Dispenspraxis. Im Jahr 1974 schreibt er: »Institutionelle Strukturen zeichnen sich angesichts einer solchen Situation durch ein Entgegenkommen aus, das den Bruch im Rahmen des nur eben Möglichen zu mildern sucht. Ob dies allerdings durch eine überhastete Dispenspraxis wirksam geschieht, mag bezweifelt werden.« (214) Über die Möglichkeit der Dispens schreibt er schon 2003 folgendes: »So ist es durchaus denkbar, dass eine gewährte Dispens ein bestehendes Band auflöst. Vorausgesetzt wird, dass die Dispens gewährende Autorität über das in Frage stehende Band hoheitliche Gewalt besitzt. Das ist bei positiven Gesetzen, deren Inhalt naturrechtlich nicht festgestellt ist, der Fall.« (2003, 117) Im Folgenden entwickelt Demmer seine Gedanken über die Möglichkeit der Dispens in der Kirche auch für Eheleute (117–120). In seinem letzten Werk, das posthum 2014 erschienen ist, sieht er aber gerade in der Dispens die äußerste Maßnahme der Kirche nicht nur gegenüber Priestern und Ordensleuten, sondern auch gegenüber Ehepaaren, die an der einmal getroffenen Lebensentscheidung gescheitert sind. Er schreibt zwar ganz deutlich: »Was immer man im Blick auf scheiternde Lebensbindungen vorschlägt, es gibt keine perfekte Lösung.« (2014, 115)

Aus den Worten spürt man die große Empfindlichkeit des Autors für die Gerechtigkeit und das Schicksal der einzelnen Menschen. Er schreibt diesbezüglich deutlich emotiv: »Es ist ein Ärgernis, dass Ehe, Zölibatsversprechen und Orden-

sgelübde ungleich behandelt werden. Denn der Bindungswille ist immer gleich. Verteilt Gott seine Gnaden unterschiedlich?» (82) Aus dem Gesichtspunkt der Moralthologie gibt es keinen Unterschied zwischen sakramentalen und nicht sakramentalen Lebensentscheidungen. Der Grad der Unwiderruflichkeit ist derselbe. Deshalb sieht er in der Dispensgewährung bei Zölibatsversprechen und Ordensgelübden das Paradigma auch für Eheversprechen.

Die Dispens ist ein Gnadenakt, eine Art der Barmherzigkeit gegenüber dem einzelnen. Die Dispens hat aber auch ihre Grenzen, denn sie darf nicht das Gemeinwohl der Kirche aus dem Auge verlieren. Damit ein öffentliches Ärgernis in der Kirche verhindert wird, müssen einer »Dispensgewährung enge Grenzen« (81) gesetzt werden. Bei der Gewährung soll sich die Kirche »einzig und allein am Evangelium mit den Extremforderungen der Bergpredigt« (82) messen. Die Grundregel lautet: »Im Zweifel für die Barmherzigkeit.« (82) Diese aufgestellte Regel darf uns nicht verleiten, zu glauben dass Demmer hier zu einer laxistischen Denkweise tendiert. Er betont, dass es nicht um einen Verwaltungsakt geht, sondern um »ein Recht auf persönlich verantwortete Epikie« (82). Der Betroffene kann in der Stille seines eigenen Gewissens mit Hilfe seiner Berater entscheiden, was wirklich und möglich ist. Er hat aber nach Demmer kein Recht auf eine sakramentale Zweitehe, doch sollte seine eventuelle Entscheidung für das Empfangen der Eucharistie respektiert werden. Etwas resignierend äußert sich Demmer zum Schluss: »Im Übrigen wird es niemals eine Lösung geben, die ohne ein Ärgernis bliebe.« (82)

Demmer betont, dass die erste Verantwortung der Kirche eine sachgemäße Vorbereitung auf die Ehe ist. Das Ehecatechumenat muss mehr als eine reine Formalität sein. Ebenso ist es wichtig, dass in der kirchlichen Gemeinschaft »qualifizierte und erfahrene Ehepaare« (80) oder Gruppen einer Ehe in Krisen zur Seite stehen. Die Gemeinschaft der Kirche ist für das Gelingen der Lebensentscheidung der Mitglieder mitverantwortlich.

Lehramt und Moralthologie müssen die Pädagogik der kleinen Schritte lernen, die vor unbarmherziger Überforderung schützt. »Der hohe Anspruch des Evangeliums darf nicht verwässert werden. Denn in dieser Kompetenz liegt die Existenz von Glaube und Kirche in einer pluralisierten wie tendenziell nivellierten Öffentlichkeit begründet. Das schließt barmherzige Empathie vor Ort nicht aus. ... Der Angesprochene muss den Weg mitgehen können, theoretisch wie praktisch.« (193) Hier kommt das Gesetz der Gradualität zur Geltung.

## 6. Kritische Bemerkungen

---

Klaus Demmer behandelt das Thema der Lebensentscheidung in einer sehr systematischen und gründlichen Weise. Am Ende der Darstellung möchte ich meine oben beiläufig angemerkteten Kritikpunkte noch einmal schematisch zusammenführen.

Das Verhältnis zwischen Grundentscheidung, Glaubensentscheidung und Lebensentscheidung ist nicht immer eindeutig. Vor allem ist der Unterschied zwi-

schen transzendentaler und kategorialer Ebene nicht immer strikt berücksichtigt. Der Lebensentscheidung als einer kategorialen Entscheidung wird ein quasitranszendentaler Wert zugeschrieben. Eine stärkere geschichtliche Konnotation mit aller nichtlinearen Zerbrechlichkeit müsste m. E. mehr berücksichtigt werden.

Bei der Behandlung der Lebensentscheidung beschränkt sich Demmer fast ausschließlich auf das Subjekt der Entscheidung. Der Einzelne trifft seine Lebensentscheidung. Auch wenn er über die Entscheidung für die Ehe spricht, sieht er sie zuerst als die Lebenswahl von zwei Einzelnen. Mein Eindruck ist, dass diese Sicht entweder von der eigenen Erfahrung des Ordensmannes oder aber von der transzendentalen Philosophie bedingt ist. Die personale Wahrheit ist eine sehr komplexe Wirklichkeit, die nicht in einer individualistischen Weise dargestellt werden kann. Es fehlt eine ausreichende Berücksichtigung der zwischenmenschlichen Dimension in der Analyse der Lebensentscheidung.

In der Erklärung der Lebensentscheidung bei Klaus Demmer wird vor allem die rationale bzw. intellektuelle Seite des Menschen betont. Es fehlen die emotive, soziale, unbewusste Seite der Person, die oft sehr stark die konkreten Entscheidungen und auch die Lebensentscheidung beeinflussen. Die Sicht Demmers ist sehr idealistisch und m. E. zu optimistisch.

Er lässt sich auf eine konkrete Kasuistik innerhalb von Krisensituationen der Lebensentscheidung nicht ein. Sehr selten werden konkrete Beispiele genannt. Und wenn schon, dann meistens in den Fußnoten. Der Leser muss sich sehr bemühen, das Geschriebene auf die konkrete Situation anzuwenden. Einige konkrete Beispiele würden sich als leserfreundlich erweisen.

## 7. Zwei Herausforderungen

---

### 7.1 Keine Lebensentscheidung

Eine erste Herausforderung für den Moraltheologen heute ist, wie er Menschen zu einer unwiderruflichen Lebensentscheidung motivieren kann. Entscheidungen in unserer postmodernen Welt sind häufig provisorisch, veränderlich und offen. Wir leben in einer Zeit der »verflüssigten Moderne« (Z. Bauman), in der nichts als absolut und endgültig gelten kann. Diese Zeit gibt keinen Halt bei unwiderruflichen Lebensbindungen. Zygmunt Bauman hat in einem Interview folgendes gesagt: »Keine von unseren Beziehungen können wir heute als anhaltend (permanent) und fest beschreiben. Zwischenmenschliche Verhältnisse, die wir herstellen, sind brüchig; alles mit Absicht, dass sie sich baldmöglichst und je leichter aufheben können, wenn sich Gegebenheiten verändern werden. Und in der verflüssigten modernen Gesellschaft werden sie sich sicher verändern – wieder und wieder. Die Menschen schließen nicht gern die Ehe, sie leben lieber zusammen und beobachten, ob sie sich erhalten wird und warten ...« (Bauman 2006, 23). Die Zeit der Suche nach einer verbindlichen Lebensentscheidung hat sich in den letzten 30 Jahren deutlich verlängert. Viele Jugendliche haben Angst, einen definitiven Schritt

in die unbekannte Zukunft zu unternehmen. Bauman beobachtet: »All diese Jugendliche, die zögern, die swingen, die nicht wissen, was sie tun sollen, die mit der Entscheidung zögern ... Warum? Weil sie gesichert sein wollen. In den Überraschungen, die in der unbekannteten Zukunft vorkommen können, sehen sie Unsicherheit.« (22)

In dieser Situation ist es wichtig, auf die Schönheit des schöpferischen Verzichts hinzuweisen. Demmer schreibt: »Dieser führt nicht zur Verarmung, sondern zu einem dichten, gesammelten Leben. Die seelischen Kräfte werden konzentriert.« (2014, 78) Durch die bewusste Lebensentscheidung wird erst eine Person zur Persönlichkeit (79). Es ist wichtig, dass auch die Menschen, die sich nicht für die Ehe oder einen geistlichen Beruf entschieden haben, in einem gewissen Zeitpunkt eine eigene nicht-institutionelle Lebensentscheidung treffen und damit ihrem Leben einen festen Grund geben.

## 7.2 Unauflösbarkeit der Ehe

Bei der zweiten brennenden Herausforderung, dem Umgang der Kirche mit den Gescheiterten und Wiederverheirateten möchte ich neben der Position von Demmer ein noch offeneres Denken von amerikanischen Moraltheologen Kenneth Himes als eine Anregung zur weiteren Reflexion darstellen. Himes geht von der Tatsache aus, dass der aktuelle Stand des Verständnisses der Unauflösbarkeit der Ehe weder ein definitives Dogma noch eine definitive Lehre ist. »Es handelt sich bestimmt um eine amtliche Lehre der Kirche und es soll als solche auch anerkannt werden, doch werden damit ein weiterer Fortschritt und Reform nicht ausgeschlossen.« (Himes 2004, 465).

Zusammen mit dem Kirchenrechtler James A. Coriden vertritt er die Position, dass es gute Gründe gibt, die Lehre über die Unauflösbarkeit der Ehe zu revidieren und Ausnahmen zuzulassen.

Die Aussagen Jesu im Evangelium soll man in ihrer eschatologischen Perspektive lesen. In keinem Sinn ist hier eine Relativierung des Scheidungsverbotes gemeint. Das Reich Gottes ist angebrochen und die Nachfolger Jesu sollen die neue Wirklichkeit leben. Dennoch wird im Evangelium eine eschatologische Wahrheit dargestellt.

Auch die heutige Praxis kennt Ausnahmen der Unauflösbarkeit der Ehe. Es handelt sich um das Paulinische bzw. Petrinische Privileg, die nichtsakramentale Ehe aufzulösen und eine zweite Ehe schließen zu können. Aus der Sicht der Moraltheologie ist eine solche Praxis fragwürdig. Auch bei der nichtsakramentalen Ehe geht es doch um eine endgültige Lebensentscheidung. Ist also nur die Ehe, die in der katholischen Kirche als Sakrament gefeiert wird, unauflösbar? Dann wären die meisten Ehen in der Welt auflösbar.

Himes und Coriden weisen auf die Lösung in der orthodoxen Kirche hin, die eine zweite nichtsakramentale Ehe in Ausnahmefällen zulässt. Sie fragen sich, wie die Ehe ohne jede zwischenmenschliche Beziehung eine sakramentale Darstellung der Verbindung zwischen Christus und Kirche symbolisieren kann. Am Ende schla-

gen sie vor, dass in bestimmten Fällen auch eine zweite sakramentale Ehe möglich wäre: »Es ist auch möglich, dass die zweite Ehe in ihrer eigenen sakramentalen Symbolisierung gesehen werden kann: nicht die Standfestigkeit der Liebe Christi für die Kirche, sondern die barmherzige Vergebung eines Gottes, der uns liebt, wie der Vater des verlorenen Sohnes, ohne jeden Verdienst, der der moralischen Richtigkeit zukommt.« (Himes 2004, 498)

Wenn die moraltheologische Reflexion der Lebenspraxis dienen will (Demmer 2014, 77), muss sie den Mut haben, sich auch mit den sehr komplexen Fragen auseinanderzusetzen und bei der Suche nach möglichen Lösungen den Gläubigen und allen Menschen zu helfen.

## Referenzen

- Bahovec, Igor.** 2014a. Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74:449–460.
- . 2014b. Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav. *Bogoslovni vestnik* 74:461–478.
- Bauman, Zygmunt.** 2006. Več svobode imate, bolj sanjate o varnosti. *Sobotna priloga Dela*, 25. Februar, 22–23.
- Bonandi, Alberto.** 2011. La teologia morale di K. Demmer: per una prima collocazione. In: Aristide Fumagalli in Vincenzo Viva, Hrsg. *Pensare l'agire morale: omaggio italiano a un maestro internazionale: Klaus Demmer*, 30–54. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Demmer, Klaus.** 1974. *Die Lebensentscheidung: ihre Moraltheologischen Grundlagen*. Paderborn: Schöningh.
- . 1974a. Die unwiderrufliche Entscheidung: Überlegungen zur Theologie der Lebenswahl. *Communio* 16:384–398.
- . 1990. Opzione fondamentale. In: Francesco Compagnoni, Giannino Piana, Salvatore Privitera, Hrsg. *Nuovo Dizionario della Teologia morale*, 855–859. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- . 1993. *Introduzione alla teologia morale*. Casale Monferrato: Piemme.
- . 1999. *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- . 2003. *Angewandte Theologie des Ethischen*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- . 2014. *Selbstaufklärung theologischer Ethik: Themen – Thesen – Perspektiven*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Himes, Kenneth R., und James A. Coriden.** 2004. The Indissolubility of Marriage: Reasons to Reconsider. *Theological Studies* 65:453–499.
- Strehovec, Tadej.** 2012. Marriages and Cohabitations from Theological, Demographic and Social perspective. *Bogoslovni vestnik* 72:195–203.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,461—474  
 UDK: 272-732.3-454  
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

*Martin M. Lintner*

## **Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes**

*Povzetek:* Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih je eno od ključnih vprašanj, s katerimi se ukvarjata škofovski sinodi leta 2014 in 2015. Drugi vatikanski koncil se ni poglobljeno opredelil do tega vprašanja, postavil pa je nove teološke temelje razumevanja zakona. Oddaljil se je od kanonične opredelitve zakona kot pogodbe in poudaril biblični vidik zaveze. Na podlagi novega teološkega razumevanja zakona je mogoče najti tudi rešitve za položaj številnih razvezanih in ponovno poročenih v Cerkvi. Avtor opaža neke določene premike v razpravah v smeri večjega poudarjanja možnosti novega začetka za tiste, ki jim je prvi zakon propadel. Prikazana so različna stališča, ki so se v katoliški Cerkvi oblikovala po koncilu in ki se v marsičem razhajajo in si tudi nasprotujejo. Nazorno so predstavljeni različni vidiki teološke refleksije: svetopisemski, doktrinalni, antropološki, zakramentalni, moralni, pravni in pastoralni vidik. Avtor je prepričan, da je sprememba na področju cerkvene prakse glede razvezanih in ponovno poročenih nujna, in predlaga rešitve, ki bi bile v skladu z Jezusovim naukom in z izročilom Cerkve. Na osebni ravni predlaga večjo vlogo posameznikove kreposti epikije in njegove vesti, na normativni ravni pa se zavzema za subsidiarnost in za večjo pristojnost škofovskih konferenc pri iskanju konkretnih rešitev v posameznih delih sveta.

*Ključne besede:* razvezani in ponovno poročeni, škofovska sinoda o družini, pastoralna skrb, nerazvezljivost zakona, epikija, subsidiarnost

*Abstract:* **The Question of Divorced and Remarried Persons from Vatican II to Today**

The question of divorced and remarried persons is one of key issues being addressed by the Synod of Bishops in the years 2014 and 2015. The Second Vatican Council did not address this issue in depth but nevertheless established new theological bases for our understanding of marriage. It distanced itself from the canonical definition of marriage as a contract in favor of the biblical perception of marriage as a covenant. This new theological understanding of marriage makes it possible to resolve the situation of the many divorced and remarried persons in the Church. The author observes certain shifts in the discussions of this topic toward a greater emphasis on the possibilities of new beginnings for those whose first marriage failed; he presents various divergent and even opposing viewpoints that have developed in the Catholic Church sin-

ce Vatican II, as well as the many aspects of theological reflection, namely biblical, doctrinal, anthropological, sacramental, moral, legal and pastoral. He is convinced of the need to change the practice of the Church with regard to the divorced and remarried persons and proposes certain solutions that would agree with the teachings of Jesus and the tradition of the Church, such as a greater role for the virtue of *epikia* and conscience at the personal level, and more subsidiarity and more authority for bishops' conferences in their searches of concrete solutions for their regions at the normative level.

*Key words:* divorced and remarried, Synod of Bishops on the Family, pastoral care, indissolubility of marriage, *epikia*, subsidiarity

## 1. Današnje stanje problematike: med obema škofovskima sinodama, leta 2014 in leta 2015, o zakonu in o družini

Problematika razvezanih in ponovno poročenih že desetletja sodi k perečim vprašanjem tako cerkvenega nauka kakor tudi pastore v odnosu do zakona in do družine. Ta problem se resda ne kaže v isti meri v vseh delih sveta, ampak ga najdemo predvsem v Evropi in v Ameriki. To ugotavlja *Instrumentum laboris* 3. izredne škofovske sinode (Pastoralni izzivi o družini v kontekstu evangelizacije), ki je potekala oktobra 2014. V tem delovnem gradivu so povzeti odgovori na vprašanja, zastavljena škofom, duhovnikom in laikom po vsem svetu.<sup>1</sup> Pri sami sinodi se je izkazalo, da je ta problematika zavzela veliko prostora in da so udeleženci sinode o tej temi razpravljali intenzivno in tudi kontroverzno. V sinodalnem sklepnem poročilu lahko v poglavju o »ozdravitvi ranjenih družin (o tistih, ki živijo ločeno, o razvezanih, ki niso ponovno poročeni, o razvezanih in ponovno poročenih, o samohranilcih)« beremo:

»Različni položaji razvezanih in ponovno poročenih zahtevajo pozorno razlikovanje ter spremljanje, ki je zaznamovano z velikim spoštovanjem. To spoštljivo spremljanje mora preprečiti vse tiste načine izražanja in odnosa, ki bi jih ti ljudje lahko doživeli kot diskriminatorne. Namesto tega je potrebno spodbujati njihovo udeleženo v življenju skupnosti. Ta skrb za življenje krščanske skupnosti ne predstavlja nikakršne oslavitve njene vere in njene pričevanja o nerazvezljivosti zakona. Nasprotno, v tej skrbi pride do izraza prav njena ljubezen do bližnjega.« (Bischofssynode 2014b, 51)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> »Realnost razvezanih, ki živijo ločeno, in razvezanih, ki so se ponovno poročili, je pomembna za Evropo in celotno Ameriko, veliko manj pomembna pa je v Afriki in Aziji. Zaradi naraščanja tega pojava so številni starši zaskrbljeni za prihodnost svojih otrok. Poleg tega se ugotavlja, da rastoče število tistih, ki živijo skupaj, vpliva na to, da se problem razvez zdi manj pomemben: postopoma se ljudje manj ločujejo, ker se dejansko vse manj odločajo za poroko. V nekaterih okoljih pa je položaj drugačen: tam ni razvez, ker ne obstaja civilna poroka (tako je na Arabskem polotoku in v nekaterih azijskih deželah).« (Bischofssynode 2014a, 86)

<sup>2</sup> *Lineamenta* (Bischofssynode 2014b) so sklepno poročilo izredne škofovske sinode oktobra 2014 in se



*Lineamenta* obravnavajo tri vprašanja, ki zadevajo neposredno temo razvezanih in ponovno poročenih: Prvo vprašanje se dotika olajšanja postopkov za ugotovitev ničnosti zakona, da bi s tem večjemu številu prizadetih omogočili ponovno poroko, ki pa – objektivno gledano – ne bi bila v nasprotju z zakramentalno veljavnostjo prvega zakona (48).<sup>3</sup> Drugo in tretje vprašanje govori o tem, da bi razvezanim in ponovno poročenim omogočili prejemanje zakramentov pokore in evharistije: ali obstaja možnost, da bi prizadetim dovolili prejemanje zakramentov (52), oziroma ali je lahko udeležba pri duhovnem obhajilu tako teološko kakor tudi pastoralno sprejemljiva možnost oziroma pot iz izključenosti od prejemanja evharistije (53).<sup>4</sup>

Škofje so o teh vprašanjih razpravljali zelo odprto. Pri tem je zopet postalo očitno, da glede tega med njimi ni soglasja oziroma enotnega stališča, pa čeprav je rimsko učiteljstvo večkrat in nedvoumno potrdilo prepoved prejemanja zakramentov pokore in evharistije:

- Pismo Kongregacije za nauk vere o nerazvezljivosti zakona (1973);
- Janez Pavel II, *Apostolsko pismo o družini Familiaris consortio* (1982), št. 84;
- *Katekizem katoliške Cerkve* (1993), 1650;
- Pismo Kongregacije za nauk vere, naslovljeno na škofe katoliške Cerkve glede prejemanja obhajila razvezanih in ponovno poročenih vernikov (1994);
- Nagovor Janeza Pavla II. na 13. plenarnem zasedanju Papeškega sveta za družino, 24. januar 1997;
- Izjava Papeškega sveta za razlago pravnih besedil o zavezujočnosti kan. 915 (2000);
- Benedikt XVI., *Posinodalna apostolska spodbuda: Evharistija – zakrament ljubezni* (2007), št. 29.

Poleg teh uradnih besedil cerkvenega učiteljstva je treba omeniti še dve besedili izpod peresa dveh prefektov Kongregacije za nauk vere:

- Uvod Josepha Ratzingerja (Zu einigen Einwänden gegen die kirchliche Lehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen<sup>5</sup>) v 17. zvezek zbirke *Commenti e studi*, ki nosi naslov *Sulla pastorale dei divorziati risposati: Documenti, commenti e studi*<sup>6</sup> in jo je izdala vatikanska založba; v zvez-

---

hkrati uporabljajo kot priprava na redno škofovsko sinovo oktobra 2015. Ta dokument je dosegljiv na spletnem naslovu: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20141209\\_lineamenta-xiv-assembly\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_ge.html).

<sup>3</sup> V ozadju se skriva možni dvom o veljavnosti številnih zakramentalno sklenjenih zakonov, ki sta ga izrazila tako Janez Pavel II. kakor Benedikt XVI. v *Familiaris consortio*, 84, oziroma *Sacramentum caritatis*, 29.

<sup>4</sup> Možnosti duhovnega obhajila sta se lotila in jo zagovarjala tako Janez Pavel II. kakor Benedikt XVI. Glede tega lahko opozorimo, na primer, na izjavo Benedikta XVI. na 7. svetovnem srečanju družin v Milanu, ki je potekalo od 1. do 3. junija 2012. Tam je rekel: »Zelo pomembno je tudi, da [razvezani in ponovno poročeni] čutijo, da je evharistija resnična in da so pri njej soudeleženi, če so resnično v skupnosti s Kristusovim telesom. Tudi brez ›telesnega‹ sprejema zakramenta se lahko s Kristusom združimo v njegovem telesu na duhoven način. Pomembno je, da nakažemo to možnost.«

<sup>5</sup> Glede nekaterih ugovorov proti cerkvenemu nauku o prejemanju obhajila razvezanih in ponovno poročenih vernikov (op. prev.).

<sup>6</sup> O pastoralni razvezanih in ponovno poročenih. Dokumenti, komentarji in študije (op. prev.).

ku so zbrani dokumenti na to temo, ki so bili izdani do leta 1997;<sup>7</sup>

- članek Gerharda Ludwiga Müllerja o pastoralni razvezanih in ponovno poročenih, ki je 15. junija 2013 izšel v katoliškem dnevniku *Tagespost* (*Zeugnis für die Macht der Gnade*<sup>8</sup>) in 23. oktobra 2013 v vatikanskem dnevniku *Osservatore Romano* (*La forza della grazia: Indissolubilità del matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti*).<sup>9</sup>

Kljub dolgemu seznamu pomembnih objav pa razprave o tej temi niso nikoli potihnile. To je postalo očitno tudi zaradi predavanja Walterja Kasperja o družinski pastoralni, ki ga je imel dne 20. februarja 2014 pred začetkom konzistorija. To predavanje, ki ga je papež izrecno pohvalil in ki je bilo pozneje objavljeno pod naslovom *Das Evangelium von der Familie*,<sup>10</sup> je sprožilo močan val nasprotovanja, ne nazadnje tudi izid dveh knjig: »*In der Wahrheit Christi bleiben*«: *Ehe und Kommunion in der Katholischen Kirche*,<sup>11</sup> v kateri pet pomembnih kardinalov (Gerhard Ludwig Müller, Carlo Caffarra, Velasio De Paolis CS, Raymond Leo Burke, Walter Brandmüller)<sup>12</sup> nasprotuje Kasperjevemu predlogom, in knjige *Das wahre Evangelium der Familie: Die Unauflöslichkeit der Ehe; Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*,<sup>13</sup> ki jo je s predgovorom pospremil George Pell. V tem delu se Kasperju očitajo celo netočnosti, zmote, pa tudi zameglitev argumentov.

Kot rezultat tega kratkega pregleda problematike lahko zatrdimo, da nedvomno jasne odločitve rimskega cerkvenega učiteljstva niso utišale razprav o tematiki razvezanih in ponovno poročenih. Zaradi tega položaja se zastavlja resno vprašanje: ali ni treba tega nestrinjanja v smislu nauka o *sensus fidei* oziroma o *sensus fidelium* razlagati kot namig na to, da sedanja ureditev ni nujno edina rešitev, ki bi bila v skladu z evangelijskim sporočilom oziroma z *depositum fidei*.

## 2. Ponovno preišljeni stari argumenti

Zanimivo je, da se drugi vatikanski koncil v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* ni izrecno opredelil glede problematike razvezanih in ponovno poročenih. Po Ratzingerjevemu mnenju je razlog za to treba iskati v dejstvu, da je po eni strani koncil v prvi vrsti želel narediti pozitivno opredelitev

<sup>7</sup> Ta zvezek poleg zbranih besedil, pastoralnih, moralno-teoloških, pa tudi cerkvenopravnih komentarjev, vsebuje študijo Pietra G. Marcuzzija SDB (o uporabnosti načela epikije oziroma načela *aequitas canonica* pri razvezanih in ponovno poročenih) in študijo Gillesa Pellanda DJ (o praksi zgodnje Cerkve glede razvezanih in ponovno poročenih).

<sup>8</sup> Pričevanje o moči milosti (op. prev.).

<sup>9</sup> Moč milosti. Nerazvezljivost zakona ter razprava o razvezanih in ponovno poročenih ter zakramentih (op. prev.).

<sup>10</sup> Evangelij o družini (op. prev.).

<sup>11</sup> »Ostati v Kristusovi resnici«: zakon, obhajilo in katoliška Cerkev (op. prev.).

<sup>12</sup> To delo je uredil Robert Dodaro OSA, nemška izdaja pa je leta 2014 izšla v Würzburgu.

<sup>13</sup> Resnični evangelij družine. Nerazvezljivost zakona: pravičnost in usmiljenje (op. prev.). Avtorja sta Juan-José Perez-Soba in Stephan Kampowski, nemški prevod pa je leta 2014 izšel v Illertissenu.

zakona, po drugi strani pa ta problematika takrat še ni imela takšnih razsežnosti, kakor jih je dobila pozneje (Ratzinger 1998, 8). Kljub temu je razvezo po mnenju koncilskih očetov treba razumeti kot »deformacijo« dostojanstva zakona (CS 47); prav tako so potrdili tudi nerazvezljivost zakona (48; 50).

V sedanjih vsebinskih razpravah zbuja pozornost dejstvo, da razpravljalci praviloma ponovno posegajo po starih argumentih, o katerih razpravljajo na novo. Te argumente bomo sedaj na kratko predstavili.<sup>14</sup>

## 2.1 Pričevanje Svetega pisma, izročila in sedanjega cerkvenega učiteljstva

Kot argument za sedanjo prakso katoliške Cerkve se navajata tako pričevanje Svetega pisma in izročila kakor tudi mnenje današnjega cerkvenega učiteljstva (Müller 2013, 4–5). Pri natančnejši analizi vsekakor postane jasno, da niti Sveto pismo niti – predvsem zgodnje krščansko – izročilo ne pričata nujno in izključno za ureditev, ki je danes v veljavi.

Glede eksegetske ugotovitve<sup>15</sup> moramo potrditi, da je bil Jezus nedvomno kritičen do prakse ločitev, ki je bila v njegovem času nekaj običajnega, in da je s stvarjenjsko teologijo zagovarjal nerazvezljivost zakona kot nekaj izvirnega in kot nekaj, kar je po božji volji. Prav tako pa moramo ugotoviti, da iz tega ne morejo izvirati zavezujoče pravne norme za neki propadel zakon. Že zgodnjekrščanske skupnosti so za propadle zakone omogočile različne rešitve (Matejevo določilo v Mt 5,31–32 in v 19,3–13). Tudi iz eksegetske analize Pavlovih naročil v 1 Kor 7 izhaja, da Pavel vztraja pri Jezusovem navodilu glede neločljivosti zakona. Kljub temu pa Pavel ne daje naročil za tiste primere, v katerih je zakonska zveza razpadla. Takrat bi lahko uporabili, kar v 1 Kor 5 naroča glede težkih spolnih prestopkov, ki imajo za posledico resda izključitev iz skupnosti, vendar pa Pavel predpostavlja možnost spreobrnitve in s tem ponovno vključitev v skupnost (Söding 2014, 65–71).

Glede izročila, posebno glede na prva stoletja, lahko rečemo: kljub soglasju, da mora Cerkev ostati zvesta Jezusovim besedam, ne moremo zaslediti enotnosti pri odnosu do tistih, ki jim je propadel prvi zakon in ki so potem vstopili v nov odnos. Najdemo lahko tako rigoristična stališča kakor tudi prizadevanja za pastoralne rešitve v izjemnih primerih in celo načelno večjo pripravljenost za kompromis. To zadnje stališče se je razvijalo predvsem v različnih izročilih vzhodnih Cerkva; utemeljevali so ga z Matejevim določilom.<sup>16</sup> Problematičnost tega, da bi na podlagi zgodnjekrščanskega izročila postavili zavezujoče norme za sedanost, je postala ne nazadnje očitna pred nekaj meseci, ko so v 4. zvezku zbranih del Josepha Ratzingerja, Benedikta XVI., ponatisnili (2014, 600–621) njegov članek Zur Unauflöslichkeit der Ehe (Glede nerazvezljivosti zakona) iz leta 1972 (Ratzinger 1972, 35–56),

<sup>14</sup> Vrstni red argumentov sledi zgradbi članka Müller 2013, 4–5.

<sup>15</sup> Vpogled v sedanje stanje eksegeze o tem vprašanju lahko najdemo v Markl 2014, 26–47, in v Söding 2014, 48–81.

<sup>16</sup> Latinska oziroma rimskokatoliška Cerkev ni nikoli izrecno obsodila prakse v vzhodni Cerkvi, vendar pa jo je Joseph Ratzinger ocenil kot rastočo liberalizacijo in oddaljevanje od evangelija (1998, 22–24).

pri tem pa je bil del z naslovom *Schlussfolgerungen* (Sklep) napisan popolnoma na novo.<sup>17</sup> Avtor ne pojasni vzrokov niti ne navede ustreznih znanstvenih oziroma teoloških razlogov za to dejanje. Medtem ko je leta 1972 Ratzinger prišel do sklepa, da naj bi bilo v nekaterih primerih v izročilu mogoče najti kritje za prejem obhajila za ljudi, ki živijo v drugem zakonu, pa štirideset let pozneje ne vidi več te možnosti, in to kljub temu da je patristično utemeljevanje v celoti nespremenjeno (Schockenhoff 2014, 605–609). Iz načina utemeljevanja izhaja vtis, da je Ratzingerja leta 1972 bolj vodila pastoralna skrb za prizadete, leta 2014 pa – nasprotno od tega – ne dopušča, da bi se porodil dvom o nespremenljivem cerkvenem nauku o nerazvezljivosti zakona.

Z ozirom na sedanje izjave učiteljstva smo že zgoraj ugotovili, da kljub večkratnim potrditvam cerkvenega stališča te izjave niso mogle končati kontroverznih razprav in zato – v nasprotju s pričakovanjem – niso dosegle, da bi se problematika dokončno razjasnila.

## 2.2 Antropološki in zakramentalno-teološki vidiki

Poleg argumentacije na podlagi izročila se za utemeljevanje uporabljajo tudi antropološki in zakramentalno-teološki vidiki. Tu pride do izraza nujnost načelnega soočenja s pogoji za zavezujočo življenjsko odločitev (Knieps-Port le Roi in Sill 2013), ki so v sekularnem kontekstu pogosto postavljeni pod vprašaj, prav tako pa se je treba vprašati o temeljnem razumevanju zakramentov (Miggelbrink 2014, 73–85; Schneider 2014, 82–100). Posebno glede tega razumevanja je treba opozoriti, da se različni zakramentalno-teološki zasnovi katoliške in pravoslavne Cerkve uporabljata kot argument za to, da praksa vzhodnih Cerkva ne more biti podlaga za usmeritev rimske Cerkve. Škofovska sinoda iz leta 1980 je v odstavku 14.6, za katerega je glasovalo 90 % sinodalnih očetov (Pfammatter 2002, 69–72), papeža prosila, »naj se z namenom, da bi se obširneje poudarilo pastoralno usmiljenje, podrobneje razišče praksa vzhodnih Cerkva«. Tega pa – domnevno zaradi pravkar omenjenega različnega razumevanja zakramentov – v apostolskem pismu o družini *Familiaris consortio* ni bilo opaziti.

## 2.3 Moralno-teološki in cerkvenopravni argumenti<sup>18</sup>

Samoumevno je, da moramo razlikovati med moralno-teološkimi in cerkvenopravnimi vidiki, a kljub temu jih bomo tu obravnavali v istem poglavju, saj je problem razveze in ponovne poroke bolj kakor katerokoli drugo vprašanje prepleten s cerkvenopravnimi predpisi (Merks 2011, 274). Bistveni razlog za izključitev razvezanih in ponovno poročenih od prejema zakramentov pokore in evharistije namreč ni samo v objektivnem nasprotju, ki ga vidimo v odnosu do zakramentalno veljavnega prvega zakona (KKC 1650), ampak v trdovratnem vztrajanju v javnem velikem grehu (ZCP, kan. 915). Poleg tega je tu v bistvu pomembno kanonskopravno razumevanje zakona.

<sup>17</sup> Obe verziji sklepa sta dokumentirani v: Herder Korrespondenz 68 (2014): 609–612.

<sup>18</sup> Za ta del priporočam svoj članek (Lintner 2014a, 193–215).

Prvo področje zadeva pravno-institucionalno razumevanja zakona nasproti osebному razumevanju zakona. Prenovljeno razumevanje zakona, ki ga je zavzel drugi vatikanski cerkveni zbor, pravi, da zakon ni pravno razmerje dveh pogodbenih partnerjev,<sup>19</sup> ampak ljubezenska in življenjska skupnost. Tako se nam zastavlja temeljno vprašanje: ali to prenovljeno razumevanje zakona ne odpira možnosti, da bi pravica do spolne združitve s partnerjem iz prvega (zakramentalnega) zakona – glede na *Familiaris consortio* 84 spolna združitve namreč pomeni zadnji kamen spotike, zaradi katerega prizadeti ne smejo k evharistiji (Lintner 2014a, 210–214) – ugasnila, ko med razvezanima partnerjema ne bi več obstajala osebna povezanost. Druge zveze, ki bi vključevala spolne odnose, potem namreč od začetka dalje ne bi več razumeli kot trajne pravne kršitve v odnosu do prvega (zakramentalnega) zakona, in to predvsem z ozirom na to, da je spolni odnos razumljen kot izraz osebne ljubezni in skupnosti, ne pa v smislu neke pravne pravice po tradiciji, *ius in corpus* (Kaiser 1983; 1993, 741–751). V ozadju je vprašanje, ali kanonski pojem zakona, po katerem je zakonska pogodba *eo ipso* zakrament (ZCP, kan. 1055 § 2), ne pomeni zgolj pomanjkljivega sprejetja koncilskega personalnega pogleda na zakon, ampak dejansko celo preprečuje celostno sprejetje koncilskega razumevanje zakona (Schockenhoff 2011, 144–151).

V tesni povezavi s tem je določitev odnosa med objektivnostjo in subjektivnostjo, vprašanje namreč, ali je treba objektivno nasprotje drugega zakona v odnosu do prvega zakramentalnega zakona *eo ipso* ovrednotiti kot velik javni greh. Priznanje, da se osebna krivda zmanjša zaradi okoliščin, ki jih zaznamujejo psihični ali družbeni dejavniki, še več, da se lahko celo odpravi (KKC 1735),<sup>20</sup> kljub temu ne zadosti problemu. Dejansko vprašanje je namreč, kje naj se išče ustrezna odgovornost glede na osebno prepričanje vesti, ki ga ima moralni subjekt: v tistih dogodkih, ravnanjih ali zamujenih dolžnostih, ki so privedli do propada prvega zakona, ali v tistih, ki so se zgodili potem, na primer v odnosu do partnerja ali otrok med procesom ločitve itd., oziroma v tistih, ki so se zgodili v drugi zakonski skupnosti. Poleg zakramentalno-teološkega razumevanja zakona je tako na preizkusu tudi razumevanje vesti oziroma vprašanje, kakšno vlogo pripisujemo vesti. Ali je to zmožnost moralnega subjekta, da se odloči o moralni kakovosti svojega ravnanja in vedenja, ali pa je vloga vesti zgolj v pokornem sprejetju cerkvene sodbe o moralno negativni kakovosti drugega civilnega zakona (Schockenhoff 2011, 150–151). V tem zadnjem primeru se premalo pozornosti namenja na eni strani soočenju z deležem osebne krivde pri propadu prvega zakona, kesanju, popravi škode, kolikor je mogoče, po drugi strani pa tudi poštenemu prizadevanju, da bi odgovorno oblikovali in živeli drugi zakon. Če drugi zakon nujno razumemo kot »javno in trajno prešuštvo« v odnosu do zakramentalnega (torej prvega) zakona (KKC 2384), potem dejansko ne more biti procesa spreobrnjenja in sprave. Vsekakor je treba premisliti: »Ali obstaja greh v pogosto zelo tehtni odločitvi za novo zakonsko

<sup>19</sup> Zato so bili koncilski očetje pozorni na to, da niso uporabili pojma pogodba (*contractus*), ampak besedo zaveza (*foedus*) (Häring 1968, 429). Glede razprave koncilskih očetov glede novega razumevanja zakona glej Lüdecke 1989.

<sup>20</sup> *Lineamenta* 3. izredne škofovske sinode to izrecno poudarjajo v odstavku št. 52.

skupnost in v poskusu nekoga, da v svoje življenjske odnose prinese nov red, ali pa, nasprotno, greh v resnici obstaja v uničenju prve zakonske skupnosti, torej v neposlušnosti Jezusovi besedi, da naj človek ne loči, kar je Bog združil? Zakaj lahko katoliki, ki so razvezani, a se zgolj niso ponovno poročili, (po ustrezni pokori) prejemajo zakramente in zakaj tega ne smejo tisti, ki so se ponovno poročili?» (Golser 2013, 80) Cerkevna sodba se v teh primerih pogosto znajde v nasprotju z osebno sodbo vesti prizadetih ljudi. V tem »se odraža močno razhajanje med cerkvenim, posebno cerkvenopravnim vidikom in izkušnjo ljudi, da se po propadu zakona razvežejo« (Müller 2014, 174). Poleg tega se je treba končno vprašati, »ali ni ravno za krščansko etiko tudi v povezavi z razvezo zakona in ponovno poroko nujen temeljni premislek o povezanosti med krivdo, padcem, odpuščanjem in novim začetkom« (Merks 2011, 269).

## 2.4 Pastoralni vidiki

Tudi zaradi pravkar opisanih moralno-teoloških problemov se cerkveno učiteljstvo do zdaj ni strinjalo s pastoralnimi rešitvami, ki so razmišljale o tem, da bi prizadeti lahko prejemali evharistijo. Zavrnilo so celo tiste predloge, pri katerih niso bili vprašanje kriteriji glede dopustitve obhajila, ampak zgolj toleriranje prejetja obhajila na podlagi dobro premišljene osebne odločitve, ki je sledila poti pastoralnega razčiščevanja položaja prizadetih ter njihovemu spreobrnjenju in pokori. »Na začetku sedemdesetih let so to bili različni teologi,<sup>21</sup> nato würzburška sinoda (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1976, 449–453) in nemški škofje s svojo vlogo, ki so jo poslali v Rim (skupaj s škofi iz Avstrije, Švice, Skandinavije in ZDA), v osemdesetih letih različni pastoralni sveti (Krätzl 1979; 1981; Pastoralna služba škofije Linz 1986, 420–424) in končno v devdesetih trije škofje iz Porenja: Karl Lehmann, Walter Kasper in Oskar Saier (1993, 460–467).« (Golser 2013, 80) Omenjeni škofje so izdelali naslednja pastoralna načela za spremljanje ljudi iz razdrtih zakonov ter razvezanih in ponovno poročenih:

- Kadar je bila pri razpadu prvega zakona v igri težka krivda, je treba priznati odgovornost in se pokesati storjene krivde.
- Verodostojno mora biti ugotovljeno, da vrnitev k prvemu partnerju resnično ni mogoča in da prvega zakona pri najboljši volji ni več mogoče oživiti.
- Povzročena nepravilnost in nastala škoda mora biti poravnani, kolikor je to najbolj mogoče.
- K poravnavi škode sodi tudi izpolnitev dolžnosti do žene (moža) in do otrok iz prvega zakona (ZCP 1071, 1,3).
- Treba je upoštevati, ali je partner svoj prvi zakon uničil tako, da je to povzročilo veliko javno razburjenje ali celo zgražanje.
- Druga zakonska skupnost se mora potrditi kot moralna stvarnost skozi daljše časovno obdobje, in to na način, ki razodeva odločeno in javno izraženo voljo, da bi trajno živela skupaj po pravilih, ki veljajo za zakon.

<sup>21</sup> O tem podrobno spregovori Werner Löser (1972, 243–248).

- Treba je presoditi, ali je vztrajanje pri drugi zvezi postalo nova moralna dolžnost do partnerja in do otrok.
- V zadostni meri – seveda pa ne bolj kakor pri drugih kristjanih – je treba ugotoviti, da se partnerja resnično trudita živeti iz krščanske vere in iz čistih namenov, to pomeni, da želita biti deležna zakramentalnega življenja iz pristnih verskih motivov. Podobno velja tudi za vzgojo otrok.

Podobno je Kongregacija za nauk vere opomnila tudi briksenško škofijo (Diözese Bozen-Brixen 1998, 219–251), ki je želela v prvi vrsti usposobiti duhovnike za pastoralne pogovore in za spremljanje razvezanih in ponovno poročenih. Kongregacija je bila mnenja: zato bi utegnile nastati nejasnosti glede cerkvenega nauka. Pri tem naj bi se z resno usposobljenostjo duhovnikov za pastoralne pogovore uresničila temeljna skrb Cerkve: občutljivost in odprtost za bivanjske potrebe in za duševne stiske prizadetih, udeleženosť pri njihovem pogosto težkem položaju, na najnižji ravni pa ustvariti skupnost med prizadetimi in cerkveno skupnostjo. S pogovorom bi se napravil prvi korak v smeri, kako prizadete aktivno vključiti v življenje Cerkve. Tolerirani so bili oziroma so samo tisti pastoralni pristopi, ki kategorično vztrajajo pri prepovedi prejemanja obhajila, na primer program »pet pozornosti (fünf Aufmerksamkeiten)« dunajske nadškofije (Plattform WIGE 2011; Schönborn 2014, 367–376). Ta program, ki se razume v skladu s cerkvenim naukom, je nekakšno pomagalo za prizadete (npr. za njihovo izpraševanje vesti), pa tudi za pastoralne delavce, ki spremljajo prizadete. Petere pozornosti so: pozornost do otrok, do partnerja, ki živi ločeno, do vprašanja krivde, do zvestih zakonskih parov in končno do vesti in do Boga.

## 2.5 Epikija kot situacijsko usmerjena rešitev

Omenjenim pastoralnim rešitvam je skupno, da so usmerjene k reševanju posameznih primerov. Ne prizadevajo si torej za to, da bi ponudile neko splošno rešitev problematike razvezanih in ponovno poročenih, ampak za to, da bi natančno razločevale in razjasnjevale konkretne situacije, kakor zahteva tudi *Familiaris consortio* 84. Nauk o epikiji podpira takšno situacijsko usmerjeno rešitev (Virt 1995, 267–283; 2013, 17–34). Ker ima norma splošno veljavo, mora odmisлити konkretne okoliščine delovanja in tako ne more vedno ustrezno pokrivati konkretnega človeškega ravnanja. Epikija poizkuša dopolniti smisel zakona tam, kjer je zakon zaradi svoje splošne zasnove pomanjkljiv, in to neodvisno in včasih celo v nasprotju z črko zakona. S tem se ne izpodbija veljavnosti norme, ampak se poizkuša, da bi se norma izboljšala tam, kjer se življenje sooča z neobičajnimi okoliščinami. Čeprav cerkveno učiteljstvo z opozarjanjem na epikijo priznava: epikija pomeni pomemben ugovor proti cerkveni praksi, kljub temu pa je zavrnilo, da bi se ta krepost smela uporabljati na zakramentalni ravni: Pri nerazvezljivosti zakramentalnega zakona naj namreč ne bi govorili o človeški normi, ampak o božjem pravu, s katerim pa Cerkev ne more razpolagati (Kongregation für die Glaubenslehre 1994, št. 9). Seveda se tu kaže potreba po poglobljenih študijah o tem, da božje pravo tudi znotraj Cerkve obstaja v človeških formulacijah, ki so nastale v nekem določenem zgodovinskem okolju. Te formulacije ne zadoščajo, da bi v vsaki, pogosto kompleksni in kdaj pa kdaj izredni situaciji ohranile zahtevo božjega prava.

Če smo do zdaj predstavili nekatere »stare« argumente, ki so bili v zadnjem času na novo preiščeni, pa bomo v nadaljevanju na kratko omenili nekatere nove vidike, kakor se kažejo v sedanji razpravi.

### 3. Perspektive

Vnaprej je treba omeniti, da v kontroverznih razpravah nihče ne postavlja pod vprašaj nerazvezljivosti zakona, ampak se teološko razmišlja o propadanju zakonov in o ravnanju s prizadetimi in se iščejo tiste rešitve, ki bi ustrezale, ne da bi se znašli v protislovju z evangelijem (Schockenhoff 2011, 99–125; Lintner 2014b, 65–76; Schallenberg 2014, 172–192). Tudi Cerkev namreč priznava dejstvo, da se lahko zakon *de facto* neozdravljivo uniči (*Familiaris consortio* 84).

#### 3.1 Propad je treba vzeti zares in omogočiti nov začetek

Ob možnem olajšanju postopkov ugotavljanja ničnosti zakona, o katerem so razpravljali na tretji izredni škofovski sinodi (Bischofssynode 2014b, 48–49), ne smemo spregledati dejstva, da govorimo v številnih primerih o veljavnih in nerazvezljivih zakonih, ki so propadli. »Če Cerkev prizna propadanje zakonov in želi omogočiti nov začetek v drugem zakonu, potem namesto cerkvenopravnih vprašanj v ospredje stopijo moralno-teološka, družbeno-etična in duhovna vprašanja.« (Müller 2014, 180) Ta vprašanja odpirajo perspektive, o katerih je vredno razmisliti.

Najprej je treba razločevati med propadom zakonske življenjske skupnosti in zakramentalno zakonsko vezjo, ki obstaja še dalje.<sup>22</sup> Prav na tej podlagi pa moramo razmisliti, ali ne bi morda dejansko obstajala možnost za drugo nezakramentalno zvezo, ki bi upoštevala propad prve zakonske življenjske skupnosti, ne da bi bila v nasprotju z zakramentalno zakonsko vezjo. Druga zveza bi tedaj pomenila »dejansko zvezo svoje lastne vrste«. Prvi pogoj za to bi bila razjasnitev vloge cerkvene avtoritete pri podelitvi zakramenta svetega zakona v tem smislu, da je privolitev obeh partnerjev resda nujni pogoj za sklenitev zakramenta zakona, da pa se to zgodi po službi Cerkve, torej po duhovniku ali po bogoslužni skupnosti (Ruster in Ruster 2013, 146–173; Schneider 2014, 83–87).

Naslednji vidik, ki pri praktičnih posledicah kaže v podobno smer, se prav tako dotika ravnanja glede konca zveze. Pri tem vidiku se zastavlja vprašanje, ali ni treba jasneje razlikovati med imanentno, torej notranjo nerazvezljivostjo zakona in možnostjo, da se v konkretni situaciji nekega zakona ugotovi: pogoji zanj ne obstajajo več (Petrà 2012, 69–187). Preveriti bi bilo treba pooblastila rimskega papeža, ali lahko v kakih posebnih okoliščinah razveže veljavni in izvršeni zakramentalni zakon.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> To razlikovanje se najde v: Müller 2013.

<sup>23</sup> Papež Janez Pavel II. je resda pojasnil, da »veljavnega in izvršenega zakramentalnega zakona ni mogoče nikoli razvezati, niti z oblastjo, ki jo ima rimski papež« (Janez Pavel II. 2000, 6). Po njegovem prepričanju bi »nasprotno prepričanje vsebovalo predpostavko, da ne obstaja absolutno nerazvezljiv zakon, kar bi bilo v nasprotju s pomenom, v katerem Cerkev uči in je vedno učila, da je zakon nerazvezljiv«. Čeprav



Treba je omeniti še zadnji vidik. Dotika se duhovnega razmisleka glede neuspelega zakona, ki lahko v nekaterih primerih vodi celo k prepričanju, da je neko zvezo ločil Bog sam (Sander 2014, 183–207). Če zveza na oba partnerja učinkuje tako močno, da zgolj njen propad omogoča nov začetek za prizadete, je lahko konec zveze oziroma razveza dejanje, v katerem bosta oba izkusila božji blagoslov. Enako kakor: Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči, velja tudi: Človek naj se ne oklepa tega, kar je Bog ločil (183). Pred tem Bogom, ki konča neko zvezo, da bi ljudem omogočil nov začetek, lahko Cerkev zgolj onemi. »Za Cerkev je duhovni problem, da spoštuje to nenavadno božjo navzočnost.« (202) Na tej podlagi pa se odpirajo nove poti, ki pričajo o božjem usmiljenju, ne da bi bilo to v nasprotju z božjo zahtevo po resnici in pravičnosti.

### 3.2 Sodba – usmiljenje – sprava

Ena od osrednji izjav, na podlagi katere Kasper razvije predloge za ravnanje z razvezanimi in ponovno poročenimi, je tista, da »božja zvestoba in usmiljenje spada ta skupaj. Zato ne more obstajati situacija, ki bi bila popolnoma brezizgledna in brezizhodna. Naj človek pade še tako globoko, ne more pasti globlje kot v božje usmiljenje.« (Kasper 2014, 56) To velja posebno ob neuspehu in propadu. Prav svetopisemske zgodbe kažejo, kako lahko poraz in neuspeh postaneta ključni verski izkušnji. »Evangeljsko sporočilo vsebuje veselje in trpljenje, uspeh in neuspeh človekovega življenja. Evangelij dokazuje svojo resničnost v tem, da zajema vzpone in padce in zato lahko tolaži tako v zunanjih kot notranjih stiskah, ki jih povzroča neuspeh.« (Schockenhoff 2011, 125) Zato mora biti Cerkev vedno tudi skupnost sprave, če želi ostati zvesta svojemu začetku in upravičiti razumevanje sebe kot temeljnega zakramenta (C 1), da bi ljudi vodila vedno globlje v skupnost s Kristusom, da bi pričevala o božji ljubezni, zvestobi in usmiljenju in jih simbolično uresničevala (126–136). Odpreti mora torej poti spreobrnitve in pokore, ki imajo za cilj spravo in omogočajo nov začetek. Verjetno je prav tu tisti prispevek, na katerega lahko katoliška Cerkev upa pri soočenju z vzhodnocerkvenim izročilom in prakso.

Končno je treba globlje razmisliti o teološki povezavi med zakramentom in sodbo, posebno še na podlagi odlomka iz 1 Kor 11,29–30, ko Pavel pravi, da si bo tisti, ki pristopa k obhajilu, ne da bi upošteval Gospodovo telo, nakopal sodbo (Sandler 2014, 407–420). Jezusovega nauka o nerazvezljivosti zakona ne smemo ločiti od načina, na katerega je ravnal s tistimi, ki so doživeli propad in neuspeh. »Bolj radikalno, kot to običajno zahtevajo nasprotniki konflikta, je potrebno zasnovati tako pravičnost kot tudi usmiljeno ljubezen, tako zvestobo božji besedi kot tudi solidarnost z ljudmi. Tako se nakazuje možnost za to, da razvezanim in ponovno poročenim diferencirano omogočimo prejetje zakramentov in obenem bolj upoštevamo sodbo, ki ji je po božji besedi in po zakramentu podvržena vsa Cerkev.« (419)

---

papež priznava, da ta nauk ni bil nikoli razglašen v slovesni in dokončni obliki (8), pa hkrati v njem spoznava »versko resnico, ki se v Cerkvi ohranja od vedno« (6).

## 4. Sklep

Ta razmišljanja so fragmentarne narave. Po predstavitvi problematike želijo pokazati na bistvene vidike sedanje razprave o tematiki razvezanih in ponovno poročenih predvsem na nemškem govornem področju. V razpravi znotraj Cerkve je opaziti nekatere premike. Pomembno je, da to tematiko obravnavamo v vsej njeni kompleksnosti tako eksegetsko, zgodovinsko, zakramentalno-teološko, moralno-teološko in psihološko kakor pastoralno cerkvenopravno in da razmislimo o upravičenih etičnih in teoloških argumentih različnih stališč, ki se pogosto razhajajo med seboj ali so si celo nasprotna.

Na splošno se zdi, da je sprememba cerkvene prakse glede razvezanih in ponovno poročenih neobhodna, saj kategorična izključitev razvezanih in ponovno poročenih od prejemanja zakramentov sprave in evharistije ni niti teološko nujna niti pastoralno ustrezna. »Obstajajo dobri moralni in teološki razlogi, da bi se zavzeli za možnost ponovne poroke, s potrebno diferenciacijo, s potrebno modrostjo in pripravljenostjo prizadetih, da se zavedajo odgovornosti tudi za posledice prejšnjega zakona.« (Merks 2014, 274–274) Vprašanje torej ni v tem, ali ta možnost obstaja oziroma bi morala obstajati, ampak kako bi jo bilo možno konkretno oblikovati in izvesti. Prvi pogoj za to je, da se ne iščejo samo pastoralne rešitve, ampak da se omogoči tudi duhovna pomoč pri propadu zakona, da se ponudi pot pokore, spreobrnjenja in sprave. S tem bi odprli nov začetek, ki je v skladu s Kristusovim oznanilom v njegovem celovitem sporočilu in ustreza duhovnim željam in bivanjskim potrebam prizadetih oseb. Mogoče vodi pot naprej prek razlikovanja med ureditvijo na ravni vesoljne Cerkve, ki takšne možnosti načelno ne bi več preprečevala, in ureditvijo krajevnih Cerkva oziroma škofovskih konferenc, katerim bi se v smislu načela subsidiarnosti priznali odgovornost in kompetenca, da oblikujejo konkretne rešitve in jih s pastoralno modrostjo tudi uvedejo v življenje posamezne Cerkve.

## Reference

- Benedikt XVI.** 2012. Visita pastorale all'arcidiocesi di Milano e VII. incontro mondiale delle famiglie (1–3 giugno 2012); Festa delle testimonianze; Intervento del santo padre Benedetto XVI.; Parco di Bresso. Sobota, 2. junij. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120602\\_festa-testimonianze.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120602_festa-testimonianze.html) (pridobljeno 20. aprila 2015).
- Bischofssynode.** 2014a. III. außerordentliche Generalversammlung: die pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung. *Instrumentum laboris*. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20140626\\_instrumentum-laboris-familia\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_ge.html) (pridobljeno 25. marca 2015).
- — —. 2014b. XIV. Ordentliche Generalversammlung: die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute; Lineamenta. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20141209\\_lineamenta-xiv-assembly\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_ge.html) (pridobljeno 10. marca 2015).
- Diözese Bozen-Brixen.** 1998. Das seelsorgliche Gespräch mit wiederverheirateten Geschiedenen: eine Handreichung. Ur. Pastoralamt der Diözese Bozen-Brixen. *Folium Dioecesanum Dioecesanum Bauzanense-Brixinense* 34:219–251 (nemško besedilo); 259–290 (italijansko besedilo).
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.** 1976. *Offizielle*

*Gesamtausgabe*, 449–453. Freiburg i. Br.: Herder.

**Golser, Karl.** 2013. Die Seelsorge mit wiederverheirateten Geschiedenen: neue Kontexte für ein altes Problem. V: *Karl Golser – Moralthologie und Bischof: Eine Auswahl aus seinen Schriften*. Brixner Theologisches Jahrbuch 3. Brixen/Innsbruck: s. n.

**Häring, Bernhard.** 1968. Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Teils von GS. V: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. izd. Dopolnilni zv. 3, 429. Freiburg i. Br.: Herder.

**Janez Pavel II.** 1982. *Apostolsko pismo o družini (Familiaris consortio)*. Cerkevni dokumenti 16. Ljubljana: Družina.

---. 2000. Govor rimski roti ob začetku pravnega leta. Rim, 21. januar. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2000/jan-mar/documents/P000121\\_rota-romana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2000/jan-mar/documents/P000121_rota-romana.html) (pridobljeno 16. maja 2015).

**Kaiser, Matthäus.** 1983. *Geschieden und wieder verheiratet: Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten*. Regensburg: F. Pustet.

---. 1993. Warum dürfen wiederverheiratete Geschiedene (nicht) zu den Sakramenten zugelassen werden? *Stimmen der Zeit*, št. 211:741–751.

**Kasper, Walter.** 2014. *Das Evangelium von der Familie*. Freiburg i. Br.: Herder.

**Knieps-Port le Roi, Thomas, in Bernhard Sill, ur.** 2013. *Band der Liebe – Bund der Ehe: Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe*. St. Ottilien: EOS Verlag.

**Kongregation für die Glaubenslehre.** 1994. Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunio-nempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_14091994\\_rec-holy-comm-by-divorced\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_14091994_rec-holy-comm-by-divorced_ge.html) (pridobljeno 16. maja 2015).

**Krätzl, Helmut.** 1979. *Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen: derzeitiger Stand der Diskussion*. Dunaj: Pastoralamt der Erzdiözese Wien.

---. 1981. Thesen zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 129:143–154.

**Lintner, Martin M.** 2014a. Geschieden und wieder verheiratet: zur Problematik aus theologisch-ethischer Perspektive. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 193–215. QD 264. Freiburg i. Br.: Herder.

---. 2014b. Scheitern im Spannungsfeld zwischen Niederlage und Neuanfang. V: *Im Angesicht der Krise: theologische Perspektiven*. Brixner Theologisches Jahrbuch 4. Brixen: s. n.

**Löser, Werner.** 1972. Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch: für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. *Herder Korrespondenz* 26:243–248.

**Lüdecke, Norbert.** 1989. *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution, Gaudium et spes' in kanonistischer Auswertung*. Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 7. Würzburg: Echter.

**Markl, Dominik.** 2014. Jesu Argumentation gegen die Institution der Ehescheidung nach Mk 10,2–12; Mt 19,3–9 als angewandte Rechtshermeneutik der Tora. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 26–47. Freiburg i. Br.: Herder.

**Merks, Karl-Wilhelm.** 2011. Ein Ideal in der Wirklichkeit: Erwägungen zu Ehescheidung und Wiederheirat. V: Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip in Saskia Wendel, ur. *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch; Argumente zum Memorandum*, 265–276. Freiburg i. Br.: Herder.

**Miguelbrink, Ralf.** 2014. Sakramentalität der Ehe – Was heißt das? V: Konrad Hilpert in Bernhard Laux, ur. *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, 73–85. Freiburg i. Br.: Herder.

**Müller, Gerhard Ludwig.** 2013. La forza della grazia: indissolubilità del matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti. *L'Osservatore Romano*, 23. oktober.

**Müller, Sigrid.** 2014. Nach Scheidung Wiederverheiratete. V: Konrad Hilpert in Bernhard Laux, ur. *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, 167–182. Freiburg i. Br.: Herder.

**Pastoralrat der Diözese Linz.** 1986. Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen: Orientierungen für die Seelsorger der Diözese Linz. *Herder Korrespondenz* 40:420–424.

**Petrà, Basilio.** 2012. *Divorziati risposati e seconde nozze nella chiesa: Una via di soluzione*. Assisi: Cittadella.

**Pfammatter, Thomas.** 2002. *Geschieden und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche: kriteriologische Fundamente integrierender Praxis*. Praktische Theologie im Dialog 23. Freiburg, Švica: Univ.-Verlag.

**Platform WIGE.** 2011. Aufmerksamkeiten: Seelsorgliche Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine

- neue Partnerschaft denken. [http://media.wige.kategoriale-seelsorge.at.s3.amazonaws.com/Dateien/73749\\_aufmerksamkeiten.pdf](http://media.wige.kategoriale-seelsorge.at.s3.amazonaws.com/Dateien/73749_aufmerksamkeiten.pdf) (pridobljeno 28. aprila 2015).
- Ratzinger, Joseph.** 1972. Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung. V: Franz Henrich in Volker Eid, ur. *Ehe und Ehescheidung: Diskussion unter Christen*, 35–56. Münchener Akademie-Schriften 59. München: Kösel Verlag.
- . 1998. Introduzione. V: *Sulla pastorale dei divorziati risposati: Documenti, commenti e studi*. Commenti e studi 17. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- [Benedikt XVI.]. 2014. Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe: Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung. V: *Gesammelte Schriften*. Ur. Gerhard Ludwig Müller. Zv. 4, 600–621. Freiburg: Herder.
- Ruster, Thomas, in Heidi Ruster.** 2013. ... bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflösbarkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen; Ein Lösungsvorschlag. München: Kösel.
- Saier, Oskar.** 1993. Respekt vor der Gewissensentscheidung: die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart zur Frage der Wiederverheirateten Geschiedenen. *Herder Korrespondenz* 47:460–467.
- Sander, Hans-Joachim.** 2014. Beziehungen enden: was Gott getrennt hat, daran muss der Mensch sich nicht ketten. V: Konrad Hilpert in Bernhard Laux, ur. *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, 183–207. Freiburg i. Br.: Herder.
- Sandler, Willibald.** 2014. Zeit der Barmherzigkeit – Zeit des Gerichts: zur Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten. V: George Augustin in Ingo Proft, ur. *Ehe und Familie: Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive*, 407–420. Freiburg i. Br.: Herder; v razširjeni obliki: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1050.html> (pridobljeno 28. aprila 2015).
- Schallenberg, Peter.** 2014. Ethik des Scheiterns und sakramentale Ordnung. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 172–192. Freiburg i. Br.: Herder.
- Schneider, Michael.** 2014. »Ego coniugo vos ...« Ein Beitrag aus pneumatologischer Sicht zur Frage nach dem Spender des Ehesakramentes und zur sakramentaltheologischen Bewertung einer zivilen Wiederheirat. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 82–100. Freiburg i. Br.: Herder.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2011. *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*. Freiburg i. Br.: Herder.
- . 2014. Die Wortmeldung des emeritierten Papstes zur Debatte um wiederverheiratete Geschiedene: die zwei Seiten eines Textes. *Herder Korrespondenz* 68:605–609.
- Schönborn, Christoph.** 2014. Fünf Aufmerksamkeiten aus der Perspektive des Seelsorgers: zur Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. V: George Augustin in Ingo Proft, ur. *Ehe und Familie: Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive*, 367–376. Freiburg i. Br.: Herder.
- Söding, Thomas.** 2014. In favorem fidei: die Ehe und das Verbot der Ehescheidung in der Verkündigung Jesu. V: Markus Graulich in Martin Seidnader, ur. *Zwischen Jesu Wort und Norm: Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*, 48–81. Freiburg i. Br.: Herder.
- Virt, Günter.** 1995. Die vergessene Tugend der Epikie. V: Theodor Schneider, ur. *Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie*, 267–283. Freiburg i. Br.: Herder.
- . 2013. Moral Norms and the Forgotten Virtue of Epikieia in the Pastoral Care of the Divorced and Remarried. *Melita theologica* 63:17–34.

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,475—486  
 UDK: 27-454-584  
 Besedilo prejeto: 07/2015; sprejeto: 09/2015

*Ivan Platovnjak*

## **Divorce and Remarriage of the Divorced as a Step toward Engaging in a Life with Christ and the Church?**

*Abstract:* Divorce is one of the most difficult trials in the life of an individual and is considered a defeat by at least one of the spouses. Does it also cut a divorced couple's ties to Christ and the Church? The results of a survey conducted among the divorced couples in Slovenia from May to July 2015 are introduced in the first part of the article; they show that divorce stimulated most of the divorced persons to grow spiritually. In the second part, three approaches to the pastoral care of the divorced are suggested: improvements in the process of respectful acceptance; improvements in the marriage annulment process; creation of a path of repentance and forgiveness by considering the "defeat" in terms of spiritual growth.

*Key words:* divorced couples, civilly remarried divorced spouses, defeat in spiritual life, pastoral care of the divorced, survey

*Povzetek:* **Razveza in poroka razvezanih kot vstopanje v zavzeto življenje s Kristusom in Cerkvijo?**

Razveza je ena od najtežjih življenjskih preizkušenj in pomeni vsaj za enega od zakoncev poraz. Se zato za razvezane in za ponovno poročene razvezane zakonce življenje s Kristusom in Cerkvijo prekine? Avtor v prvem delu razprave predstavi rezultate ankete, izvedene med razvezanimi zakonci od maja do julija 2015. Rezultati pokažejo, da je zakonska razveza večino spodbudila k duhovni rasti. V drugem delu razprave avtor z uporabo ankete in teologije duhovnosti ponudi tri predloge za pastoralo razvezanih: izboljšati spoštljivo sprejemanje; izboljšati ugotavljanje ničnosti zakonske vezi; omogočiti pot pokore in odpuščanja, ki upošteva »poraz« v duhovni rasti.

*Ključne besede:* razvezani zakonci, civilno poročeni razvezani zakonci, poraz v duhovnem življenju, pastoralo razvezanih, anketa

Divorce is one of the most difficult trials in the life of a married couple. Helena Reščič Granda (2013, 7) claims that the divorce »is considered a defeat in life by at least one of the spouses«. Does it bring an end to the life with Christ and the Church for the divorced couple in terms of their spiritual experience? Or does it enhance it? The answer to this question poses a great challenge for the pastoral

care of the divorced. The mission of the Church is to help every person, especially the one in need. This includes helping the divorced – among which some would like to remarry or they already have – who cannot find such support within the current pastoral care framework.

The theological discussions and pastoral care practice to date reveal that the Catholic Church fails to address the needs and longings of the divorced adequately (Cereti 2009; Cumunità di Caresto 2001; 2003; Hearing 2000; Kasper 2014; Leonard 2013; Schönborn 2009; Slatinek 2005; 2015; Ratzinger 2014). It is not enough that Church only applies some specific passages of God's word (Lk 16,18; Mr 10,11; Mt 19,9), Church documents, and tradition. The Church must lend its ear to the divorced. As encouraged by Pope Francis, the Church is committed to listen to all of them with respect and loving attention as given by God (Pope Francis 2014, 171). This is the guidance followed by the Synod on the Family. In the first Synod questionnaire, a special focus was placed on listening to the experiences of all families, especially those where failure, defeat, and wounds are present (Bahovec 2014, 457–459).

What should the Church theology and practice look like in order to reinforce a practical attitude of sensibility, respect, and love in light of the dead letter of the law?

In the first part of the discussion related to the answer of the above question, the results of a web survey about the divorced and the Church conducted among the divorced couples in Slovenia from May to July 2015 are introduced (Survey 2015).<sup>1</sup> 252 individuals participated in the survey. Some of them only provided answers on a few questions, thus only 184 respondents who answered most of the questions were included in the analysis. There were 42 males and 127 females among the respondents (15 respondents provided no answer to this question).

Only 21 participants were civilly remarried after the divorce. On this level, the survey could not reach a larger number of civilly remarried participants.

In the second part of the research, a theology of spiritual growth is employed to develop three suggestions for the pastoral care of the divorced: to improve the process of respectful acceptance; to improve the marriage annulment process; to create a path of repentance and forgiveness by considering the »defeat« in terms of spiritual growth.

## 1. Survey Results

---

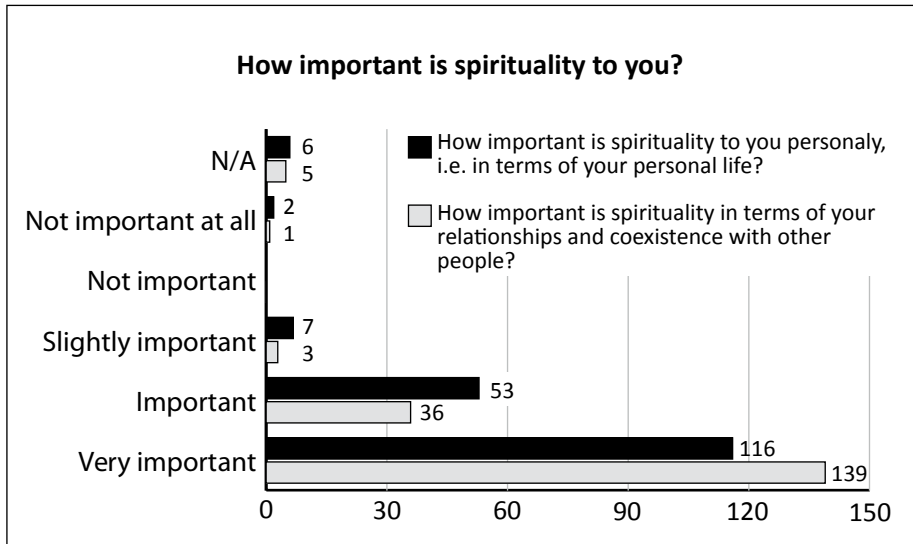
### 1.1 Spiritual Life

Most participants considered spirituality important. For a large majority of participants (139 of 179 who answered this question), the answer to the question

---

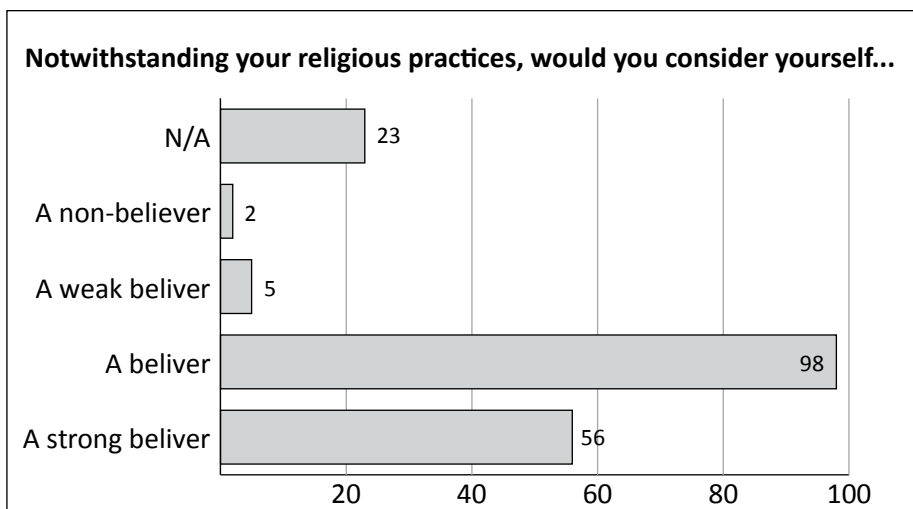
<sup>1</sup> The web survey included 27 questions and 88 variables. Because the discussion scope is limited, only 9 questions were analyzed.

»How important is spirituality to you?« was »Very important«. 116 respondents provided the same answer to question of how important was spirituality in terms of their relationships and coexistence with other people (Chart 1).



**Chart 1:** *How important is spirituality to you?*

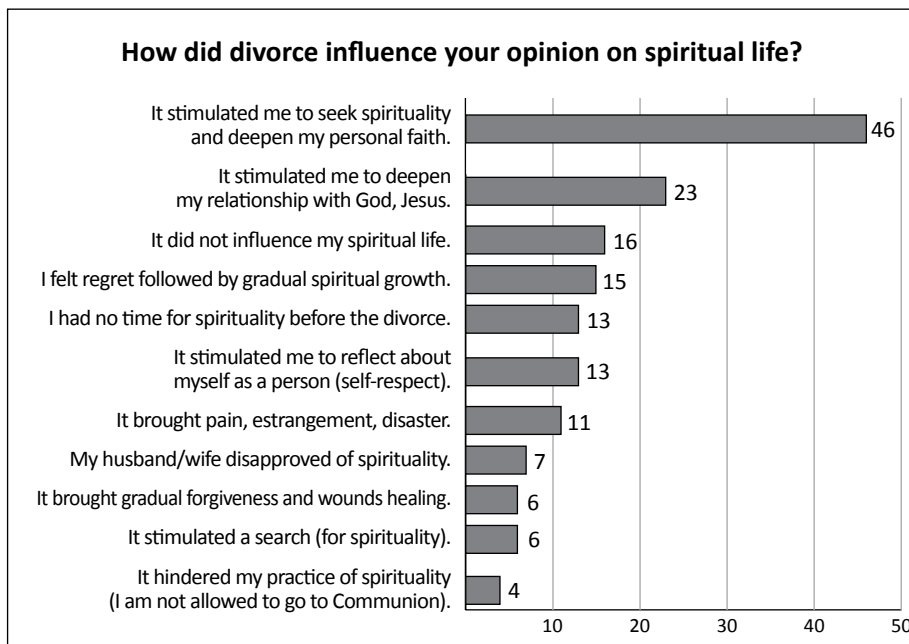
Most respondents consider themselves believers (Chart 2), including some strong believers as well. These answers reflect the spiritual experiences and considerations of those willing to invest an effort into their spiritual life and personal growth.



**Chart 2:** *Notwithstanding your religious practices, would you consider yourself ...*

## 1.2 Influence of Divorce on Spiritual Life

The question: »How did divorce influence your opinion on spiritual life?« encouraged the participants to briefly express themselves in this regard. This question was answered by 160 participants who wrote a few words or several sentences. The answers were classified into ten viewpoints.



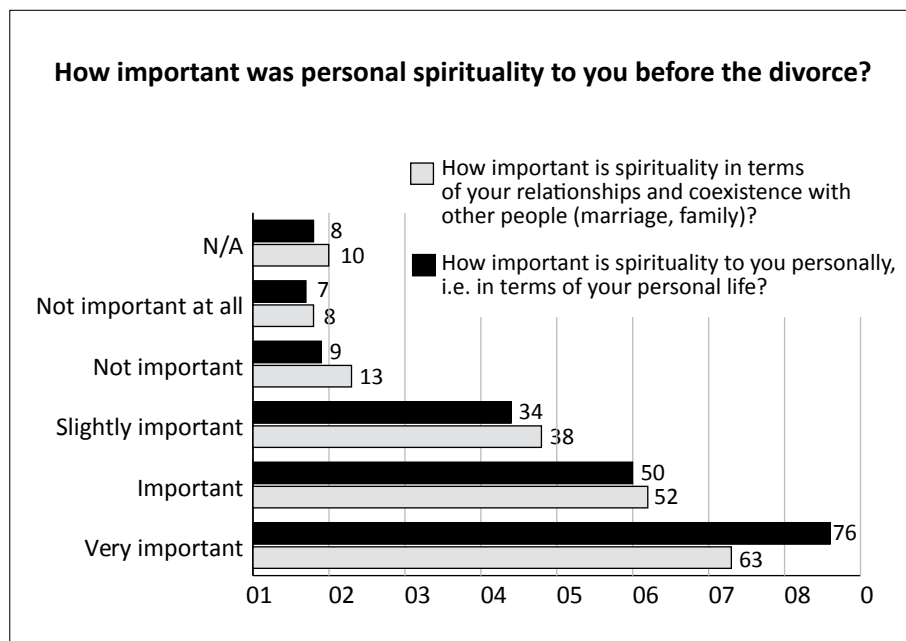
**Chart 3:** *How did divorce influence your opinion on spiritual life?*

46 participants emphasized that (Chart 3) the divorce had a large or considerable impact on their search for spirituality, because it strengthened it. 23 participants stated that the divorce enabled them to deepen their relationship with God and Jesus. A deeper and more engaged relationship with Jesus Christ was gradually attained by 15 respondents. Some participants (13) had no time for spirituality or did not consider it important before the divorce. Other participants (7) were prevented from freely practicing their spirituality by their spouse. Some respondents found time for spirituality after the divorce or experienced an inner need that forced them to search for new »sources« in order to continue threading their path. This was also confirmed by 6 participants who wrote that their divorce stimulated them to build new foundations in their new life. 6 respondents pointed out that, after the divorce, they started to discover the healing power of forgiveness and healing of wounds caused by the divorce.

Only 16 participants replied that the divorce had no impact on their spirituality – neither positive nor negative. Two of them were prevented from receiving the communion by the divorce, whereas ten of these participants suffered unimaginable pain, estrangement, defeat, disaster, and spiritual death because of the divorce.



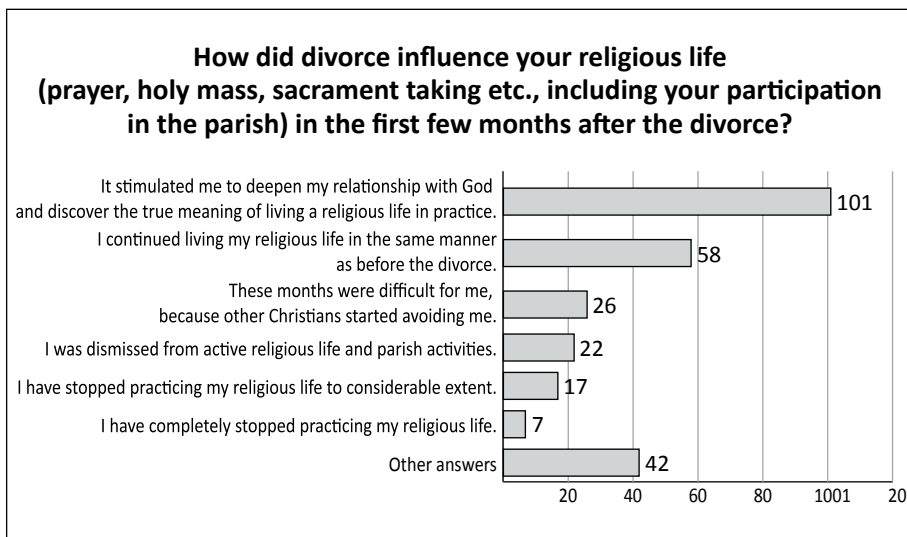
The answers to the question »How important was personal spirituality to you before your divorce?« reveal that (Chart 4) spirituality was considered important for nearly a half of participants already at that time (76 of 176 respondents), but markedly less than after the divorce. The same applies to the importance of spirituality in terms of coexistence with other people and their relationships in marriage and family (Chart 4).



**Chart 4:** *How important was personal spirituality to you before your divorce?*

The positive impact on the spiritual growth of participants was substantiated by the answers to the question »How did your divorce influence your religious life (prayer, holy mass, sacrament taking etc., including your participation in the parish) in the first few months after the divorce?«. The number of all answers was considerably high (273), because the participants were allowed to choose two answers. Most (101 of 184) respondents stated that the divorce stimulated them to deepen their relationship with God and discover the true meaning of living a religious life in practice. 58 participants replied that they continued to live their religious life in the same manner as before the divorce. The most divorced (Chart 5) did not only continue to live their religious life, but have improved it as well.

Many divorced (especially civilly remarried divorced couples) experienced that other Christians started avoiding them (26) or they were dismissed from their parish life (22). In this way, many divorced strengthened or, at least, maintained their relationship with Jesus, but failed to find their place in the Church.



**Chart 5:** *How did your divorce influence your religious life (prayer, holy mass, sacrament taking etc., including your participation in the parish) in the first few months after the divorce?*

### 1.3 Longings

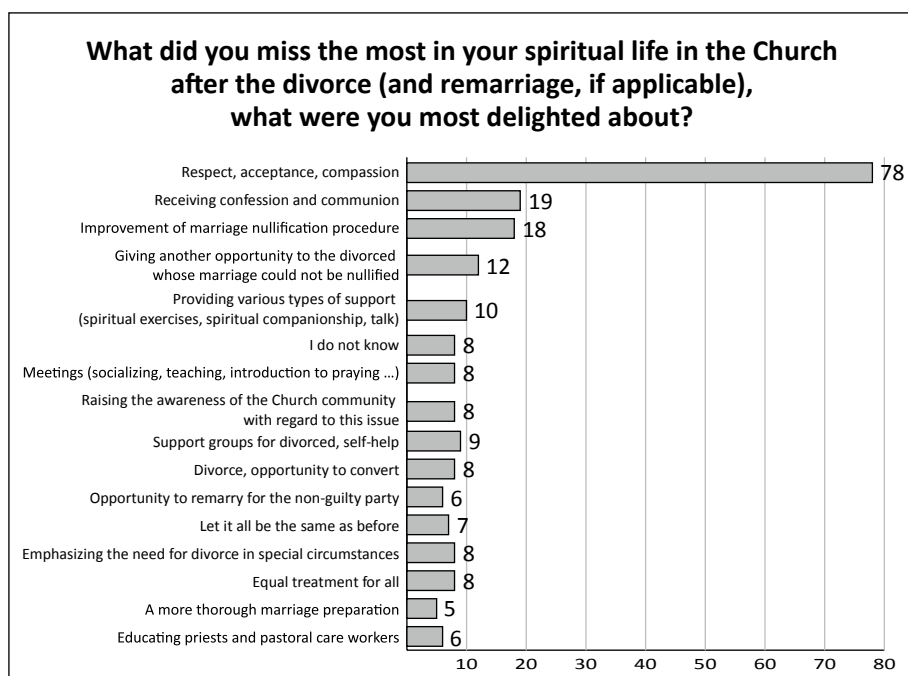
The participants indirectly expressed their longings with regard to their personal life, the Church, and changes while answering the question »What did you miss the most in your spiritual life in the Church after your divorce (and remarriage, if applicable), what were you most delighted about?« Most participants missed the acceptance by the priests and other members of the community. They also expressed a longing for priests to talk more (or simply to talk) about the status of the divorced. In their opinion, the priests almost never raise the awareness of their parish community for the evangelical relationship to those divorced and civilly remarried whose first marriage could not be annulled. What hurts them most is priests talking about ideal families, but nothing about marriage and family hardships and defeats. The same applies to religious newspapers and magazines. Many divorced and civilly remarried miss support groups, where they could meet and be listened to (similar to the support group SRCE in Ljubljana, Slovenia). A lot of civilly remarried greatly miss the opportunity to receive the confession and communion.

The longings of the divorced are especially reflected in the responses to the question of what do the divorced suggest that should change in the attitude of Church to the divorced couples and divorced and remarried couples. Every participant wrote their suggestions that were classified into sixteen most common suggestions (Chart 6).

78 respondents emphasized that they long to be respected and accepted as well as to receive compassion, attention, and understanding. They long for the

priests and the community members to realize that every one of them has their own sacred story, which cannot be generalized. Every divorced person is an image of God. They deserve all due respect as God's children and it is important to talk about them in the spirit of the Gospel. Their worst experience is to be considered a second-class Christian and not to belong to the Christian community any more.

At the same time they long for the marriage annulment process to be improved and properly formulated. The respondents stated that they would greatly appreciate the ability to receive the confession and communion. Some wrote that they long for being given the opportunity to remarry to those whose marriage could not be annulled. They also expect various types of spiritual help, such as spiritual exercises, conversation, and spiritual guidance. More opportunities for meetings, socializing, introduction to prayer, and lectures were among the common answers as well (Chart 6).



**Chart 6:** *What did you miss the most in your spiritual life in the Church after your divorce (and remarriage, if applicable), what were you most delighted about?*

For most participants, the summary of the answers analyzed can be expressed in two sentences written by one of the female participants: »The divorce helped me to grow as a person. I would never have attained such a deep relationship with the Lord and experienced the importance of forgiveness without this trial.« (Survey 2015) In other words, God's Spirit works in the life of the divorced (as well)

blessing them with His gifts. Nobody can persist in doing good and personally and spiritually by themselves. Entering the life with Christ and the Church is possible only by the power of the Holy Spirit (Jn 15).

## **2. Suggestions for the Pastoral Care of the Divorced**

The above analysis implied that the God's Spirit is actively present in the life of most divorced couples. Furthermore, the majority of them experienced that the »defeat« in their marriage stimulated them through the Holy Spirit to invest more effort into their personal growth and into the relationship with Christ and the Church. Although many faced a lack of understanding by the priests and members of the Church community, they did not leave the community. Only those whose marriage could not be annulled and were only able to remarry civilly distanced themselves from the Church.

On the basis of the longings analyzed and the experiences of how the Holy Spirit worked in the life of the participants, three suggestions for the pastoral care of the divorced were developed: to improve the process of respectful acceptance, to improve the marriage annulment process, to create a path of repentance and forgiveness by considering the »defeat« in terms of spiritual growth.

### **2.1 Improving the Process of Respectful Acceptance**

The analysis results indicate that the divorced first and foremost long for respectful understanding and acceptance by the priests and the Church community. At least in theory, the Church already supports this. Those who live by themselves after the marriage break-up already »deserve special respect by the Church«, because they remain faithful to their marriage vows (Doré 2004, 190). Nevertheless, the civilly remarried divorced couples need the practical loving and respectful acceptance more than the theory (John Paul II. 1982, 84). According to the Church doctrine, the Church does not exclude such married couples. In spite of Church encouragements, the facts show that these married couples are still being widely judged (Survey 2015). In the light of these facts, the archbishop of Strasbourg, Joseph Doré (2004, 191), asked the following from his priests: »I especially invite all pastoral carers to devote an effort so that the Christians might overcome all the prejudice and help the remarried to find their place in the Christian community.« Therefore, the first suggestion recommends that the pastoral care of the divorced is guided by the infinite and free mercy of the Father (Lk 6,36) and the pastoral love of Jesus Christ for every person (Jn 10, 13–17).

### **2.2 Improving the Marriage Annulment Process**

The Church tribunals help discern what God united and what God did not unite. If one of the spouses entered into marriage willfully and maturely, but the other spouse did not, their marriage is not a valid sacrament, because the true intent was not present with one of them. The other spouse cannot be responsible for

this impediment. »In this way, the Church tribunals perform the duty of providing God's mercy to all who are no more bound to a non-existing or broken marriage. They can save them from misery for their entire lifetime.« (Lovše 2015)

The analysis of the divorced experiences reveals that the procedure used to determine the nullity of the consent to marriage is to be improved. The Church support in this aspect, limited largely to determining the nullity or validity of the consent to marriage, is insufficient. Even if nullity is determined in a specific case, this does not redeem persons in question of everything they experienced in this »apparent« marriage. Until such persons fully process and forgive all experiences, they are not ready to start threading on a new path in genuine freedom. Their »annulled marriage« was not only a legal formality. It was a concrete life that left various, occasionally tragical experiences on the body, soul, and spirit as well as on the memory and feelings. This issue cannot be resolved by a mere legal Church verdict on marriage nullity. The archbishop Joseph Doré (2004, 190) is aware of these issues, which is why he emphasizes: »The pastoral care of the Church – hurt by every marriage failure – must provide a place where such persons will be accepted, listened to, and directed so that all their wounds can be healed. This will also enable them to find personal and spiritual equilibrium as well as the right place in the Church community.«

The marriage annulment verdict will only bear the right fruit when the divorced person, asking for the verdict, enters into an appropriate program of comprehensive support. The support program should last at least as long as the marriage annulment process. Such a program would pave the way to a comprehensive forgiveness as well as to personal and spiritual growth. This would increase the chances of this person to walk on the path of a new marriage as a more responsible person after the positive marriage annulment verdict. It would also reduce the chances for the drama of the first marriage to repeat itself (Monbourquette 2007).

### 2.3 Creating a Path of Repentance and Forgiveness<sup>2</sup>

Every divorced person experiences his or her divorce in a different manner. To some, divorce represents a »defeat« of all their life hopes, dreams, and wishes they placed into their marriage and their spouse. To others, this is a salvation from the hell they lived in together with their children (Survey 2015). Every person who received the sacrament of the Holy Matrimony believed that this was the right way in their life and that their marriage would succeed. As a result, it can be sta-

<sup>2</sup> This is also one of the proposals put forward at the III Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops (2014, 52): »Others [the synod fathers] proposed a more individualized approach, permitting access [to the sacraments] in certain situations and with certain well-defined conditions, primarily in irreversible situations and those involving moral obligations towards children who would have to endure unjust suffering. Access to the sacraments might take place if preceded by a penitential practice, determined by the diocesan bishop. The subject needs to be thoroughly examined, bearing in mind the distinction between an objective sinful situation and extenuating circumstances, given that 'imputability and responsibility for an action can be diminished or even nullified by ignorance, inadvertence, duress, fear, habit, inordinate attachments, and other psychological or social factors' (Catechism of the Catholic Church, 1735).«

ted that the divorce is a type of »defeat«. Nevertheless, every person has his or her own way of dealing with this »failure«.

The above analysis showed that, through the »defeat«, many divorced experienced spiritual growth. The contemporary theology of spirituality often correctly contends that »defeat« is an integral part of life and that we cannot (and possibly must not) exclude it from it. Therefore, every refusal of this reality is unacceptable and does not comply with the genuine Christian spirituality. However, the »defeat« must be processed, before it can be accepted. It is important not to compare »defeat« with »decline«. The defeat only points to an end of something that has no future. After a defeat, the involved persons can shift their vision to genuine freedom and greater fullness of their life (Dienberg 2006, 58; Grün and Dufner 2006).

A priority task of pastoral care endeavors is to help people in the process of their constant conversion through conscious and unconscious discovery of the true image of God and by choosing to live in accordance with it (Prijetelj 2012, 169). This raises a question of whether pastoral care is utilizing all the possibilities of spiritual transformation that God can provide for every person, including a divorced person whose marriage could not be annulled. What can pastoral care do to enable every divorced person, who longs for this, to live his or her new marriage in community with the Church and receive the sacraments? How to add weight to the words and actions of the present-day Church (Rožič 2013)?

The opportunity of concrete path of repentance and forgiveness proposed by the Synod might prove as an efficient support for all divorced whose marriage could not be annulled. In this manner, the Church pastoral care could help them thread the path of personal and spiritual transformation and become witnesses of God's free mercy and love. This would bring the practice of the Catholic Church close to the pastoral care of the Orthodox Churches. The Orthodox Churches give the married couples who experience the death of their first marriage a chance to enter into a second marriage within the Orthodox community. Because they understand and consider human weaknesses and believe that repentance offers a new start, they allow for a second marriage. The Orthodox Church does not proclaim the first marriage as null, but as morally or religiously (spiritually) dead. The divorced spouse may remarry after they perform their penitence. However, the second marriage rite is performed on a lower level than the first and differs from it (Mateljan 2008, 60–63).

### **3. Conclusion**

---

Can the divorce and remarriage of the divorced be understood as entering an engaged life with Christ and the Church? The given research revealed that, in spite of the limiting Church pastoral care, many survey participants experienced the divorce as a process of entering a deeper spiritual life. For the most part of the respondents, the process started when they accepted their »defeat« and began

to invest into their spiritual growth. Furthermore, three suggestions for the pastoral care of the divorced were developed based on the experiences and the longings of the participants: 1) to improve the process of respectful acceptance; 2) to improve the marriage annulment process; 3) to create a path of repentance and forgiveness by considering the »defeat« in terms of spiritual growth.

1) The participants' spiritual experiences challenge the Church pastoral care to devote a more conscientious effort in order to respectfully understand and accept all divorced persons. The fundamental attitude of pastoral care is inspired by the infinite mercy of the Father and the love of Jesus Christ for every person. It is guided by the understanding that the path of the Church first and foremost includes caring for the concrete person (John Paul II. 1979, 14). This means that the Church should also care for the divorced and civilly remarried.

2) The experiences of the divorced indicate a need to improve the marriage annulment process. If this process is to be complemented with a support program for comprehensive forgiveness and transformation, this will provide great support for the future life of the divorced. In this manner, their »defeat« can become a turning point in their personal, communal, and spiritual growth.

3) The civilly remarried persons, whose marriage could not be annulled, long for an opportunity to receive the sacraments of confession and communion. For them and for all those whose marriage could not be annulled, the Church pastoral care should create a specific path of penitence and forgiveness that would prevent its misuse (e.g. the divorced must meet all legal requirements for their children and for the joint property held with the spouse from their first marriage). Persons threading this path would be granted permission by the Church to start a new life in a new marriage. This would enable them to live in full communion with the Church and receive a fuller extent of God-given life through the sacraments. The practice of the Orthodox Church could assist in the creation of this path and would at the same time strengthen the ecumenical cooperation.

By performing such pastoral care that would actively build on these three reform suggestions, the Church would enable the divorced to enter the active testimony of God's love. Persons who experienced that they were saved by the inconceivable and free God's mercy cannot remain lukewarm Christians (Rev 3,16). The pastoral care of the divorced will bear as much fruit as it will follow the Holy Spirit. The Spirit is calling upon the entire Church (Rev 2–3) to spiritually discern where and how God acts. By means of spiritual listening and discernment, the Church will ever more understand how to cooperate with the Holy Spirit and provide effective support for the divorced.

## References

III. **Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops**. 2014. *The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization: Relatio Synodi*. Vatican City.

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20141018\\_relatio-synodi-familia\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_en.html) (accessed 28. 8. 2015).

- Bahovec, Igor.** 2014. Izzivi vatikanskega pripravjalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 3:449–460.
- Caroti, Giovanni.** 2009. *Divorziati risposati, un nuovo inizio è possibile?* Assisi: Cittadella Editrice.
- Cumunità di Caresto, ed.** 2001. *Un cammino spirituale per i divorziati risposati.* Milano: Cumunità di Caresto. 2001. Un cammino spirituale per i divorziati risposati. Milano: Gribaudi.
- . 2003. *Un cammino cristiano per i separati. Situazioni matrimoniali difficili.* Milano: Gribaudi.
- Dienberg, Thomas.** 2006. Vivere la vita spiritualmente: Trasformare la vita per vivere in pienezza. In: Istituto di Spiritualità di Münster, ed. *Corso fondamentale di spiritualità*, 13–101. Brescia: Editrice Queriniana.
- Doré, Joseph.** 2004. Navodila za pastoralo ločenih in ponovno poročenih ločenih. *Cerkev v sedanjem svetu* 38, no. 4:190–191.
- Francis.** 2014. *Evangelii gaudium.* Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- Grün, Anselm, and Meinrad Dufner.** 2006. *Duhovnost od spodaj.* Maribor: Slomškova založba.
- Hearing, Bernard.** 2000. *Pastorale dei divorziati, una strada senza uscita?* Bologna: EDB.
- John Paul II.** 1979. *Redemptor hominis.* Cerkevni dokumenti 2. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- . 1982. *Apostolsko pismo o družini.* Cerkevni dokumenti 16. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Kasper, Walter.** 2014. *Evangelij družine in nova evangelizacija Evrope.* Celje: Celjska Mohorjeva družba in Škofija Celje.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Leonard, Andre-Joseph.** 2013. *Srečanje ljubezni in resnice: Pot upanja za ločene in/ali znova poročene kristjane.* Ljubljana: Založba Emanuel.
- Lovše, Viljem.** 2015. Razvezani hodimo skupaj z vstalom Kristusom. 18. 4. [Http://www.jezuiti.si/?p=15750](http://www.jezuiti.si/?p=15750) (accessed 10. 6. 2015).
- Mateljan, Ante.** 2008. Sakrament ženidbe u pravoslavlju: Povijesti teologija svete tajne braka. *Crkva u svijetu* 43, no. 1:35–66.
- Monbourquette, Jean.** 2007. *Kako odpustiti? Odpustiti, da bi ozdravel; Ozdraveti, da bi odpustil.* Maribor: Slomškova družba, Slomškova založba.
- Prijatelj, Erika.** 2012. New approaches to adult catechesis. *Studia pastoralne* 8, no. 8:161–172.
- Ratzinger, Joseph.** 2014. Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung. In: Joseph Ratzinger. *Gesammelte Schriften.* Vol. 4., *Einführung in das Christentum*, 600–621. Freiburg: Herder Verlag.
- Reščič Granda, Helena.** 2013. Ustanovitev, vključevanje v Cerkev na Slovenskem in širitev skupine SRCE. In: Igor Ribič, ed. *Življenje je dar, srce je pot: Zbornik ob deseti obletnici ustanovitve skupine SRCE*, 7–10. Ljubljana: Skupina SRCE.
- Rožič, Peter.** 2013. Dire quelque chose qui compte: de la méthode d'immanence de Blondel à la théologie fondamentale de Lubac. *Bogoslovska smotra* 83, no. 4:743–762.
- Schönborn, Christoph.** 2009. *Duhovnikova sreča: Po stopinjah arškega župnika.* Ljubljana: Marijina kongregacija.
- Slatinek, Stanislav.** 2005. *Zakon, ki ga ni bilo.* Maribor: Slomškova založba.
- . 2015. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom.* Maribor: Ognjišče in Slomškova založba.
- Survey.** 2015. Survey on the Divorced and the Church. Personal archive of the author.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,487—494  
 UDK: 272-732.3-45  
 Besedilo prejeto: 08/2015; sprejeto: 09/2015

*Barbara Simonič*

## **Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine**

*Povzetek:* Sinodalno poročilo *Relatio synodi* tretjega izrednega splošnega zasedanja škofovske sinode spodbuja k oznanjevanju evangelija v različnih realnih življenjskih okoljih, kjer so sodobne družine. Poleg pomembnosti pastoralnega dela z družinami, ki so zveste evangelijskemu nauku in v katerih so navzoči osrečujoči in kvalitetni odnosi, so izpostavljeni pastoralni izzivi dela z družinami, ki se v realnem življenju znajdejo na razpotju. Tudi v teh družinah živijo božji otroci, ki so v očeh Boga prav tako neprecenljivi in mora tudi nje doseči sporočilo evangelija. V prispevku se bomo osredotočili na temeljne vidike ranljivih trenutkov in stanj družinskega življenja in opozorili na pomen razvijanja spoštljive in sočutne drže do teh procesov; to je v luči poročila *Relatio synodi* tudi temeljno izhodišče razmišljanja o možnostih pastoralnega dela z družinami.

*Ključne besede:* družina, sinoda, ranljivost, empatija, pastorala družine

*Abstract:* **Vulnerability of Modern Families and an Encouragement of Maternal Sensibility in Pastoral Care of Families**

The synodal report *Relatio synodi* of the third extraordinary general assembly of the Synod of Bishops encourages the preaching of the Gospel in various real-life environments where modern families live. In addition to presenting the importance of pastoral work with families that are faithful to the teachings of the Gospel and nurture happy and quality relationships, this contribution puts forth the challenges of pastoral work with families that find themselves at a crossroads. There are God's children in these families too who are just as priceless in the eyes of God and need to hear the message of the Gospel. This article focuses on the fundamental aspects of the vulnerable moments and circumstances in family life and highlights the importance of developing a respectful and compassionate attitude toward these processes, which in the light of the *Relatio synodi* is also a fundamental premise guiding the possibilities of pastoral work with families.

*Key words:* family, synod, vulnerability, empathy, pastoral care of families

## 1. Uvod

---

Cerkev je z drugim vatikanskim cerkvenim zborom postavila družinsko pastoralo med eno od prednostnih nalog nove evangelizacije. Apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (1981), ki je temeljni dokument družinske pastorale, je bil dopolnjen s številnimi pomembnimi smernicami in spodbudami (*Smernice za vzgojo človeške ljubezni* (1983), *Pismo družinam* (1994), *Človeška spolnost – resnica in pomen* (1996), *Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji* (1997) itd.), z mnogimi spremembami sodobnega načina življenja pa se porajajo vedno novi pastoralni izzivi. V kontinuumu iskanja odgovorov Cerkve na izzive pastoralnega dela z družino se eden od njih nakazuje tudi v redni škofovski sinodi oktobra 2015 v Rimu. Že v pripravi na sinodo, katere del je izredna škofovska sinoda, pa so se oblikovale smernice, ki so povzete v sinodalnem poročilu *Relatio synodi* in pomenijo pripravljeno gradivo za redno sinodo.

## 2. Družina na razpotju: med realnostjo in idealom

---

Družinski odnosi so lahko vir najgloblje sreče, topline in zadovoljstva ali pa največje stiske in travme. Številne raziskave družinskega življenja kažejo, da so mnogi ljudje danes zaskrbljeni za svoje družine, manjka jim upanja v lepšo prihodnost. V vseh družinah, tudi v krščanskih, so navzoči konflikti, napetosti, nerahločutnost, težave v komunikaciji, včasih tudi več zlorab, kakor smo si pripravljene priznati. Družinski člani se soočajo z neskončnimi družbenimi in poklicnimi zahtevami, ki jih oropajo njihovega časa, jih odtujujejo, uničujejo družinsko enotnost in stabilnost. Številne silnice in pritiski pretresajo domove in povzročajo, da se družine rušijo. S tem nastopijo tri glavne posledice: katastrofalne spremembe v družini, nenehen pritisk in/ali vztrajen pesimizem (Collins 1995, 5).

V *Relatio synodi* je začititi usmerjenost k temu, da se družina obravnava takšna, kakor je, to pomeni: kot tista, ki je med realnostjo vseh zgoraj omenjenih preloznic in silnic usmerjena k iskanju ideala. Idealno družino bi lahko opredelili kot občestvo življenja in ljubezni, v katerem so doma lepota, toplina in dostojanstvo. V vsaki realni družini odseva usmerjenost k temu idealu. Vendar pa resnična družina navadno ni idealna, ampak je to družina, v realnosti hrepeneča po idealnosti. Resničnost družine je v njeni večplastnosti, ima svetlobe in sence (*Relatio synodi*, tč. 4). V zemeljski razsežnosti bo vedno tudi preskušana, nepopolna in grešna. Sinodalno poročilo *Relatio synodi* spodbuja k skrbi za vse družine, tako za tiste družine, ki ostajajo zveste evangeliju, kakor za družine, ki so se na tej poti oddaljile ali izgubile, in pravi: »Evangelij družine goji tudi tista semena, ki še niso zrela, in mora negovati tista drevesa, ki so se posušila in jih ne smemo zanemarjati.« (*Relatio synodi*, tč. 23) Najlaže je oznanjati evangelij tam, kjer so ljudje za to odprti in poslušni, veliko težje pa tam, kjer sta odpor in nezanimanje. Vendar tudi so v takšnih okoljih nahajajo osebe, ki jim – kakor vsem drugim – pripada dostojanstvo božjih otrok in je tudi njim namenjeno oznanilo evangelija.

Vsaka družina je edinstvena. To vpliva na to, kako se bodo družinski člani soočali s težavami in tudi na to, kako lahko pristopamo k njim. Poznamo več dejavnikov, ki jih je treba upoštevati pri delu z družino, ob zavedanju, da je vsaka nekaj posebnega: dogodki, izkušnje, stres in vplivi iz preteklosti, ki lahko opredeljujejo delovanje družine skozi desetletja; dogodki in vplivi iz sedanosti, ki določajo, kako se bo družinska dinamika razvijala; svetovni nazor družinskih članov, ki je problem zlasti takrat, kadar so pogledi družinskih članov različni med seboj; pričakovanja glede prihodnosti, ki so zlasti problematična, ko družinski člani glede prihodnosti izgubljajo vse upanje; odločitve o pomembnih življenjskih okoliščinah, ki spremenijo ravnovesje družinskega delovanja; razvojne faze družinskega življenja, od katerih vsaka prinaša različne izzive in priložnosti; rasne in kulturne razlike, zaradi katerih se nekatere družine težko prilagodijo okolju in se ne čutijo sprejete; mesto za Boga, s tem mislimo na to, kako družina vključuje religiozno dimenzijo v vsakodnevno življenje (Bahovec 2014a, 462; Collins 2007, 590–591; Rijavec Klobučar 2015). Za razumevanje globine in širine dinamike v današnjih družinah in pri načrtovanju pastoralnih pristopov se moramo torej najprej poglobiti v težavne in večkrat travmatične trenutke družinskega življenja, saj je le tako mogoče najti konkretne odgovore v nastalih situacijah, ki so velikokrat že kritične (Gostečnik 2008, 363).

Ne glede na vsa alarmantna stanja pa je družina še vedno šola človečnosti, v kateri se dogaja človekovo pristno poosebljenje. V družini se človek nauči vztrajnosti in veselja do dela, bratske ljubezni in velikodušnega odpuščanja, češčenja Boga, molitve in darovanja (KKC 1657). Družina je tudi eno najbolj pomembnih okolij za srečanje ljudi z vero, torej za evangelizacijo, pa tudi za skupno življenje ljudi na sploh. Cerkev se s sinodo o družini tega zaveda, zato je usmerjena v iskanje, kako čimbolj prisluhniti življenju, kakršno je, in se spustiti v proces iskanja prenovitve načinov, kako delati z družino in zanjo (Bahovec 2014b, 459).

### 3. Ko ranjenost postane ranljivost

*Relatio synodi* izpostavlja nekatere realne situacije, ko so družine še posebno ranjene; to prinaša posebne izzive pastoralnemu delu: veliko družin živi samo z enim od staršev, število ločitev narašča, otroci so žrtve družinskih razprtij, očetje so odsotni, dogaja se nasilje nad šibkejšimi, tu so spolne zlorabe otrok, navzoč je individualizem itd. Ta stanja bi lahko razumeli kot simptome neke bolezni, ki pa ima globlje vzroke. Kot skupni imenovallec vsemu bi lahko prepoznali krizo odnosov, v ozadju katere je strah pred resnično bližino, pred zaupanjem, dvom v zvestobo in negotovost. Morda se danes bolj kakor kadarkoli prej zdi, da so odnosi nekaj najbolj krhkega. Vendar je le z vero v moč in lepoto odnosov in z zavedanjem o obstoju globlje dinamike mogoče spreminjati tudi najbolj brezupna stanja oziroma simptome (Simonič idr. 2013, 346–347).

O vseh »sencah« družinskega življenja bi lahko rekli, da so družine in posamezni člani ranjeni, saj se srečujejo s številnimi preizkušnjami, ki jih velikokrat spravijo na kolena. Čutijo se prizadete, nemočne, krhke, doživljajo krivico, imajo se za

zaznamovani. V takšnih trenutkih je ključnega pomena transformacija občutka ranjenosti v občutek ranljivosti. Razlika med tema dvema stanjema je, da se osebe v občutku ranjenosti zaprejo vase, saj se bojijo biti še bolj prizadete, pri tem pa je zaprtost obramba pred možnostjo nadaljnje ranjenosti. Ranljivost pa je stanje, ki ne označuje le neke pomanjkljivosti in s tem potenciala za večjo ogroženost, ampak se razvije, ko v se v ranjenosti odpremo, ko nam ni težko pokazati nepopolnosti in ko v tej krhkosti hrepenimo po varnem zatočišču, v katerem bomo v ranjenosti sprejeti in zaščiteni. To pa je mogoče samo v okolju, v katerem sta navzoča varnost in zaupanje (Rahne Mandelj 2015, 26–27). Tedaj je ranljivost nekaj pozitivnega, saj v sprejetosti v ranjenosti in v zavesti, da ne bo še bolj ranjena, oseba tvega, opusti obrambe in skrivanje ter je odprta za rast in spremembo.

Zato je smiseln razmislek o tem, kako se v pastoralnem delu zares približati tej ranjenosti, da se ne bo še bolj poglobila, ampak da se bodo ljudje v svoji ranljivosti čutili nagovorjene, sprejete in ne zavržene. Le tako bo v ranljivosti mogoče najti potenciale za spremembo in razvoj. Kakšna naj bo torej drža, ki bo resnično zagotavljala občutke varnosti in sprejetosti?

#### 4. Oznanjevanje evangelija s skrbnostjo in nežnostjo matere

Kakor odnosi lahko bolijo in ranijo, imajo tudi možnost preoblikovanja. Tudi pastoralna poteka in se udejanja samo prek odnosa. Če pristanemo na to, da je ranljivost potencial, potem moramo razmišljati v smeri tega, kakšni naj bi bili odnosi, ko pristopamo k ranljivim osebam. Če ranljivost pomeni krhkost, potem je potreben odnos, ki bo sprejemajoč, spoštljiv do stanja, v katerem je ranjeni, da se bo počutil slišane in nagovorjene. To se pravi, da je treba začutiti ranljivost in krhkost, to pa je mogoče le prek resnične empatične potopljenosti v posameznikovo izkušnjo. Pot je samo v sočutnih odnosih in v spoštljivi drži do izkušnje posameznika, ne glede na to, kakšna ta izkušnja je. To ne pomeni, da je treba zavreči svoja lastna prepričanja in ideale, ampak – morda kljub drugačnemu osebnemu mnenju in pogledu na okoliščine – resnično brezpogojno sprejeti ranjene v njihovi izkušnji; lahko bi rekli: z držo sočutne matere, ki sprejme svojega otroka v vsaki stiski, tudi če dela reči, ki ji niso všeč in se z njimi ne strinja. *Relatio synodi* v 24. členu poudarja: »Cerkve kot zanesljiva učiteljica in skrbna mati ve tudi za slabotnost mnogih svojih otrok, ki imajo težave na poti vere. /.../ Zato je treba, ne da bi zmanjšali vrednost evangeljskega ideala, z usmiljenjem in potrpežljivostjo spremljati možne stopnje rasti oseb, ki se gradijo dan za dnem. /.../ Majhen korak sredi velikih človeških omejitev je lahko Bogu bolj všeč kakor na zunaj neoporečno življenje tistega, ki preživlja svoje dni, ne da bi se spopadal z omembe vrednimi težavami. Vse mora doseči tolažba in spodbuda odrešujoče ljubezni Boga, ki skrivnostno deluje v vsakem človeku, kljub vsem njegovim pomanjkljivostim in prestopkom.« Materinska drža Cerkve je poudarjena v naravnosti k pristopu, ki je potrpežljiv, kakor je potrpežljiva mati, ki spoštuje otroka v njegovi razvojni stopnji in v njegovih sposobnostih, torej v drži,

ki sprejema ljudi v njihovem dejanskem bivanju, jim pomaga pri iskanju, jih hrabri v hrepenenju po Bogu in v želji, da bi se počutili kakor del Cerkve; skrbi tudi tiste, ki imajo za seboj izkušnjo polomije in so v obupnih položajih (*Relatio synodi*, tč. 11).

Cerkev je torej k oznanjevanju evangelija družine poklicana in to naj udejanja »z nežnostjo matere in jasnostjo učiteljice ...« (*Relati synodi*, tč. 29). Kaj pa je pravzaprav mišljeno z nežnostjo in skrbnostjo matere? Kaj sploh pomeni: »biti mati«? Ko razmišljamo o materinski drži, navadno vznikne pred nami romantična podoba, ko se mati in otrok prepletata v globoki povezanosti, v občudovanju in v vzajemni ljubezni. Pokaže se podoba idealne matere, ki otroka neguje, ga ljubkuje, mu je vedno brezpogojno na voljo in se odziva nanj ter pozna vso znanost o vzgoji. Seveda je ob tej podobi tudi otrok idealen. Vendar je realnost drugačna. Idealne in popolne matere ni, je pa pomembno, da je »dovolj dobra«. Mati, ki bi poznala vso teorijo o otroku in o skrbi zanj, bi verjetno otroka kot osebo spregledala. Ne bi ga prepoznala v njegovih resničnih potrebah, ne bi mu dovolila njegovih stisk, vsiljevala bi mu svoje poglede in tako otroka v njegovi ranjenosti in ranljivosti zagotovo ne bi slišala in ne sprejela (Rebula 1998, 69). Nežna in rahločutna mati, ki morda ni popolna, je pa »dovolj dobra« (Winnicott 1986, 63), sprejme otroka, ki morda ni popoln, ki velikokrat dela napake in se vede drugače, kakor si mati želi. Lahko se z otrokom ne strinja, mu pa empatično daje vedeti, da ga razume v njegovi situaciji in doživljanju. Do njega je usmiljena in tudi konkretna: ne obtiči le pri teoretičnih napotkih, kakršne bi morala dajati po neki splošni vzgojni doktrini, ampak so njeni odzivi učinkoviti, saj izvirajo iz dejstva, da otroka resnično pozna in prepozna ter ga tudi spoštuje v tem, kar otrok je; v tej svoji odzivnosti na otroka se ob njem uči »teorije o otroku«.

Pomen sočutnega materinstva in starševske drže, ki najbolje omogoči otrokom primerni razvoj, potrjujejo številne psihološke raziskave. Otroci se ob starših, ki so nanje čustveno uglašeni, odzivni, ljubeči, rahločutni in pozorni, počutijo varno, razvijajo sočutje in ohranjajo živost duha. Otrok začne iz odzivov, ki jih imajo drugi nanj, graditi svojo podobo in vrednost. Zato ni vseeno, kakšni so ti odnosi. V odnosih, ki so prežeti s sočutjem, z nežnostjo, z odsotnostjo manipulacije in ustrahovanja, ki so spoštljivi in iskreni in ki postavljajo primerne meje, se otroci počutijo varno (Poljanec in Simonič 2012, 118). Otroci ob materi, ki je nanje uglašena, odzivna, ljubeča, pozorna in rahločutna, ki pa kljub vsemu stoji za svojimi prepričanji, čutijo sprejetost, iz teh odzivov razvijajo samozavedanje in podobo o sebi. Zato je pomembno, da so odnosi ljubeči, nežni in sočutni, ne pa trdi, mehanski, morda celo naveličani ali zamenarjajoči. Starši, ki resno vzamejo otroka v tem, kakršen je in kar doživlja, ki poznajo njegovo stisko, tudi če se njim morda zdi, da zanjo ni razloga, mu s tem dajejo občutek varnosti v svetu, obenem pa tudi občutek, da je viden in slišan (Gostečnik idr. 2011, 269–270; Simonič in Poljanec 2014, 276), da je spoznan (Thompson 2010, 3); to je temeljnega pomena za občutek svoje lastne vrednosti.

Če naj bo torej pastoralna skrb Cerkve resnično materinska, potem mora vsebovati zgoraj omenjene lastnosti. V takšni drži do sodobnih družin in do njihove ranljivosti sta torej moč in učinkovitost pastoralnega pristopa. Od empatičnega odnosa in od resničnega, pristnega stika, ko drugega zares vidimo in spoznamo, je odvisno, ali se bodo vzpostavile možnosti, da se bodo nagovorjeni resnično čutili vzete resno.

Za resnično empatijo se ni dovolj strinjati, da je empatija pomembna. Iskreno se je treba vprašati: ali smo res čuteči in sprejemajoči do drugačnosti, lahko to drugačnost in ranljivost spoštujemo, tudi če imamo morda sami drugačne standarde (npr. do ločitve, do zunajzakonskih partnerskih zvez itd.)? Tudi mati ima predstave o tem, kakšen naj bi bil otrok, vendar v resnici nima izbire – sprejeti ga mora takšnega, kakor je – je pa prav, da mu da vedeti, kaj želi zanj. Za učinkovito in uspešno izvajanje pastoralnega dela je torej velikokrat ključen zlasti pristop k sočloveku, ki mora temeljiti ne samo na teološkem, didaktičnem, pedagoškem in na psihološkem znanju in tehnikah, ampak je pomembna tudi drža, s katero nekdo pristopa k posamezniku in k skupnosti (Simonič 2010, 192). Tudi *Relatio synodi* zavrača pridigarški pristop k družinam in govori o tem, kako »ne smemo pozabiti, da je Cerkev, ki pridiga o družini, znamenje nasprotovanja« (Relatio synodi, tč. 31). Pristop k družini mora biti zaznamovan s toplino, z razumevanjem, s sočutjem, z empatijo, kakor jo ima mati.

## 5. Moč empatične pastorale

Biti zmožen empatije pomeni veliko sposobnost vživljanja v stanje sočloveka, občutljivost za stiske sočloveka in upoštevanje njegovega osebnega izkustva, kakršno je, ne pa, kakršno bi moralo biti. Edith Stein (1989, 5), ki empatijo opredeljuje kot naše izkustvo doživljanja drugih, pravi, da je prek empatije mogoče druge brez predsodkov dojeti kot osebe in tudi prepoznati kompleksnost njihovega doživljanja. Pomembno se je približati posameznikovemu položaju, saj to omogoča, da smo dojemljivi in odprti za tisto, kar posameznik čuti, in za način, na kakršnega razume stvari in svet okoli sebe. V praksi Cerkve je torej pomembno, da pri pastoralnem delu z razumevanjem in s sočutjem, torej z empatijo, pristopamo k bližnjim, da razumemo njihove strahove in stiske in jim jih pomagamo nositi (Simonič 2010, 195).

Učinkovita pastoralna ne teži samo k prilagajanju konkretnim zunanjim razmeram in potrebam, temveč upošteva tudi osebno izkustvo. Poznavanje sveta, časa in njegovih značilnosti, predvsem človeka kot posameznika in kot vključenega v človeško skupnost, sodi med temeljne kriterije pastoralnega delovanja. To poznavanje človeka je treba obravnavati z dveh plati: najprej človeka kot posameznika, kot osebo, kot enkratno bitje, različno od drugih, z vsem, kar je in ima, nato pa človeka kot člana človeške skupnosti, ki je kot takšen odvisen od zakonitosti družbenega življenja (Valenčič 1996, 140). Pastoralno delo se pri pridobivanju tega poznavanja človeka ne opira zgolj na ozke veščine in tehnike, ampak prihaja do spoznanja, znanja in modrosti tudi po drugih sposobnostih, ki omogočajo pristopi k sočloveku v konkretnih življenjskih razmerah. Med njimi je zagotovo tudi empatija (Simonič 2010, 192).

Med kompetence pastoralnih delavcev poleg osebnih kompetenc, kakor sta prilagodljivost in znanje (npr. osnove didaktike, znanje o svetovalnem procesu itd.), sodi tudi empatija. V luči empatije šele vse druge kompetence dobijo resnično moč, saj empatija omogoča vzpostavitev pristnejšega in globljega stika, v katerem je mogoče uspešneje pristopati k drugemu in se sogovorniku v danem trenutku kar najbolj približati. Pri tem smo spet pri paraleli z materinstvom: mati, ki ima vse kompeten-

ce in znanje o otroku, njega pa v resnici ne začuti, ne zmore v polnosti uresničiti vseh kompetenc v dobro otroka. Resnični stik je še zlasti pomemben pri pastoralnem delu z ljudmi, ki težijo k večji globini. Ti ljudje so namreč toliko občutljivi, da takoj ugotovijo, kdaj so ljudje, ki želijo govoriti o Bogu in posredovati skrivnosti vere, resnično pristni in osebno angažirani. Če namreč ni pristnosti, tudi ni mogoče nekomu zares zaupati in verjeti, tako pa posredovano sporočilo božje besede izgubi težo in pomen, ki ga nosi v sebi. O božji milosti in o bližini Boga ni mogoče govoriti brez pristnega stika med ljudmi in brez osebne topline (Heise 2000, 28–29).

Model empatičnega pastoralnega dela nam posreduje Kristus. Njegove besede, odnos do ljudi, razumevanje dogajanja in metoda dela so za vsakega pastoralnega delavca izreden zgled, kako naj poteka pastorala. Kristus se sam sklicuje na to, da nam je dal zgled, kako naj tudi mi delamo (Jn 13,15). Kar nekaj je dejanj, s katerimi Kristus opredeljuje in nagovarja pastoralno delo svoje Cerkve in v katerih je mogoče zaslediti empatično držo. Najprej je tu njegovo učlovečenje – inkarnacija. S tem je postal podoben človeku v vsem, razen v grehu; enači se z vsakim posameznim človekom, z njegovo osebno in življenjsko usodo, da bi se lahko tudi človek enačil z njim; sprejema družino, medčloveške odnose, družbo in okolje kot prostor, v katerem se uresničuje odrešenje; sprejema človeške sposobnosti in značilnosti (duhovne, duševne in telesne, kakor so čustvovanje, odzivanje, mišljenje), delo in druge človeške dejavnosti kot obliko spolnjevanja božjega načrta, služenja Očetu in ljudem. Empatija se kaže tudi v njegovi držii: o sebi pravi, da je dobri pastir (Jn 10,1–21). V tej vlogi ga prepoznajo poslušalci. Skrbi za ovce, ki so zašle, ki so izgubljene ali pa ki niso iz tega hleva. V njem, dobrem pastirju, morajo imeti vsi pastirji svoj vzor. Podobna Kristusa, dobrega pastirja, je bila za pastoralne delavce vedno neizčrpen vir navdiha ter zgled in model za pastoralno delo, za odnos do ljudi in za zvesto služenje zlasti malim in zapostavljenim. Nazadnje pa o Kristusovi empatični naravnosti pričajo metode njegovega delovanja. Kristusov način apostolskega delovanja je poučen iz več razlogov: iz njega sije poseben miselni in dejavni pristop; pokaže neposredne metode; odseva časovne razmere, v katerih je živel in se jim prilagodil. V njegovem delovanju obstajajo stalnice, ki so pomenljive za pastoralno delo v vseh časih in razmerah: njegovo pastoralno delo v polnosti upošteva človekovo individualno naravo, obrača se na posameznega človeka, ga kliče in nagovarja, upoštevajoč njegovo individualnost in osebnost, obeleženo s preteklostjo in s sedanjimi razmerami. Kristusov klic je individualne narave, osebne nagovorjenosti ni mogoče prezreti, ljudi zares vidi in ljudje se čutijo spoznane, ne obsojane. To naravo ohrani skozi vse čase in razmere (Valenčič 1996, 44–50).

Kristus vabi k empatični pastorali. Bolj ko pastoralni delavec sledi Kristusovemu zgledu, bolj je v empatičnem in pristnem, globokem stiku z ljudmi. In bolj ko je sposoben empatije, bolj je uspešen pri nagovarjanju ljudi, učinek pri posredovanju božje besede je večji. Irene Heise (2000, 243) navaja štiri predpostavke, ki so pomembne za empatični pristop v pastoralni praksi:

1. biti sposoben empatije – to pomeni veliko sposobnost vživljanja v stanje sočloveka in občutljivost za stiske sočloveka;
2. sposobnost in pogum za empatično poistovetenje z značilnostmi in življenjskim

položajem sočloveka – to vodi v globok empatični stik;

3. pripravljenost in odločnost, dati na voljo sebe in svoje lastne notranje moči, pri tem pa znatno tvegati tudi svojo ranljivost;
4. pogum, biti nekonvencionalen, iti proti tokovom časa in vzeti v zakup družbene pomanjkljivosti.

## 6. Sklep

V pastoralni skrbi za družine je bilo že veliko narejenega, obstaja mnogo zgledov dobre prakse in še veliko idej bo. Vendar pa je to, kam in kako bo seme evangelija padlo in obrodilo sad, odvisno od pristnega stika, od vzdušja in od čustvenega naboja, ki spremlja pastoralni trud. Niso dovolj le pripravljenost, oblikovanje smernic in izvajanje pristopov, ampak je v pastoralni praksi Cerkve pomembno, da dušni pastirji in njihovi sodelavci kakor mati, z razumevanjem in sočutjem, torej z empatijo, pristopajo k vernikom in k drugim bližnjim, da razumejo njihove strahove in stiske in jim jih pomagajo nositi. Le s tem pogumom in pripravljenostjo bo duhovna oskrba polnejša in učinkovitejša, božje kraljestvo pa bo vedno bliže.

## Reference

- Bahovec, Igor.** 2014a. Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav. *Bogoslovni vestnik* 74:461–478.
- — —. 2014b. Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74:449–460.
- Collins, Gary R.** 1995. *Family shock: Keeping families strong in the midst of earhtsaking change*. Wheaton: Tyndale House.
- Gostečnik, Christian.** 2008. Družina kot odveza: odrešenjski prostor za razreševanje travmatičnih doživetij. *Bogoslovni vestnik* 68:363–378.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Saša Poljak Lukek in Robert Cvetek.** 2011. Travmatsko izkustvo in dojemanje religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 71:265–277.
- Heise, Irene.** 2000. *Einführung in eine Theologie der Empathie*. Dunaj: samozaložba.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič.** 2012. Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku. *Bogoslovni vestnik* 72:113–122.
- Rahne Mandelj, Tina.** 2015. Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Rebula, Alenka.** 1998. *Globine, ki so nas rodile*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Rijavec Klobučar, Nataša.** 2015. The Role of Spirituality in Transition to Parenthood: Qualitative Research Using Transformative Learning Theory. *Journal of Religion and Health* 54. <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10943-015-0088-4#/page-1> (pridobljeno 1. avgusta 2015).
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Simonič, Barbara, in Andreja Poljanec.** 2014. Building Motherhood in the Young Mothers' Group. *Child Care in Practice* 20:270–285.
- Simonič, Barbara, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak.** 2012. Religious-Related Abuse in the Family. *Journal of Family Violence* 28:339–349.
- Slovenska škofovska konferenca.** 1993. *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Stein, Edith.** 1980. *On the problem of empathy*. Washington: ICS Publications.
- Škofovska sinoda.** 2015. *Sinodalno poročilo (Relatio synodi) tretjega izrednega splošnega zasedanja škofovske sinode*. Ljubljana: Družina.
- Thompson, Curt.** 2010. *Anatomy of the soul*. Grand Rapids: Tyndale, Salt river.
- Valencič, Rafko.** 1996. Osnovna pastoralna teologija. Skripta. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Oddelek Maribor.
- Winnicott, Donald W.** 1986. *Home is where we start from: Essays by a psychoanalyst*. London: Penguin Books.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,495—504  
 UDK: 27-42:316.367.7  
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 08/2015

*Ivan Janez Štubec*

## **Fenomen homoseksualnosti in moralni kriteriji za njegovo družbeno umestitev**

*Povzetek:* Velika večina moralnih teologov zastopa stališče, da je potrebna diferencirana uporaba pojma homoseksualnost. Tudi cerkveno učiteljstvo razlikuje med homoseksualno identiteto in konkretnimi spolnimi dejanji, čeprav ostaja razlika med uradnim stališčem katoliške Cerkve (Katekizem KC) in teologi, ki zagovarjajo svobodo vesti, ko govorimo o življenjski obliki istospolnih oseb. V razpravi predstavimo štiri glavne skupine teologov in njihovo argumentacijo in pokažemo na možne kriterije za moralno presojo homoseksualnosti. V drugem delu problematiziramo homoseksualnost z vidika znanih ali neznanih vzrokov za nastanek tega fenomena in pri tem izpostavimo predvsem družbeno dimenzijo problematike, saj je prav ta dimenzija ključna, ko nastopi vprašanje človekovih pravic in spremembe zakonodaje, ki želi poseči v redefinicijo pojma družine.

*Ključne besede:* homoseksualnost, heteroseksualnost, spol, družina, država, zakonodaja, moralni kriteriji, toleranca, identiteta, čustva, kultura, subkultura

*Abstract:* **The Phenomenon of Homosexuality and Moral Criteria for its Place in Society**

A great majority of moral theologians holds the view that a differentiated usage of the term 'homosexuality' is needed. The Church Magisterium too differentiates between homosexual identity and concrete homosexual acts, although there is a difference between the official view of the Church (The Catechism of the Catholic Church) and the theologians who defend the freedom of conscience regarding the way of life of homosexual persons. This article presents four principal groups of theologians and their argumentation and shows some possible criteria for a moral assessment of the phenomenon. The second part the article analyzes the phenomenon of homosexuality with regard to its known and unknown causes, whereby it exposes primarily the societal dimension of the problem, since this dimension is crucial to the question of human rights and of the change in legislation that intends to redefine the notion of family.

*Key words:* homosexuality, heterosexuality, sex/gender, family, state, legislation, moral criteria, tolerance, identity, emotions, culture, subculture

Ko je papež Frančišek novinarjem rekel: Kdo sem jaz, da bi sodil homoseksualce?, je ta njegova izjava obkrožila svet in prebudila številne interpretacije. Papež se je s tem stavkom odrekel sodbi, ne pa razlikovanju in presojanju, kaj je v skladu in kaj ne z evangelijem in z razodetjem. Presenetil je predvsem s tem, da se ni postavil za vrhovnega razsodnika, ki točno ve, kaj je prav in kaj narobe. V tem smislu je zrelativiziral pozicijo papeštva in cerkvenega učiteljstva, ki v glavah mnogih še vedno velja za nezmotljivo v vsem, kar izreče in stori. Nikakor pa se ni odrekel razlikovanju duhov in tehtanju argumentov za in proti posameznim stališčem ter etičnim in verskim usmeritvam, ki jim kot papež mora biti prvi zvest. Vsekakor je postavil na prvo mesto človeka in njegov položaj, ne pa normo in njeno veljavnost. In v tem je zvest naslednik Jezusa Kristusa in na strani teologov, ki poudarjajo, da je človek pred normo in nad njo in ne narobe.

V razpravi, v kateri bomo govorili o homoseksualnosti kot fenomenu, ki je že nekaj časa v ospredju javnih razprav, nas najprej zanima, kakšna stališča najdemo med teologi. Iz teh stališč lahko razberemo, s kakšnimi etično-moralnimi in verskimi merili kdo pristopa k problemu. V drugem delu pa bomo izoblikovali nekaj kriterijev, ki nam pomagajo pri orientaciji, ko govorimo o vprašanju umestitve homoseksualnega fenomena v družbeni kontekst in o izenačitvi homoseksualnih partnerstev z zakonsko zvezo med možem in ženo oziroma o redefiniciji družine; to je namreč pravni in družbeni problem.

## 1. Moralno-teološke teorije o homoseksualnosti

Glede na sedanje stanje razprav okrog vprašanj homoseksualnosti in istospolnih zvez ter njihove legalizacije obstajajo različni pogledi tako zunaj katoliške Cerkve kakor v njej sami. Že leta 1987 je W. Müller v svoji knjigi *Homoseksualnost – izziv za teologijo in dušno pastirstvo* (Müller 1987) razvrstil teologe v tri skupine: v tiste, ki nasprotujejo homoseksualni usmerjenosti in spolni praksi, v tiste, ki razumejo usmerjenost in odklanjajo spolno prakso, in v tiste, ki sprejemajo usmerjenost in spolno prakso. Javier Gafo pa dodaja še četrto skupino, predstavljajo jo tisti, ki sprejemajo usmerjenost in pogojno pristajajo na spolno prakso (Gafo 2000).

Prva skupina, ki nasprotuje tako homoseksualni naravnosti kakor spolni praksi, izhaja iz teološke predpostavke, da je homoseksualna naravnost v nasprotju z božjo voljo. S tega vidika je torej že samo stanje homoseksualne osebe moralni problem. To pomeni soodgovornost za nastalo stanje, s tem pa seveda grešnost. Prizadevanje za preusmeritev v heteroseksualnost je tako moralna dolžnost prizadete osebe. Takšna stališča lahko najdemo tako pri protestantih kakor Judih in pri katoličanih. Za znanega protestantskega teologa Karla Bartha, recimo, je homoseksualnost perverznost in degeneracija. Ta pogled lahko razumemo ob predpostavki, da je vzrok za homoseksualnost izključno izbira subjekta in zato popolna njegova odgovornost. Dejstvo, da obstajajo osebe, ki niso same v ničemer prispevale k istospolni nagnjenosti in ki tudi niso prakticirale spolne prakse, seveda to stališče postavlja pod vprašaj. Ne nazadnje je to tudi napačna teološka interpre-

tacija božje volje: božja volja ne upošteva dejstva omejenosti človeka in njegove narave niti dejstva greha, še posebno ne izvirnega, ki je posegel v prvotno božjo voljo. To skupino lahko vprašamo, zakaj pa Bog dopušča reči, ki naj bi bile v nasprotju z njegovo voljo. Zakaj naj bili samo nekateri ljudje deležni tega božjega »handikapa« in s kakšno pravico bi jih drugače usmerjeni ljudje uvrstili v kategorijo, ki je v konfliktu z božjo voljo? Vidimo, da po tej poti ne pridemo daleč.

Drugo skupino sestavljajo tisti, ki menijo, da je med naravnostjo k istospolnosti in spolno prakso treba razlikovati. V to skupino sodi velika večina teologov iz katoliške Cerkve in iz drugih krščanskih Cerkva, pa tudi cerkveno učiteljstvo. To, da je nekdo tako usmerjen, ni nujno posledica njegove volje. Obstaja več različnih razlogov za takšno naravnost. Za zdaj lahko govorimo o psihosocialnih razlogih, ki koreninijo v otroštvu, v puberteti ali poznejšem razvoju neke določene osebe, lahko govorimo o biološki naravnosti, ki izhaja iz genetske kombinacije ali hormonske določenosti (ne mislimo na poseben gen, ker tega ni), in končno lahko govorimo o istospolni usmerjenosti, ki je posledica zlorabe oziroma uporabe te vrste prakse, tako imenovana situacijska homoseksualnost. V teh primerih je stopnja posameznikove moralne odgovornosti lahko zelo različna, zato je treba pri moralni presoji delovati previdno in upoštevati stopnjo spoznanja moralnega subjekta.

Pri tej skupini se homoseksualna spolna praksa ne odobrava in velja za nepriemerno, grešno, prizadeta oseba zanjo nosi odgovornost. To je tudi uradno stališče katoliške Cerkve. V to skupino lahko uvrstimo protestantskega teologa Helmuta Thielicka: zagovarjal je tezo, da odnos moški – ženska pomeni temeljno strukturo, ki je bistvenega pomena za celotno človeštvo (Mt 19,4–6). Za Thielicka so vzroki za istospolno naravnost v neredu, ki obstaja v stvarstvu po padcu Adama in Eve; to je torej nekaj, česar Stvarnik ni hotel, to je posledica izvirnega greha. Zato naravnost k homoseksualnosti sodi na področje psihopatologije in bolezni, je trpljenje. Thielicke vidi nekaj etičnih rešitev. Najprej obstaja dolžnost, da se s terapijo doseže heteroseksualna naravnost. Če to ni možno, potem naj se prizadeta oseba vzdrži spolnega odnosa. Če tudi to ne gre, naj istospolna oseba živi odrasel in odgovoren odnos z drugo osebo, vendar ne javno, da ni pohujšanja.

To stališče odpira legitimna vprašanja, saj je danes znano, da osebe, ki prakticirajo istospolno seksualnost, sodijo med rizične skupine in zbolevajo za aidsom. Hkrati pa je treba upoštevati tudi dejstvo, da vsi ljudje niso sposobni živeti vzdržno. Kakor to velja za heteroseksualne osebe, velja tudi za homoseksualce. Zavedajoč se tveganosti seksualne prakse in nezmožnosti abstinence, bi to pomenilo, da ostaja kot edina možna rešitev trdno in stalno partnerstvo dveh istospolnih oseb. V teh primerih je država dolžna poskrbeti za pravice in dolžnosti, ki izhajajo iz trajnega partnerskega razmerja. To pa še ni argument za izenačitev homoseksualnih in heteroseksualnih skupnosti in tudi ne razlog za posvojitvev otrok.

V tej skupini je tudi ameriški teolog Harvey, ki zagovarja uradno stališče Cerkve. Pri tem izpostavlja dejstvo, da večina istospolno usmerjenih oseb takšne usmerjenosti ni izbrala sama. Imajo pa svobodo, da sami izberejo vzdržnost. Res je, da ta

svoboda ni popolna. Prepričan je, da takšne osebe lahko razvijejo zelo pristne medosebne odnose, ne da bi imele genitalno razmerje. Odsotnost spolne prakse ne pomeni razčlovečenja osebe. Pri tem opozarja na zanimivo kontroverznost pri tistih moralnih teologih, ki nasprotujejo zgolj biološkemu razumevanju spolnosti, kakršno med drugim očitajo okrožnici *Humanae vitae*, sami pa pri istospolnih osebah močno zagovarjajo biološko-genitalni vidik in nimajo zadržkov do istospolne prakse.

Tretjo skupino predstavljajo tisti, ki postavljajo na isto raven homoseksualno in heteroseksualno usmerjenost in ju praktično izenačujejo. Na tej liniji sta bila holandska katoliška sinoda in združenje ameriških teologov. Moralnost homoseksualnih spolnih dejanj je sama na sebi nevtralna. Merila zanjo so enaka kakor za heteroseksualna dejanja. Moralnost ima svoje merilo v avtentični ljubezni, ki temelji na zvestobi in stabilnosti, možna in nemožna je v heteroseksualnih in v homoseksualnih zvezah. Zagovornik te smeri je tudi jezuit McNeill, ki meni, da biblična dejstva zahtevajo revizijo katoliške morale. Po njegovem je seveda hvale vredno, če istospolno usmerjena oseba lahko živi vzdržno, ne da bi pri tem kakorkoli zapadla v destruktivne čustvene konflikte. V nasprotnem primeru je manjše zlo, če živi v stabilnem odnosu aktivno spolno življenje. Tudi Pittinger zagovarja podobno stališče, izhajajoč iz predpostavke, da ima človeška spolna narava fiziološko-psihološko in čustveno strukturo in je kot takšna sposobna ljubiti. Ko istospolne osebe živijo spolno življenje, je pri tem glavni motiv medsebojna ljubezen in ne seksualni vidik (Štuhec 2004, 481–497).

V to skupino bi se lahko pogojno uvrstil Carsten »Storch« Schmelzer, ki je v svoji knjigi *Homosexualität: Auf dem Weg in eine neue christliche Ethik* (2015) zagovornik vsestranskega kritičnega in spoštljivega pogleda na homoseksualno problematiko. Kljub vsej širini ta protestantski pastor svojo študijo pošteno sklene s štirimi tezami: 1. Sveto pismo je do homoseksualnosti v bistvu in izključno negativno naravnano. Ni mogoče najti izrekov ali zgodb, ki bi lahko utemeljile pozitivno razlago homoseksualnosti. Tam, kjer se poizkuša kako besedilo pozitivno razlagati, je to anahronizem, ki se trudi s sodobnimi spoznanji preinterpretirati svetopisemski tekst. 2. Nasproti nedvoumnim negativnim besedilom v Svetem pismu imamo evangelij. Bog se po Jezusu in v nekaterih zgodbah apostolov predstavi kot bolj usmiljen, kakor je njegova biblična postava. Človek ni obsojen na vero v postavo in naše verovanje ni samo v dogmatiki. Tudi če je Jezus prestopil spoštovanje in razumevanje postave, je to storil zato, ker se je posvetil slehernemu človeku. 3. Ali je mogoče spremeniti spolno usmerjenost ali to ni možno, ostaja kontroveržno vprašanje. Osebe, ki se doživljajo kot istospolno usmerjene, lahko najdejo izpolnitev v heteroseksualnih odnosih, to se zdi dokaj zanesljivo. Še bolj zanesljivo pa je, da vsi tega ne zmorejo. Zato mora znotraj krščanstva obstajati možnost za oboje. Kdor želi svoje življenje spremeniti, naj najde dobrega terapevta in ne šarlata. Kdor pa želi svojo usmerjenost živeti dalje, mu je treba to pustiti. 4. Cerkvena skupnost bi morala svoj prostor odpreti tako za tiste, ki so opustili svoje istospolno usmerjeno življenje, kakor za tiste, ki ga živijo. Ali se homoseksualna oseba odloči za javno priznanje svoje usmerjenosti, ali za terapijo, ali za celibatersko življenje, to je treba prepustiti posameznikovi osebni odločitvi, ki je v skladu z nje-

govo vestjo. »Prav tako pa je treba prepustiti vesti pastorja, ali bo takšno zvezo uradno poročil ali blagoslovil.« (Schmelzer 2015, 329–330)

Gafojeva četrta skupina istospolne usmerjenosti ne diskvalificira z moralnega vidika, a hkrati ne postavlja homoseksualne in heteroseksualne usmerjenosti na isto raven. Ti avtorji izhajajo iz razlikovanja med predmoralnim in moralnim dejanjem. Po njihovem obstaja dejanje, ki je ontično slabo, ne pa tudi nujno moralno slabo. To stališče je okrožnica *Veritatis splendor* zavrnila.<sup>1</sup> Homoseksualna dejanja so s tega vidika ontično slaba dejanja, ker niso odprta za prokreacijo in za dopolnjujoč odnos med moškim in žensko. Niso pa ta dejanja moralno slaba, če osebi, ki živi takšen odnos, manjka svoboda, da bi lahko živela drugače. Na podlagi načela manjšega zla je tako možno sprejeti ontično slabo dejanje, če se želi doseči dober cilj, ki ga pomenita odgovorno prijateljstvo in stabilen osebni razvoj. Teologa Keane in Charles Curran menita, da »istospolne osebe v božjih očeh niso manj moralne in spoštovanja vredne kot druge, vendar družba in Cerkev ne moreta spregledati dejstva, da homoseksualna dejanja ne morejo doseči tiste polnosti, ki jo lahko dosežejo heteroseksualna dejanja ... Družba in Cerkev morata podpirati tista spolna dejanja, ki pospešujejo rast, razvoj in občestvenost ljudi.« (Keane 1977, 86)

## 2. Moralno-teološki kriteriji za umestitev homoseksualnosti v družbeni kontekst

Na podlagi predstavljenih stališč lahko sklenemo, da je govor o homoseksualnosti najprej govor o neki določeni identiteti osebe in ne o njenih dejanjih ali spolni praksi. To razlikovanje je prvi nujni kriterij, ki ga moramo upoštevati. Temu sledi drugi kriterij: ko govorimo o homoseksualnih ljudeh, imamo pred seboj osebe, katerih dostojanstvo je v vsem enako kakor pri heteroseksualnih osebah. Naslednji vidik, ki ga je treba upoštevati, je vprašanje, zakaj je identiteta neke osebe homoseksualna. Danes vemo, da je za to lahko več vzrokov in da nobenega ni tako preprosto niti odkriti niti dokazati.

Tudi najnovejša prizadevanja na področju bioloških raziskav, ki gredo v smeri iskanja ustreznega gena, hormonskih vplivov in raziskovanja možganov ter preučevanja spolne identitete dvojčkov, do danes niso odgovorila na vprašanje, ali je spolna usmerjenost posledica bioloških danosti, na katere človek nima vpliva. Carsten Schmelzer v svoji obsežni študiji, ki jo je končal leta 2014 in izdal leta 2015, sklene, da »do danes ni mogoče dokazano govoriti o tem, da je homoseksualnost biološko pogojena« (Schmelzer 2015, 165). Pri tem se sklicuje na stališče prof. dr. Martina Danneckerja, ki je sam homoseksualno usmerjena oseba in ki sebe opre-

<sup>1</sup> »V vprašanju o nramnosti človeških dejanj in zlasti v vprašanju o obstoju notranje v sebi zlih dejanj se, kakor vidimo, v nekem smislu osredotoča vprašanje o človeku samem, o njegovi resnici in nramnih posledicah, ki iz tega izhajajo. Ko Cerkev priznava in uči, da obstajajo konkretno določljiva človeška dejanja, ki so že v sebi notranje zla, ostaja zvesta celotni resnici o človeku in ga s tem spoštuje ter podpira in povišuje v njegovem dostojanstvu in poklicanosti. Zaradi tega mora zavračati /.../ teorije, ki so v nasprotju s to resnico.« (Janez Pavel II. 1994, 83).

deljuje kot raziskovalca genetike, možganov, hormonov in dvojčkov. Dannecker ima zagotovo osebni interes, da bi dokazal biološko odvisnost spolne usmerjenosti, a pošteno prizna, da so vsa prizadevanja v tej smeri v preteklosti ostala neuspešna (165). Seveda pa je treba dodati, da raziskovanja potekajo dalje in da ni mogoče a priori izključiti možnosti novih in drugačnih spoznanj. Argumentacija, ki se sklicuje na biološko odvisnost, za ali proti homoseksualnosti, mora biti v skladu z dognanji na tem področju. To je etično korektno in pošteno. Zgolj to dejstvo, da ni trdnih dokazov za biološko odvisnost istospolne usmerjenosti, pa ni dovolj za presojo človeškega fenomena homoseksualnosti, ki ga človek živi kot telesno, duhovno in duševno bitje. Vsekakor pa kriterij biološke determiniranosti za zdaj ne vzdrži znanstvene presoje.

To, kar se zdi bolj zanesljivo, pa je dejstvo, da lahko govorimo o psihološki odvisnosti spolne usmerjenosti, ki ima praviloma svoje začetke v zgodnjem otroštvu, katerega človek ni zmožen preprosto ozavestiti. Na tej ravni so poskušali fenomen homoseksualnosti razumeti tako behavioristični kakor relacijski psihoanalitiki, pa tudi psihoanalitiki, ki so izhajali iz Freudove šole. Psihoanalitični krogi so blizu stališču, da je družinsko okolje tisto, ki lahko odločilno prispeva k spolni usmerjenosti posameznika. Psihosocialni dejavniki so lahko eden od razlogov, zakaj se osebe razvijajo v eno ali drugo spolno orientacijo.

Na tej ravni bi tudi lahko govorili o možnosti terapevtskega pristopa za tiste osebe, ki seveda to želijo in ki bi se za to same odločile. Prav vprašanje terapije se problematizira, češ saj homoseksualnost ni bolezen. Tudi če ni bolezen, to še ne pomeni, da se vsak človek v svoji identitetni naravnosti počuti dobro. Zato je načelno odrekanje terapije nesmisel in posledica ideologizacije homoseksualnosti. Za vsako terapijo pa je pogoj svobodna odločitev vsakega posameznika. Končno obstaja vrsta terapij za heteroseksualne osebe in za njihove identitetne probleme, o katerih nihče ne reče, da jih ne bi smelo biti, saj je heteroseksualnost nekaj normalnega. K normalnim fenomenom sodijo krize in iskanje rešitev iz njih. Sleherna identitetna kriza lahko ne glede na spolno usmerjenost išče pomoč v različnih terapevtskih pristopih in šolah. Moralno je, da osebi, ki ima krizo identitete, omogočimo in ponudimo tudi ustrezno terapevtsko pomoč. Kakšna sta njen uspeh in učinkovitost, je vprašanje, na katero ni načelnega odgovora, ampak je samo osebni odgovor, za vsak posamičen primer. Kriterij psihosocialne odvisnosti spolne identitete je zato upoštevanja vreden in odpira tudi vprašanje družbene in kulturne odgovornosti tako posameznikov kakor celotne družbe do tega fenomena.

### **3. Družbena razsežnost istospolne identitete in posledice agresivnega aktivizma**

Poleg možnih bioloških in psihosocialnih vzrokov za spolno usmerjenost lahko govorimo tudi o družbenih dejavnikih, ki imajo pomembno vlogo pri iskanju identitete. Temu se želimo na tem mestu posebej posvetiti, ker je javna razprava o redefiniciji družine in o izenačitvi heteroseksualnih in homoseksualnih skupnosti v prav-

nem in v družbenem smislu v veliki meri odvisna prav od družbene klime in pod njenim vplivom. Tako je bilo v preteklosti, ko je bila družbena klima izrazito negativno nastrojena do homoseksualnosti in je takšna tudi danes, ko se ta klima spreminja. Prav negativna družbena klima je velikokrat botrovala diskriminaciji in zanižanju človekovega dostojanstva ali celo direktnemu napadu na to dostojanstvo. Danes se je, hvala Bogu, ta družbena klima spremenila ali se spreminja. Vsekakor pa se še vedno srečujemo z ekstremi, ki homoseksualnost diskreditirajo ali pa jo mitizirajo. Družbeni dejavniki delujejo v obe smeri. Dejstvo, da je danes homoseksualnost javno priznana življenjska drža za mnoge bolj ali manj znane posameznike, kakor je recimo Tim Cook, je dobro in koristno za družbeno klimo. Obstaja pa nevarnost: če se prav znane osebe deklarirajo za istospolno usmerjene, lahko postanejo idol za mlade, ki v svoji razvojni fazi spolne identitete morda sebe prehitro poistovetijo z idolom. To je še posebno navzoče med pevci in drugimi osebami iz »show businessa«. Javno deklariranje ali celo propagiranje istospolne usmerjenosti ima lahko tudi negativne posledice, zlasti za osebe, ki v iskanju svoje lastne identitete in v svojem nestabilnem čustvovanju prehitro naredijo sklepe in se odločijo za pot spolne prakse, ki jim lahko povzroči travmatične izkušnje ali jih onemogoči za stabilne in osrečujoče odnose v prihodnosti. V času, ko veliko mladih na poti svoje osebnostne rasti trči ob problem razpadajočih odnosov v družini, ki vplivajo na čustveno stanje vseh članov, je to polje toliko bolj občutljivo in ranljivo. V tem kontekstu lahko govorimo o homoseksualnosti kot o idolatriji, za katero so dovzete čustveno ranljive in nestabilne osebe. Izkoriščanje takšnega stanja mladih ljudi je nehumano in proti človekovim pravicam. Zato je propagiranje istospolne usmerjenosti in njene spolne prakse po šolah in med mladimi, ki si zanju aktivisti posebej prizadevajo, skrajno sporno. Lahko govorimo o indoktrinaciji čustveno nestabilnih oseb prek tistih, ki programe v šolah omogočajo in izvajajo.

Naslednji pogost družbeni dejavnik je okolje, v katerem se znajdejo osebe, ki druga na drugo vplivajo tako, da prakticirajo istospolno seksualnost. Pri tem ni nujno, da se nekdo doživlja kot istospolno naravnane. Govorimo o situacijski homoseksualnosti, s katero se srečujemo v okoljih, ki so zaprta za normalni pretok in izmenjavo odnosov med obema spoloma. To so predvsem zapori, vojska in službe, v katerih so za daljši čas v medsebojni družbi samo moški ali samo ženske. Situacijska homoseksualnost je lahko navzoča tudi v tistih cerkvenih okoljih, v katerih so v skupnosti osebe istega spola. V zadnjem času slišimo govorjenje o »homoseksualnem cerkvenem lobiju«, ki naj bi imel tako v vesoljni kakor v domači Cerkvi poseben in odločilen vpliv. Tako je, recimo, v Nemčiji javno spregovoril o svoji spolni usmerjenosti in o takšnih osebah znotraj cerkvenih krogov duhovnik David Berger. V ocenah, koliko ljudi je v cerkvenih krogih istospolno usmerjenih, je močno pretiraval, saj je govoril o 50 % homoseksualno usmerjenih duhovnikov (Schmelzer 2015, 199). Še večje pretiravanje pa si je privoščil jezuit Hermann Kugler, ki je katoliško Cerkev opredelil kot »največjo mednarodno organizacijo homoseksualcev« (200). Tako smo lahko ob začetku pontifikata papeža Frančiška brali, da bo v kuriji moral počistiti s homoseksualnim lobijem in nekaj podobnega se je svetovalo tudi novemu ljubljanskemu nadškofu Zoretu. Nепreverjene in ne-

dokazane govorice na tem področju lahko naredijo veliko škode in prav nič ne prispevajo k vključevanju istospolnih oseb, tako v družbo kakor v cerkveno občestvo. Znotraj cerkvenega občestva pa povzročajo sume in natolcevanja, ki lahko kakega posameznika zaznamujejo za vse življenje. Hkrati tudi v javni razpravi opažamo dvojna merila glede istospolno usmerjenih oseb. Če se o njih govori v cerkvenem kontekstu, so predmet obsojanja, če so zunaj tega konteksta, jih heroizirajo. To je javna dvojna morala, ki jo ista javnost rada očita Cerkvi. S tem pa nočemo reči, da je to vprašanje, ki ni povezano z notranjim cerkvenim življenjem. Tudi v Cerkvi bo treba najti primerne pastoralne odgovore na izzive, ki jih prinašajo spoznanja na področju človeka in njegovih orientacij.

Glede na znane statistične podatke, ki so dostopni in ki izhajajo iz homoseksualnih krogov, naj bi bilo med 2,7 % in 1,1 % moških in od 1,3 % do 0,4 % žensk, ki so izključno homoseksualno usmerjeni. V ta procent niso vključene biseksualne osebe. To se pravi, da se sorazmerno nizek procent prebivalstva uvršča v kategorijo istospolno usmerjenih oseb, vendar je v javni diskusiji neproporcionalno močno zastopan (Schmelzer 2015, 23–24). Velika pozornost, ki jo javnost posveča tej problematiki, govori v prid tezi, da se skuša s propagiranjem istospolnosti na tej občutljivi ravni človekovega čustvovanja in ravnanja rušiti vrednostni red, ki ga v prvi vrsti zagovarjajo krščanstvo in druge religije.

Zato je vpliv javnega mnenja in zakonodaje, ki ureja medčloveška razmerja, toliko bolj pomemben. Nekateri aktivisti iz homoseksualnega kulturnega okolja so zelo aktivni in tudi agresivni pri propagiranju istospolnosti kot normalnega množičnega fenomena, ki si ga po njihovem mnenju mnogi ne upajo priznati. Tako imenovane parade ponosa naj bi služile detabuizaciji homoseksualnosti in pomagale k njeni normalizaciji v družbi. Vsak družbeni konflikt, ki nastane ob teh manifestacijah ali v odnosu do istospolno usmerjenih oseb, se takoj opredeli s homofobijo in z drugimi podobnimi diskreditacijami. Ob tem pa se nihče ne vpraša, zakaj pa je potrebna neka določena provokacija, ki jo sprožijo istospolne osebe same. Kdor provocira, lahko računa, da bo izzval protiprovokacijo. Odsotnost tolerance je tako na obeh straneh več kakor očitna. Poleg tega se ob paradah ponosa lahko zastavi vprašanje, zakaj istospolne osebe potrebujejo za svojo identifikacijo to javno manifestiranje, ki po pravilu presega meje dobrega okusa in se kaže v nekakšnem kultu genitalnosti.

Da pri vsem tem ni bistvena neka kulturna revolucija, katere cilj bi bila v prvi vrsti izenačitev istospolnih oseb na ravni državljanskih pravic, ampak zavestno in sistematično spreminjanje kulture in njenih vrednot, je več kakor očitno, ko govorimo o vprašanju zakonodaje in o medijski podpori istospolnim aktivistom. Zadnji dogodek v ZDA (Kentucky), ko je bila državna uslužbenka Kim Davis nekaj dni zaprta, ker je odklonila resda zakonsko predpisano možnost poroke med istospolnima osebama, potrjuje tezo tistih, ki so opozarjali, da je izenačevanje heteroseksualnih in homoseksualnih partnerstev veliko več kakor zagotavljanje človekovih pravic homoseksualcem. To je kulturna revolucija, ki ne spoštuje niti svobode vesti drugače mislečih. Zgodba Davisove, ki ni spoštovala zakona, govori o tem, da homoseksualni lobi uporablja totalitarne metode in da iz svojega gibanja ustvarja



ideologijo, usmerjeno tako proti svobodi vesti kakor proti krščanski etiki. Prav na točki kršenja svobode vesti se konča sleherna družbena toleranca. Tisti, ki so se kdaj upravičeno doživljali diskriminirane, sedaj sami diskriminirajo drugače misleče. Na ta način se ne more uveljavljati demokratična, pluralna in tolerantna družba. Ni je mogoče doseči z redefinicijo družine; za to se trudijo v slovenskem primeru in v nekaterih drugih državah. Družbena agresivnost homoseksualnih aktivistov tako izziva odpor do vsega, kar je povezano z njihovo subkulturo. Nasprotniki homoseksualne subkulture pogosto opozarjajo na tako imenovani homoseksualni manifest, ki ga je napisal Michael Swift, kot glosa s pretiravanji o tem, kako zatirani sanjajo, da bi postali zatiralci. Vsako dejanje ali akcija, ki dejansko gre v smeri obrata, kdo je zatiran in kdo zatiralec, samo dodatno vzbuja dvom o neresničnosti glosine vsebine, ki med drugim pravi: »Vaše sinove bomo sodomizirali, znamenja vaše bedne moškosti, vaše plitve sanje in vulgarne laži. Zapeljevali vas bomo v vaših šolah, v vaših stanovanjih, telovadnicah, slačilnicah, stadionih, seminarjih, mladinskih skupinah, kinotekah, vojašnicah, zavetiščih, klubih za moške, kongresnih centrih, vsepovsod, kjer se družijo moški z moškimi. Vaši sinovi bodo naši lizači, ki nam bodo na voljo. Prelevili se bodo v našo podobo. Po nas bodo hrepeneli in nas oboževali ... Tresi se, heteroseksualna svinja, ko se bomo pojavili pred teboj brez maske.« (Schmelzer 2015, 338)

Če istospolni aktivisti prek pravnega reda izničujejo svobodo vesti in želijo z uvajanjem homoseksualne vzgoje v šolski sitem otrokom in mladini privzgojiti prepričanje, da je izbira spola stvar osebne odločitve in kulturne odvisnosti, potem je v tej glosi jedro resnice, ki pri boječih upravičeno prebuja strah. Stvar družbenega dogovora je, kako umestiti vprašanja istospolnosti v sodobni družbeni kontekst. Za to so potrebni najprej odprt in odkrit pogovor, odsotnost zlorabe sočasne politične moči in racionalna argumentacija, ki je pripravljena prisluhniti slehernemu argumentu. Za takšen proces je prvi pogoj družbena kultura strpnosti, ki je, žal, slovenski kulturni prostor ne zmore ali še ne zmore.

Poizkus redefinicije družine je zelo slab in zelo ideološki poizkus, kako uveljaviti eventualne pomanjkljivosti pri državljskih pravicah istospolnih oseb. Fenomen istospolnosti je namreč v svoji kompleksnosti in večplastnosti v marsičem nedorečen in v svojih posledicah tudi vprašljiv.

## 4. Sklep

Če sklenemo sintetični prikaz različnih stališč do istospolnosti, lahko najprej ugotovimo, da znotraj krščanske etike obstajajo resni poizkusi in argumenti, kako odgovoriti na izzive, ki jih za krščansko etiko pomenijo sodobni kulturni trendi. Njihov glavni cilj je, da bi ljudje smeli živeti svojo spolno resničnost svobodno in integrirano. Družba s svojo zakonodajo je tako dolžna odgovoriti na ta vprašanja z ustreznimi zakoni, ki ljudi ne diskriminirajo na vseh področjih solidarnostnih družbenih sistemov, kakor so socialno, zdravstveno in pokojninsko zavarovanje, in vseh tistih področij, ki delujejo na podlagi davkoplačevalskega denarja. Naloga države ni, da

deluje zgolj po etičnih kriterijih ene skupine državljanov, kakor smo kristjani. Ni pa za državo in za družbo kot celoto dobro, če država začne posegati v definicije nekaterih temeljnih družbenih kategorij, kakor je družina, in pri tem ne najde širokega soglasja. Tam, kjer država z zakonodajo vstopa v polje etičnega ali celo intimnega sveta svojih državljanov, mora biti bolj zadržana kakor prehitra, saj samo tako lahko varuje temeljni vrednoti, za kateri je najbolj pristojna, pravičnost in mir.

Seveda pa ostaja odprto vprašanje in problem, kako homoseksualne in heteroseksualne skupnosti izenačiti v zadevah različnosti, ki jih brez dvoma pomeni dejstvo, da dva moška in dve ženski nista isto kakor moški in ženska in da iz prvih dveh odnosov po naravi stvari ne izhajajo potomci, medtem ko sta moški in ženska v svoji temeljni – celični – strukturi pogoj za potomstvo. Na tej ravni se biološkim dejstvom ni mogoče izogniti in jih je treba integrirati v etično presojo.

Poizkusi popolne izenačitve neizenačljivega so na žalost pospremljeni tudi z argumentom politične moči in preglasovanja, brez odprte in konstruktivne razprave, to pa seveda vrže dvom na iskreno prizadevanje za doseganje še morda nedoseženih človekovih pravic. Žal tudi nekatere prakse po svetu ta dvom poglobljajo in upravičeno ali neupravičeno spodbujajo nove oblike konfliktov. To dobiva znake kulturnega boja in postavlja pod vprašaj vrednote, ki so prav tako kakor enakopravnost istospolnih oseb rezultat moderne družbe, če omenimo samo pravico do ugovora vesti in toleranco, ki mora biti vsestranska.

## Reference

- Carsten »Storch«, Schmelzer.** 2015. *Homoseksualität: Auf dem Weg in eine neue christliche Ethik?* Moers: Brendow Verlag.
- Gafo, Javier, ur.** 2000. *Omosessualita un dibattito aperto.* Assisi: Cittadella Editrice.
- Janez Pavel II.** 1994. *Sijaj resnice.* Ljubljana: Družina.
- Keane, Philip S.** 1977. *Sexual Morality: A Catholic Perspective.* New York: Paulist Press.
- Štuhec, Ivan.** 2004. Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma? *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:481–497.
- Wunibald, Müller.** 1987. *Homosexualität: eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge.* Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,505—514  
 UDK: 27-42:316.367.7  
 Besedilo prejeto: 09/2015; sprejeto: 09/2015

*Antonio Antiero*

## **Homoseksualnost in krščanska etika: ali se miselnost spreminja?**

*Povzetek:* Članek predstavi nekatere spremembe glede pogleda na homoseksualnost znotraj katoliške Cerkve, še zlasti z ozirom na sinodi o družini leta 2014 in leta 2015. Kljub znamenjem, ki pričajo o večji odprtosti katoliške Cerkve do oseb s homoseksualnim nagnjenjem v zadnjih desetletjih, pa uradni nauk še vedno zavrača homoseksualna dejanja kot nemoralna. Moralna teologija ima nalogo, da kritično ovrednoti tudi to problematiko s stališča svetopisemskega izročila in razumskega razmisleka o človeški naravi. Avtor ugotavlja, da se dogajajo spremembe miselnosti glede odnosa do homoseksualnosti. Pri tem izpostavi pet odločilnih dejavnikov, ki vplivajo na bolj odprt pogled. Najprej omeni splošno miselnost v zahodni družbi, ki je mnogo bolj naklonjena homoseksualnim osebam kakor v preteklosti. Kot drugo izpostavi nauk Katekizma katoliške Cerkve, ki govori o tem, da je homoseksualnost prirojeno nagnjenje in kot takšno ni grešno. Tretji dejavnik je teološka razprava, ki izhaja iz novih in bolj kontekstualiziranih razlag svetopisemski besedil, ki govorijo o homoseksualnosti, in iz bolj poglobljenih razmišljanj o naravi človeške osebe, ki presega biologistični pogled na spolnost. Kot četrti element avtor pokaže na razpravo o identiteti spolov in na komplementarnost spolov, hkrati pa tudi na to, da se spolna identiteta vedno gradi znotraj nekega kulturnega konteksta. Kot zadnji dejavnik je opisan splošni premik na področju spolne etike znotraj katoliškega nauka, ki se v zadnjem času osredotoča predvsem na etiko odnosov in ne toliko na (ne)moralnost posameznih dejanj.

*Ključne besede:* homoseksualnost, sinoda o družini, naravni zakon, komplementarnost spola, *gender studies*

*Abstract:* **Homosexuality and Christian Ethics: Is the Attitude Changing?**

The article presents certain changes in the view of the Catholic Church regarding homosexuality, particularly given the Synod on the Family in 2014 and 2015. In spite of certain signs that indicate a greater openness of the Catholic Church toward persons with homosexual tendencies in the recent decades the official doctrine still reproves of homosexual acts as immoral. A task of moral theology is to critically evaluate this problem with regard to biblical tradition and rational reflection on the human nature. The author finds that attitudes toward homosexuality are changing and exposes five decisive factors that are stimulating a more open view. First, the general opinion in Western society is

more favorable to homosexual persons than in the past. Second, the Catechism of the Catholic Church teaches that homosexuality is an innate inclination and as such is not sinful. Third, new and more contextualized interpretations of the biblical texts that talk about homosexuality and more profound reasoning on the nature of the human person that goes beyond the biologicistic view of sexuality are stimulating new theological discussions. Fourth, discussions of sexual identity show the complementarity of sexes and that sexual identity always forms within a certain cultural context. Fifth, a general shift has occurred in the area of sexual ethics within the Catholic doctrine, which has lately focused more on the ethics of relationships and less on the (im)morality of individual acts.

*Key words:* homosexuality, Synod on the Family, natural law, complementarity of sexes, gender studies

Mogoče so tudi nas presenetile besede papeža Frančiška, ki jih je izrekel med povratnim letom iz Ria de Janeira, besede, ki so potem obkrožile svet: »Kdo sem jaz, da bi obsodil osebo, ki je gej, ki išče Gospoda in ima dobro voljo?«

Naše presenečenje verjetno ni bilo povezano samo s stilom govora papeža Bergoglia. Njegov način govora je spontan, učinkovit in avtentičen. Presenečenja ne moremo razložiti niti z vprašalno obliko besed: »Kdo sem jaz?« Kakor da bi s to obliko destabiliziral papeško zanesljivost in avtoriteto! Presenečenje izvira predvsem iz odkritja pomembnih znamenj, da se tudi znotraj Cerkve dogajajo spremembe pri etičnem ovrednotenju homoseksualnosti. Papeževe besede je treba razumeti v kontekstu celotnega procesa razmisleka, ki se dogaja v zadnjem času in ki je sočasen s pripravljalnimi obdobjem na dve zasedanji škofovske sinode o družini.

Sinodalna *Lineamenta* (Bischofssynode 2014) v nekaterih skupinah katoliških homoseksualcev pomenijo nekakšno izhodišče za razmislek. Kakor poroča nedavni dokument, ki ga je izdal Bureau National de David & Jonathan iz Pariza (David & Jonathan 2015), so te skupine v *Lineamenta* videle tako znamenja upanja kakor tudi vznemirjajoče dejavnike. Predvsem v vmesnem poročilu izredne sinode iz leta 2014 lahko naletimo na to, da »se za razliko od uradnega rimskega stališča /.../ omenjajo *darovi in kvalitete*, ki jih homoseksualci lahko prispevajo krščanskim skupnostim. Poleg tega se poudarja tudi to, da lahko *medsebojna podpora* pri istospolnih parihi tvori *dragoceno pomoč za partnersko življenje*. S tem ko so sinodalni očetje zapustili izključno negativno pojmovanje homoseksualnosti, se zdi, da so se oddaljili od popolnoma obsojajočega načina govora, in to kljub temu da odstavki tega vmesnega besedila niso bili objavljeni skupaj z drugimi besedili prvega zasedanja sinode, ker je zmanjkalo nekaj glasov.« (David & Jonathan 2015)

Ta sinodalni dogodek sem želel omeniti, ker se mi zdi, da ga lahko vzamemo za znamenje prepleta med željo po ponovnem razmisleku o strpnem odnosu do homoseksualnih oseb in potrebo po potrditvi moralnega nauka, ki trdi, da »ne obstaja nobena osnova za to, da bi sprejeli ali osnovali analogije med homoseksualnimi zvezami in božjim načrtom o zakonu in družini« (Bischofssynode 2014, 55).

Čeprav ostaja živa napetost med obema stališčema, pa sem prepričan, da se zagotovo dogaja sprememba miselnosti pri odnosu do homoseksualnega vprašanja. Razumeti jo je treba v njenih namerah in jo poglobiti v njenih implikacijah. To želim narediti tako, da bom izpostavil nekatere odločilne dejavnike, ki spodbujajo takšno spremembo miselnosti. Izhajam iz petih elementov, ki na novo označujejo pomenško obzorje tega vprašanja in ki lahko predložijo odločilne elemente za nov pogled.

## 1. Družbena konfiguracija

---

Prvi dejavnik je predvsem opisne narave in zadeva družbeno upoštevanje, ki danes na splošno spremlja homoseksualni fenomen.<sup>1</sup>

Kritična zavest sodobnega človeka in njegova skrb, ki je usmerjena proti vsaki obliki diskriminacije, sta dva pomembna temelja za ponovno umestitev homoseksualnih oseb v javni prostor. Njihova notranja stiska in družbena marginalizacija dobita priložnosti, da ju skupnost, ki je vedno bolj tolerantna in odprta, preseže, čeprav je včasih to samo nakazano. Zdi se, da je stigmatizacija homoseksualnega vedenja kot družbene anomalije, kot bolezni ali celo kot zločina v številnih naprednih družbah nekaj, kar pripada preteklosti. Iz tega spremenjenega odnosa pogosto izvira tudi cela vrsta pozitivnih politik, ki so v nasprotju s homofobijo.

Po drugi strani pa možnost za obliko skupnega življenja med homoseksualnimi osebami, ki so urejene in pomembne tudi s pravnega stališča, pogosto prispeva k zakonodajnim prilagoditvam, ki ustvarjajo nove prostore za priznanje in morda tudi nove pravne oblike partnerskega življenja in družinske skupnosti med osebami istega spola.

Pritisk te nove fenomenologije javne perspektive homoseksualnosti lahko pri mnogih povzroči negotovost in jezo. Ta perspektiva pa ima kljub vsemu pozitivno vrednost za spremembo etičnega pogleda in za dozorevanje odnosa sprejemanja in odprtosti, ki ima lahko skupno korist. Težko rečemo, kolikšen vpliv je imelo tradicionalno negativno gledanje katoliške morale na kulturo netolerance in zavračanja. Prav tako pa je težko spregledati vpliv tradicionalnega stališča katoliške morale na samorazumevanje homoseksualnih oseb (Dettore idr. 2014). Nedvomno pa je res, da se lahko prav iz spremembe miselnosti v krščanski etiki glede homoseksualnosti sprostijo pozitivni viri za politiko družbene integracije in za zakonodajne rešitve, ki bi bile dobro umerjene glede na potrebe po kolektivnem priznanju in bolj spoštljive do človeškega položaja homoseksualnih oseb.

## 2. Učiteljstvo je na poti

---

Drugi dejavnik, ki opisuje spremembo, zaznamo v nekaterih elementih v izrazih cerkvenega nauka glede homoseksualnosti. Razumljivo je, da je naša pozornost

<sup>1</sup> Zanimiv je pogled v zgodovinski razvoj tega vprašanja. Glej obsežno monografijo: Dall'Orto 2015.

usmerjena predvsem na katoliški nauk, kljub temu pa je treba priznati, da homoseksualnost tudi v drugih krščanskih verah in na splošno v monoteističnih religijah pomeni resničen kamen spotike.

V *Katekizmu katoliške Cerkve* (1993) se v členih 2357–2359 najde sinteza nauka katoliškega učiteljstva. Poglejmo besedilo:

»[2357] Opirajoč se na *Sveto pismo*, ki dejanja homoseksualnosti prikazuje kot *hude zablode* (prim. 1 Mz 19,1–29; Rim 1,24–27; 1 Kor 6,10; 1 Tim 1,10), je izročilo vedno izjavljalo, da so »homoseksualna dejanja *po notranje neurejena*« (Kongregacija za nauk vere, Izjava *Persona humana* 8). Takšna dejanja *nasprotujejo naravni postavi*. *Spolno dejanje* namreč zapira *darovanju življenja*. Ta dejanja ne izhajajo iz resnične *afektivne in spolne komplementarnosti*. V nobenem primeru jih ne moremo odobravati.

[2358] Precej številni moški in ženske imajo v sebi *prirojena homoseksualna nagnjenja*. Niso si sami izbrali svojega homoseksualnega stanja, za večino od njih pomeni to stanje *preizkušnjo*. Sprejemati jih je treba s *spoštovanjem, sočutjem in obzirnostjo*. V razumevanju do njih se bomo izogibali slehernemu znamenju krivičnega zapostavljanja. Ti ljudje so poklicani, da v svojem življenju uresničijo božjo voljo, in če so kristjani, da združujejo z Gospodovo žrtvijo na *križu* tiste težave, na katere lahko naletijo zaradi svojega stanja.

[2359] Homoseksualne osebe so poklicane k *čistosti ...*«

Kakor je razvidno iz besedila, katekizem razlikuje med homoseksualnim nagnjenjem (ki je prirojeno in samo po sebi torej ni »greh«, ampak znamenje psihološke nezrelosti) in homoseksualnim vedanjem (ki je namerno in je zato greh). To razlikovanje ni nepomembno, ampak kaže na novo stanje zavesti. »Šele v preteklem stoletju je dozorela predstava o skupini oseb, ki ne samo da uresničujejo posamezna homoseksualna vedanja, ampak ki jih privlačijo samo (ali predvsem) osebe istega spola.« (Chiavacci 2000, 424)

S tem ko učiteljstvo sprejme razlikovanje med homoseksualno usmerjenostjo in homoseksualnim vedanjem (v dokumentih cerkvenega učiteljstva se to razlikovanje prvič uporabi v izjavi *Persona humana* iz leta 1975) in s tem ko določi, da je ta usmerjenost sprejemljiva in to vedenje nemoralno, se postavi temelj tistega nihanja, ki se strinja z bližino do homoseksualne osebe, obenem pa se tudi distancira in torej daje moralno negativno sodbo o dejanjih homoseksualne osebe. Ta dejanja se presojuje na podlagi elementov, ki se najdejo in so utemeljeni v *Svetem pismu*, v izročilu, v naravnem zakonu in v komplementarnosti spola. Hkrati pa prav ti elementi, ki utemeljujejo moralno sodbo, razodevajo tudi njihovo problematično krhkost in privedejo v težave, ko želimo poglobiti njihov pomen in njihov domet. In to je naloga, ki jo mora prevzeti teološki razmislek.

Zanimivo, da skoraj istočasno, kakor je bilo objavljeno besedilo Katekizma katoliške Cerkve, o homoseksualnosti spregovorijo tudi druge krščanske Cerkve in vere. Tako imamo na primer dokument Nemške evangeličanske Cerkve (EKD), ki

je leta 1996 objavila dokument o »homoseksualnosti in Cerkvi« z naslovom *Mit Spannungen leben* (Živeti z napetostmi) (Nemška evangeličanska Cerkev 1996; VELKD 2014). Besedilo izhaja iz rezultatov humanističnih, behaviorističnih in družbenih raziskav. Čeprav se nato zateka k svetopisemskim virom in k dejanski osebnosti izkušnji, pa razlikovanje med homoseksualno usmerjenostjo in homoseksualnim vedanjem ni oblikovano tako strogo in rigidno. Svoj pogled usmerja k enotnosti osebe, njene zgodovine in k njenemu prizadevanju za ravnovesje med samozavedanjem, identiteto in vedanjem. Pozneje, leta 2007, pa je bil v skupnem dokumentu, ki so ga v Italiji pripravile UCEBI (Krščansko evangeličansko baptistično združenje Italije), metodistična in valdeška Cerkev (italijanska evangeličanska Cerkev), predstavljen pogled na homoseksualnost v okviru izražanja ljubezni in odnosov med osebami. Oblik izražanja ljubezni ne smemo diskriminirati in jih hierarhizirati. Reformistične Cerkve v drugih delih sveta so se izrazile podobno in s podobnimi vsebinami.

Večja ekumenska občutljivost in več dialoga med krščanskimi Cerkvami bi lahko ponudila izvirna in rodovitna izhodišča za razumevanje razlogov in zahtev nove miselnosti tudi v katoliški Cerkvi. Naloga teologije, predvsem moralne teologije, je, da to zahteva bolj izrazito. Treba se je vprašati, na kakšen način lahko prispeva in mora prispevati k temu, da bi dosegli spremembo miselnosti pri etičnem ovrednotenju homoseksualnosti.

### 3. Teološka razprava

Zgoraj smo videli, da nauk cerkvenega učiteljstva na področju homoseksualnosti (in na splošno na področju spolnosti) temelji na Svetem pismu, na izročilu, na naravnem zakonu in na komplementarnosti spolov. Ti elementi nas usmerjajo k svetopisemski eksegezi, k filozofsko-teološkemu vedenju, k antropološko-etičnemu razmisleku in ne nazadnje k preučevanju družbenih ved, ki so s svojimi spoznanji lahko pomembne tudi za etične teorije in za utemeljevanje moralnih sodb. Govorimo torej o večdisciplinarnem prepletanju, ki zazna in obdela kompleksnost te tematike ter moralno teologijo odpre nujnemu preseganju domnevne samozadostnosti in jo naredi občutljivo za poslušanje drugih teoloških in neteoloških disciplin. Na tej podlagi temelji tudi služenje, ki ga teologija zagotavlja učiteljstvu s tem, da prestreza pomen njegovega sporočila, da razbere njegovo sprejemljivost in tudi da opozarja na točke, s katerih ni več povratka pri pridobivanju eksegetskih, filozofskih, teoloških in antropoloških spoznanj.

Če pogledamo potek znanstvenega teološkega razvoja v zadnjih desetletjih, se pri tem razodeva rastoče soglasje o zgodovinsko določenem razumevanju predpostavk in sklepov, na katerih še danes stojijo doktrinalne norme. Vendar pa to ni enodušno rastoče soglasje (Goertz 2015).

S približevanjem svetopisemskim besedilom, ki se navadno uporabljajo za obsodbo homoseksualnega vedenja, vidimo predvsem to, da je takšnih besedil izre-

dno malo. Poleg tega opazimo, da je interpretacija teh besedil, ki je bila do pred kratkim enoglasna, danes z več strani postavljena pod vprašaj. Uveljavlja se predvsem pošteno zavedanje o resnični vsebini teh besedil. Do tega lahko pridemo le, če besedila prebiramo na podlagi zgodovinsko-družbene in versko-obredne določenosti in v tem kontekstu. Da bi to lahko storili, nam svetopisemska hermenevtika zadnjih desetletij daje priložnosti, ki jih ne moremo več spregledati (Helminiak 1994; Nissinen 1998; Gagnon 2001). Na splošno se besedila, ki se navajajo, »nanašajo na homoseksualna dejanja heteroseksualnih oseb. Ti odlomki ne upoštevajo možnosti, da imajo odrasle osebe lahko stalno usmerjenost, zaradi katere čutijo privlačnost do oseb istega spola. Prav tako je odsotna ideja, da bi takšna dejavnost lahko bila izraz in sredstvo poglobitve odnosa med partnerjema. Toda v aktualni razpravi gre prav za to skupino oseb, gre torej za osebe, ki svoje spolne usmerjenosti ne dojemajo kot alternative za svobodno izbiro med homoseksualno in heteroseksualno usmerjenostjo.« (Hilpert 2011, 294)

Tudi argument, ki je s sistematičnega stališča najpogostejši, kliče po tem, da ga na novo premislimo. To utemeljevanje se opira na naravni zakon, iz katerega izvira naravna oziroma protinaravna narava spolnih dejanj. Pretežno biologistično videnje naravnega zakona, ki je dediščina katoliškega izročila, je posledica zgodovinsko zaznamovanih prepričanj, ki so danes primerno presežena. Kriterij ustreznosti dejanja glede na njegov namen ostaja veljavni kriterij sklicevanja, a pri definiranju moralne narave tako izpeljanega dejanja in predvsem delujočega subjekta se zahteva nenehno preverjanje pravilnega razumevanja odnosa med dejanjem in namenom. Kar zadeva spolnost, pomeni prekrivanje spolnega dejanja z namenom razmnoževanja življenja razumevanje spolnosti, ki so ga ustrezno pojasnile tako biološke kakor tudi humanistične znanosti. Antropološki pogled na spolnost pa vodi v večpomensko razumevanje in v integracijo med razsežnostmi in vrednotami, ki presegajo zgolj njen razmnoževalni namen. Tako se širi semantično obzorje, znotraj katerega naravo dejanj obravnavamo tako, da izhajamo iz narave osebe.

Po drugi strani pa drugi vatikanski cerkveni zbor, čeprav v kontekstu drugačnega vprašanja spolne etike, v CS 51 trdi, da moralna razsežnost spolnosti dokončno izhaja »ex personae eiusdemque actuum natura«, iz same narave človeške osebe in iz njenih dejanj. Da tu govorimo o antropološkem in ne o biološkem vidik, je povsem jasno. To lahko razumemo tudi zaradi dejstva, da so izraz »narava« v nekaterih uradnih prevodih koncilskega besedila zamenjali z izrazom »dostojanstvo« ali pa z besedo »bistvo«. <sup>2</sup> Teološki razmislek mora tu priti naproti cerkvenemu učiteljstvu s tem, da doume celotno bogastvo koncila. To pa mora storiti tudi zato, da opozori na tisto mejo razvoja, ki ne dopušča povratka v obdobje pred koncilom. Narejeni korak je osrednjega pomena za razumevanje načina, s katerim vidimo človeško naravo, in to ne kot organiziranost mehanizmov in nalog, ampak kot naravo osebe, torej njeno zgodovino, njene ideale, njene možnosti in njene odgovornosti.

<sup>2</sup> Zanimivo je, da uradni prevod CS v italijanščino namesto izraza narava uporablja izraz »dignità (dostojanstvo)«, nemški prevod uporablja izraz »Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte«, medtem ko drugi moderni jeziki obdržijo izraz »narava«: »nature of the human person«; »la nature même de la personne et de ses actes«, »la naturaleza de la persona y de sus actos«.



Sprememba paradigme je spodbudila razmišljanje teološke etike zadnjih desetletij. Ta refleksija je v zadnjem obdobju bolj raznolika in manj enopomenska glede sprejetih stališč v odnosu do homoseksualnosti. V dobri sintetični obnovi katoliški teolog Wunibald Müller pokaže na nekatere skupine stališč, ki nihajo od enega do drugega dejavnika. So nekateri, ki homoseksualni usmerjenosti ne priznavajo moralnosti in kot posledica tega zavračajo tudi homoseksualna spolna dejanja. Drugi sprejemajo homoseksualno usmerjenost, a zavračajo homoseksualno vedênje. Nekateri pa sprejemajo homoseksualno usmerjenost in kot posledica tega – bolj ali manj različno – sprejemajo tudi homoseksualno vedênje (Müller 1986, Keenan 2003, 127–150). Ameriški teolog James Keenan, ki je napravil povzetek razprave o tej tematiki v ZDA, je prišel do sklepa: »Odprta razprava je obširna razprava, ki obsega celoten katoliški svet. Z vključevanjem v to razpravo moralni teologi ne želijo površinsko potrditi različnih načinov osebnega življenja, ampak predvsem predlagajo vrsto meril, s katerimi se lahko ovrednoti moralnost načina, s katerim gejevske in lezbične osebe urejeno živijo svoje življenje. Razprava nam omogoča, da vidimo, da je katoliško izročilo bogato, človeško in sposobno pomagati gejevskim in lezbičnim osebam, da najdejo moralne načine za ustrezno življenje in da najdejo tiste oblike, s katerimi so poklicani k ljubezni.« (Keenan 2003, 150)

#### 4. Polarnost spola

Kakor smo videli že zgoraj, je eden od značilnih elementov, h kateremu se nenehno zateka cerkveni doktrinalni pogled na spolnost na splošno in še posebno na homoseksualnost, bipolarna podoba moškega oziroma ženske. Prebiranje pripovedi o stvarjenju (1 Mz 1–29) in bolj ali manj raznolika zgodovina sprejemanja teh pripovedi v teološki, v etični in v obredni kontekst sta utrdila pogled na odnos med moškimi in ženskami, ki se je bolj v zadnjem obdobju izrazil v komplementarnosti spola. K razumevanju modelov odnosa med moškim in ženskim področjem so prispevale različne discipline, od biologije do kulturne antropologije, od filozofije in teologije do humanističnih in družbenih ved. Kljub temu pa ne moremo zanikati, da je bila biološka determiniranost prevladujoči ključ v etično-teološkem kontekstu. Prihod na svet v telesu, ki je spolno zaznamovano kot moško ali žensko, je dokončno pomenil spolno pripadnost. To je določalo teoretične razlike med moškimi in ženskami tako, da je razumevanje oblike odnosa možno samo z upoštevanjem komplementarne polarnosti spola. Nauk o zakonu živi iz te temeljne danosti tako na pravnem kakor na zakramentalnem področju.

Zavedati se je treba predvsem, da podoben pogled lahko neuravnovešeno poudari vidik razlikovanja in zakrije temeljno danost enotnosti človeškega bitja, pa čeprav v različnosti izraznih načinov. Italijanski teolog Giannino Piana to pove na primeren način, ko zapiše, da »moramo razlike med moškim in žensko postaviti znotraj izvirne enotnosti. Razlike so v vsakem primeru veliko manjše od skupnih elementov, okrog katerih se uresničuje zbliževanje.« (Piana 2000, 49)

Poleg tega se zastavlja problem, kako oblikovati identiteto spola, to pa je veliko bolj kompleksno in nestabilno kakor pa označitev biološkega spola. Raziskave o teh temah – tako imenovani *Gender Studies* – poudarjajo prepletanje različnih dejavnikov, ki vstopajo v igro pri oblikovanju te identitete. Ti dejavniki so: identifikacija biološkega spola, spolna usmerjenost, družbena vloga in sprejeto spolno vedènje. Preplet teh elementov postavi pod vprašaj neke vrste »substancialno metafiziko« (*Substanzmetaphysik* – Saskia Wendel) osebne identitete, ki je v tradicionalnem pogledu cerkvenega učiteljstva (Wendel 2011, 36–56). To, da priznamo dinamično in kompleksno naravo oblikovanja identitete, pomeni, da določimo prostor za možno zaznavanje položaja človeškega subjekta in možnih odklonov od možnosti odnosa do drugega, bodisi v heteroseksualni bodisi v homoseksualni obliki.

Cerkveno učiteljstvo in teološka misel še vedno premalo upoštevata te vidike. Še več, v zadnjem času se zdi, da se poudarja zavračanje tako imenovane teorije spola. To zavračanje, ki ni vedno kompetentno utemeljeno, v teoriji spola vidi izvir moralnega nereda in grožnjo družbenemu sožitju. Radikalno zavračanje nikakor ne prispeva k preseganju polarnega razumevanja, ki vsekakor poraja nasprotovanja in nasilje: občutijo ga številna homoseksualna okolja in razkrivajo njegovo breme. Moralni teolog mora biti bolj pozoren na ta vidik, če želi razumeti pretiravanja nekaterih izrazov perspektive teorije spola (na primer radikalno konstruktivistične perspektive, ki jih zagovarja Judith Butler in na katere je dobro opozorila Saskia Wendel (2011, 46–47)), in če hoče razbrati pozitivne vidike teh elementov poznavanja in zavesti, saj se dotikajo tudi homoseksualnosti (Autiero 1990; Knauss 2014, 83–102).

## 5. Premik poudarka v spolni etiki

Zadnji element – povzročča novo miselnost pri vprašanju homoseksualnosti – se bolj na splošno dotika načina, s katerim lahko danes razmišljamo o spolni etiki, ki ima prepričljivejšo logiko in sprejemljivejši jezik. Skratka, to nam daje vedeti, da se vprašanje homoseksualnosti dotika vseh.

Pri spremembi paradigme iz monovalentnega pogleda na spolnost v polivalentno perspektivo spolnosti in še bolj pri premiku poudarka iz etike posameznih dejanj v moralnost oseb, ki delujejo, je treba poiskati in izdelati tudi kriterije za ovrednotenje homoseksualnosti. Ker želimo predstaviti sintetično in bistveno trditev, lahko rečemo, da v različnih tako katoliških kakor nekatoliških teoloških formulacijah opažamo spremembo, ki v središče pogovora o morali postavlja resnico medosebnega odnosa. Pristopi, ki jih ima etika odnosov (Regina Anmicht-Quinn 2004 in Karl-Wilhelm Merks 2011, 14–35 jo imenujeta *Beziehungsethik*), so navdihujoči, prav tako pa so tudi zahtevni do nerelativističnega upoštevanja moralnega vedènja. Subjekti, ki so vključeni v čustveni odnos in v skupno življenje v ljubezni, so poklicani, da se medsebojno priznajo v svoji identiteti, in to v tisti obliki identitete, ki daje enotnost njihovem življenjskemu projektu in njihovem zavedanju, da so moralni subjekti. Kvaliteta odnosa odloča o moralnosti oseb pri

njihovem medsebojnem odnosu, pri podpiranju in pri medsebojni pomoči, da bi živeli avtentično.

Moralna teologinja Margaret Farley sklepa: da so spolni odnosi »etično dobri«, ni tako zelo odločilen spol vpletenih oseb, ampak so odločilnejše vrednote, kakor so pravičnost, medsebojni konsenz in vzajemno spoštovanje svobode druge osebe (Farley 2006, 295).

## 6. Sklep

Dejavnike, ki smo jih omenili zgoraj, je treba razumeti kot pomoč in kot ugodno priložnost za ustvarjanje nove miselnosti za razumevanje homoseksualnega fenomena in za sprejemanje homoseksualnih oseb. Veliko problemov pa ostaja še dalje odprtih. Po eni strani je treba premisliti odnos med naukom, ki je včasih še vedno rigiden, in iskreno željo po pastoralnem razumevanju. Moramo se je vprašati, ali podobno razhajanje med naukom in prakso lahko vzdrži na dolgi rok in ali je teoretično modro, ciljati samo na prakso, omehčano z občutkom sprejemanja, in pri tem ignorirati, da smo že prepoznali in določili tiste doktrinalne vidike, ki imajo šibke točke. (Brena 2015.)

Poleg tega je treba spregovoriti o vseh pravnih, institucionalnih, javnih in političnih posledicah, izhajajočih iz te nove klime, ki se kaže na obzorju. Tudi tu se moramo modro in odgovorno vprašati, katere so lahko prepričljive oblike, ki bi spodbudile preseganje diskriminacijskih navad – te navade napadajo dostojanstvo homoseksualnih oseb – in ki bi zagotovile priznanje njihovih oblik skupnega življenja. Izziv, da bi našli primerne in zavestne rešitve, postavlja pod vprašaj tudi ravnovesje skupnega družbenega življenja. Cerkev in teologija bosta morala znati odgovoriti tudi na to.

Težko rečemo, če je že dozorel čas za pomembne spremembe tako na področju nauka kakor na področju prakse. Nekateri ljudje dvomijo tudi o tem, da viri, ki jih imata izredna sinoda iz leta 2014 in letošnja oktobrska redna sinoda, zadoščajo za to, da bi spodbudili in dopustili takšne spremembe (Migliorini 2015, 47–48; Brogliato in Migliorini 2014).

Kljub vsemu pa moralnemu teologu ne sme primanjkovati modrosti za to, da bi dosledno kazal posledice in perspektive te nove klime, niti mu ne sme primanjkovati poguma za to, da bi realistično in pošteno gojil upanje na to novo miselnost.

## Reference

**Anmicht-Quinn, Regina.** 2004. *Körper, Religion und Sexualität: Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

**Autiero, Antonio.** 1990. *Sessualità*. V: Francesco Compagnoni idr., ur. *Nuovo Dizionario di Teolo-*

*gia Morale*, 1222–1236. Milano: Edizioni Paoline.

**Beachy, Robert.** 2015. *Das andere Berlin: Die Erfindung der Homosexualität; Eine deutsche Geschichte 1867–1933*. München: Siedler.

- Bischofssynode.** 2014. XIV. Ordentliche Generalversammlung: Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute; Lineamenta. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20141209\\_lineamenta-xiv-assembly\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_ge.html) (pridobljeno 20. marca 2015).
- Brena, Gian Luigi.** 2015. Misericordia e verità. *Civiltà Cattolica*, št. 3958 (30. 5.), 329–338.
- Brogliato, Beatrice, in Damiano Migliorini.** 2014. *L'amore omosessuale: Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale; In dialogo per una nuova sintesi.* Assisi: Cittadella Editrice.
- Chiavacci, Enrico.** 2000. Omosessualità e morale cristiana: cercare ancora. *Vivens Homo* 11:423–457.
- Dall'Orto, Giovanni.** 2015. *Tutta un'altra storia: L'omosessualità dall'antichità al secondo dopoguerra.* Milano: Il Saggiatore.
- David & Jonathan.** 2015. Contribution de David & Jonathan concernant la phase préparatoire du deuxième synode romain sur la famille. <http://www.davidetjonathan.com/wp-content/uploads/2015/03/Texte-D-J-synode-2-Version-finale.pdf> (pridobljeno 20. marca 2015).
- Detto, Davide, Arianna Petilli, Antonella Montano in Giovanni Battista.** 2014. Religione e omosessualità: uno studio empirico sull'omofobia interiorizzata di persone omosessuali in funzione del grado di religiosità. <https://waysofloves.files.wordpress.com/2014/09/articolo-italiano-conferenza-1.pdf> (pridobljeno 20. marca 2015).
- Farley, Margaret.** 2006. *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics.* New York: Continuum.
- Gagnon, Robert A.** 2011. *The Bible and Homosexual Practice: Textes and Hermeneutics.* Nashville: Abingdon Press.
- Goertz, Stephan.** 2015. Zwischen »himmelschreiender Sünde« und »Geschenk der Liebe«: Konzept und Bewertung der Homosexualität in der Moralthologie und im römischen Lehramt. V: *»Wer bin ich, ihn zu verurteilen«: Homosexualität und katholische Kirche*, 175–236. Freiburg i. Br.: Herder.
- Helminiak, Daniel.** 1994. *What the Bible really says about homosexuality.* Estancia: Alamo Square.
- Hilpert, Konrad.** 2011. Gleichgeschlechtliche Partnerschaften. V: *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, 288–299. Freiburg i. Br.: Herder.
- Keenan, James.** 2003. The open Debate: Moral Theology and the Lives of gay and lesbian persons. *Theological Studies* 64:127–150.
- Knauss, Stefanie.** 2014. *More than a Provocation: Sexuality, Media and Theology.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Merks, Karl-Wilhelm.** 2011. Von der Sexual- zur Beziehungsethik. V: Konrad Hilpert, ur. *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*. 14–35. Freiburg i. Br.: Herder.
- Migliorini, Damiano.** 2015. Sinodo 2015 e omosessualità: è ancora troppo presto? *Rocca*, št. 9 (1. 4.): 47–48.
- Müller, Wunibald.** 1986. *Homosexualität: eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge.* Mainz: Grünewald.
- Nemška evangeličanska Cerkev.** 1996. *Mit Spannungen leben: Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema Homosexualität und Kirche.* Zv. 57. Hannover. [https://www.ekd.de/presse/pm\\_2004\\_mit\\_spannungen\\_leben.html](https://www.ekd.de/presse/pm_2004_mit_spannungen_leben.html) (pridobljeno 20. marca 2015).
- Nissinen, Martti.** 1998. *Homoeroticism in the biblical World: A historical Perspective.* Minneapolis: Fortress.
- Piana, Giannino.** 2000. Ipotesi per una reinterpretazione antropologico-etica dell'omosessualità. *Credere Oggi*, št. 116:47–56.
- UCEBI.** 2007. Documento sull'omosessualità della IV sessione congiunta dell'Assemblea generale dell'UCEBI e del Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste (3–4 novembre 2007). [http://www.ucebi.it/pdf/documenti/glom/doc\\_omosess\\_as2007.pdf](http://www.ucebi.it/pdf/documenti/glom/doc_omosess_as2007.pdf) (pridobljeno 20. marca 2015).
- VELKD.** 2014. Orientierungslinien zur ethisch-theologischen Urteilsbildung am Beispiel der strittigen Bewertung von Homosexualität in christlicher Perspektive. [https://www.ekd.de/presse/pm112\\_2014\\_texte\\_umgang\\_homosexualitaet\\_velkd.html](https://www.ekd.de/presse/pm112_2014_texte_umgang_homosexualitaet_velkd.html) (pridobljeno 20. marca 2015).
- Wendel, Saskia.** 2011. Sexualität und genderperspektive. V: Konrad Hilpert, ur. *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, 36–56. Freiburg i. Br.: Herder.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,515—523  
 UDK: 27-472-18  
 Besedilo prejeto: 08/2015; sprejeto: 09/2015

*Tadej Stegu*

## **Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi**

*Povzetek:* Redna kateheza se le občasno sramežljivo loteva odnosov med spoloma in spolnosti in tudi v zavesti verujočih neredko katoliški moralni nauk ostaja le zbir prepovedi in omejitev. Pomemben izziv za današnjo katehezo in oznanjevanje postaja, kako približati sodobnemu kristjanu temeljna dejstva krščanske antropologije, da bi tudi svojo moškost ali ženskost in poklicanost kot moški ali ženska živel v svobodi. »Kristus nas je osvobodil za svobodo« (Gal 5,1), da bi ne živeli več kot sužnji strasti in greha. Ob tem izhodišču tudi kateheza o poklicanosti moškega in ženske nujno postaja kerigmatična, oznanilo katoliškega moralnega nauka o družini pa evangelij družine.

*Ključne besede:* družina, zakon, kateheza, teorija spola, krščanska antropologija

*Abstract:* **Set Free for Freedom: Christian Anthropology in Catechesis**

Ordinary catechesis only rarely and bashfully tackles sexuality and relations between sexes. Catholic moral teaching not infrequently remains in the minds of the faithful only a collection of prohibitions and restraints. An important challenge for catechesis and proclamation today is to bring the basic facts of Christian anthropology closer to the modern Christian so that he or she would live in freedom and to the fullest his masculinity and calling as a man or her femininity and calling as a woman. »For freedom Christ set us free« (Gal 5,1) so that we would no longer live as slaves to lust and sin. This is also the basis for the catechesis on the calling of man and woman to necessarily become kerygmatic, and for the proclamation of the Catholic moral teaching on the family to become the Gospel of the family.

*Key words:* family, marriage, catechesis, theory of gender, Christian anthropology

Antropološko-kulturne spremembe vplivajo na vse vidike življenja in zahtevajo analitični pristop. Na področju zakona in družine zaznavamo pozitivne spremembe: večjo svobodo izražanja, boljše priznavanje pravic žensk in otrok v nekaterih delih sveta. Izredna sinoda o družini pa ob tem hkrati opozarja na rastočo nevarnost, ki se kaže v rastočem individualizmu, ki škoduje družinskim vezem. Temu se pridružuje kriza vere, ki je dosegla številne katoličane in je po mnenju sinode pogosto vzrok krize zakona in družine (Škofovska sinoda 2015, 11). Ugotavljamo, da v Evropi družine očitno že dalj časa niso sposobne učinkovito posredovati vere

svojim lastnim otrokom (Ruspi 2012, 168). V prispevku bomo osvetlili nekatere dejavnike in vplive, ki zaznamujejo razvoj in spremembe na področju praktične pastorale, posebno izzive kateheze otrok, mladostnikov in družin.

## 1. Koga katehiziramo?

Uvodoma bomo izpostavili nekatere okoliščine, ki vplivajo na oblikovanje stališč, povezanih z odnosom do zakona in družine pri otrocih in mladostnikih, ki jih dosega kateheza.

Redna kateheza – s tem mislimo najprej na osnovnošolski verouk, kakršnega nam nakaže pregled slovenskih osnovnošolskih veroučnih učbenikov in pripomočkov – se le mestoma in dokaj sramežljivo neposredno loteva govora o poklicanosti kristjana v krščanski zakon, duhovništvo ali posvečeno življenje. Še bolj sramežljivo se dotika odnosov med spoloma in spolnosti. To je moč opaziti celo pri gradivih, ki pripravljajo mlade na prejem zakramenta birme, ko bi bilo pričakovati konkretnije uvajanje v soočanje z aktualnimi življenjskimi vprašanji (Veseli Mušič 2015, 51).

»Pohiti, ničesar ne smeš zamuditi! To je tvoje življenje in pravico imaš, da ga izkoristiš! Uživaj na vso moč, vendar pazi, da česa ne stakneš ali da morda ne zanosiš! Uživaj s kondomom, zato se zaščiti!« Današnji najstniki so vsak dan zasuti s takšnimi ali podobnimi sporočili. Brošure, letaki in knjige, ki so jim na voljo, so polni različnih nasvetov, kakšno kontracepcijo izbrati in kako jo pravilno uporabiti. Ni pa praktično nobene spodbude mladostnikom, da bi začetek spolne aktivnosti odložili v odraslo dobo ali jo osmislili in jo povezali z oblikovanjem družine ali posredovanjem življenja.

A to je le en vidik. Drugi je eksplicitno nasprotovanje identifikaciji mladostnikov s svojim lastnim spolom. Za katehezo se zdi vsaj toliko kakor medijska in javnomnenjska usmeritev pereč vdor teorije spola v izobraževalni sistem. Tudi če se v začetku to še ne pokaže v uradnem kurikulumu, pa toliko bolj intenzivno in agresivno poteka prek različnih delavnic in po drugih poteh, ki se najpogosteje izmaknejo nadzoru staršev. Opazujemo lahko, kako si teorija spola in tako imenovana agenda LGBT, ki radikalno nasprotuje *krščanski viziji človeka*, nasilno utirata pot in krojita javno mnenje ne le v medijih, ampak vdirata tudi v javne izobraževalne sisteme. Izzivi, ki jih postavlja teorija *gender*, so pomembni tudi za Cerkev in za njeno pastoralno in katehetsko delovanje. Težko bi prezrli, da skrivnost božje ljubezni do ljudi prejema svojo govorico iz besednjaka zakona in družine. Bog se je razodel kot Oče. Jezus se označuje kot božji Sin, to pa nam omogoča, da postanemo božji sinovi in hčere, med seboj pa bratje in sestre. Cerkev je po Svetem pismu mati vseh verujočih (Gal 4,26) in Kristusova nevesta (Raz 21,9). Oznanjevanje evangelija lahko postane problematično, če se ljudje ne rojevajo in ne odraščajo več v naročju družine in so prikrajšani za temeljne izkušnje, ki so v središču krščanske vere: poročnost, starševstvo, otroštvo, bratstvo. Krščanska vera ob nerazumevanju besednjaka zakona in družine postane težko razumljiva. Nekatere zahodne

demokracije gredo v *gender-mainstreaming* tako daleč, da iz dokumentov in iz uradnih listin črtajo besede »oče« in »mati« in te izraze nadomeščajo z domnevno družbeno sprejemljivejšima izrazoma »starš 1« in »starš 2«. Ideologija *gender* na zahodu vztrajno vdira v šolske in v izobraževalne sisteme in zdi se, da bi lahko kmalu postalo sporno, ker nekateri starši učijo svoje otroke molitve, kakor je »oče-naš« (Pérez-Soba 2014, 367–368). Ko papež Frančišek govori o družini, poudarja temeljno razsežnost bratstva in sestrinstva, saj se teh odnosov najprej učimo v družini, zahvaljujoč različnim vlogam njenih članov, predvsem matere in očeta (Šegula 2015, 128).

Glede vdiranja teorije spola v izobraževalni sistem spomnimo le na dve epizodi, ki sta bili morda na Slovenskem najbolj odmevni. Priročnik *Ljubezen je ljubezen* (Pan 2007) naj bi bil »priročnik za učenje in razumevanje človekovih pravic na osnovi spolne identitete ter spolne usmerjenosti« za osnovnošolce. V praksi se uporablja kot načrt delavnic za otroke in mladostnike. Njegova tema naj bi bile človekove pravice, vendar se, ko preučimo vsebino, izkaže, da je namenjen prevzgoji otrok v skladu s teorijo spola, ki ne priznava obstoja naravnega ženskega in moškega spola, in propagandi za redefinicijo zakonske zveze in družine. V začetku priročnika avtorica pove, da sta moški in ženski spol nekaj, kar ni odvisno od narave, ampak si izberemo sami. Takole pravi: »Poskusite razmišljati o svojih oblačilih, izgledu in vedenju v zvezi s spolom. In zavestno izbirati. Izbirajte tisto, kar vam godi, kar vam je všeč in zanimivo, raje kot pa tisto, kar se za vaš spol pričakuje oziroma za kar si mislite, da so vaše prvobitne želje. Tako boste ustvarjali sebi lasten, enkratni spol. In svet bo normalnejši.« (Pan 2007, 13) »Tradicionalno, a zmotno prepričanje je, da je poroka, tj. zakonska zveza med moškim in žensko, jamstvo za srečno in harmonično družino. Vlogo staršev zmore dobro izpolnjevati tudi ena sama ali več odraslih oseb, ki so po pripadnosti, intimnosti in skrbi za otroka enakovredni, niso pa biološki starši otroka.« (20) »Zapomni si, da je spol nekaj, kar moramo imeti pravico ter možnost ustvarjati sami in ne po nareku naših genitalij, ki naj bi silile človeka biti ženska ali biti moški!« (26) »Podobno kot spol ni vnaprej določeno ali samoumevno dejstvo ob rojstvu in ga moramo imeti pravico opredeliti sami ali ga spremeniti, velja isto za spolno usmerjenost.« (29). Ob tem ni zanemarljivo, da je priročnik z Ministrstva za šolstvo in šport priporočeno didaktično gradivo za učitelje predmeta državljanska vzgoja in etika v 7. in v 8. razredu osnovne šole (Ministrstvo za šolstvo in šport 2007, 10–11).

Podobna je zgodba o Ani, ki ima dva očeka; prinesla jo je otroška revija *Ciciban* (Lupša 2012, 18–19). Zgodba idealizirano prikazuje otrokovo življenje v homoseksualni skupnosti: deklica Ana nima očeta in matere, ampak dva očeka. Ob robu zgodbe avtorica poudari: »Za otroke je najbolj pomembno, da imajo ob sebi ljubeče odrasle in varen dom. Preberite še knjigo Alexandre Maxeine z ilustracijami Anke Kuhl (prevod Neža Božič), *Vse naše družine*, MKZ, 2012.« (19)

Ob intenzivnem prizadevanju za relativizacijo vloge spola in pomena družine z očetom, materjo in otrokom, ki se dogaja na več nivojih družbe in kulture in ga omenjeni epizodi le delno nakazujeta, je razumljivo, da tudi otroci iz vernih družin velikokrat ne delijo več prepričanj in stališč svojih staršev ali verskih skupnosti gle-

de odnosov med spoloma, zakonske zveze in družine. Pogled na človeka, ki je nasproten pogledu krščanskega razodetja, se prikazuje kot napreden, strpen in sodoben. To pomeni izziv za katehezo in za celotno pastoralno delovanje Cerkve.

## 2. Kdo smo, ki katehiziramo?

»Dobro je, da vsaka kateheza posveti posebno pozornost ›poti lepote‹ (*via pulchritudinis*). Oznanjevanje Kristusa pomeni, pokazati, da vera vanj in hoja za njim ni le nekaj pravega in resničnega, ampak je nekaj lepega, kar more celo sredi preizkušenej napolniti življenje z novim sijajem in globoko srečo.« (Frančišek 2014, 109) Že v apostolski spodbudi *O evangelizaciji* papež Pavel VI. poudarja, da je »prvo sredstvo evangelizacije pristno krščansko življenje. Današnji človek raje posluša pričevalce kakor učitelje; če pa posluša učitelje, jih zato, ker so pričevalci.« (Pavel VI. 1976, 41) »Evangelij je treba oznanjati predvsem s pričevanjem. Zgled: kristjan ali skupina kristjanov znotraj človeške družbe, v kateri živi, razodeva, da zna razumeti in sprejemati druge, da zna z njimi deliti življenje in usodo, da je solidaren z delom vseh za vse tisto, kar je plemenitega in dobrega. Poleg tega s tem na čisto preprost in samoumeven način izraža vero v nekatere vrednote in upanje na nekaj, kar se ne vidi in o čemer bi si človek ne upal niti sanjati. S takim pričevanjem brez besed ti kristjani prebujajo v srcih tistih, ki vidijo njihovo življenje, neustavljiva vprašanja: Zakaj so taki? Zakaj tako živijo? Kaj ali kdo jih navdihuje? Zakaj so sredi med nami?« (Pavel VI. 1976, 21)

Podobno kakor katehisti zaznavamo, da se starši velikokrat čutijo nekompetentne za to, da bi odigrali svojo vzgojno vlogo v družini, se zdi, da tudi katehisti sami ne znamo pričevati za lepoto konkretne krščanske poklicanosti, pa naj bo to poklicanost v duhovništvo, posvečeno življenje ali krščanski zakon. To vsaj delno velja za vlogo katehista – kako doživljam in ali znam kaj povedati o *milosti*, ki deluje v mojem življenju – za očeta, moža, duhovnika, redovnice. Znam kaj povedati o čistosti – pred zakonom, v zakonu, v celibatu? So to bremena, ki smo si jih naložili – ali je to prostor, kjer izkušam, kako me Kristus osvobaja strasti, sužnosti, sebičnosti?

»Prvi nagib za oznanjevanje evangelija je Jezusova ljubezen, ki smo jo prejeli. Izkušnja, da nas ljubi on, ki nas je odrešil, nas nagiba, da ga ljubimo bolj in bolj. A kakšna ljubezen je to, ki ne začuti nujnosti, da bi govorila o tem, da smo ljubljene, in da bi to pokazali in razglašali? Če ne občutimo globoke želje, da bi podarjali to ljubezen, se moramo zadrževati v molitvi in ga prositi, da nam spet podeli notranjo prevzetost.« (Frančišek 2014, 161–162)

To se zdi drugi izziv za katehetsko in pastoralno delovanje na področju zakona in družine: kako katehisti sami pričujemo, izhajajoč iz svoje izkušnje poklicanosti. Kako naj krščansko sporočilo o moškem in ženski, o človekovi poklicanosti posredujemo na način in z besedami, ki jih bo sodobni človek lahko razumel. Glede tega je revolucionaren prispevek Janeza Pavla II., ki je svoje učenje o zakonu in družini izrazil prav v katehetski obliki. Pri tem je na novo premislil in na novo predstavil cerkveno učenje o spolnosti in zakonu in ga prikazal z veliko izvirnostjo (West 2010,



6–7). Če je bilo še nedavno cerkveno učenje o spolnosti, zakonu in družini velikokrat sprejeto predvsem kot zbir prepovedi in omejitev, je Janez Pavel II. učenje cerkve o spolnosti in zakonu predstavil kot dobro novico (Janez Pavel II. 2014). Skozi prizmo poročenosti in združitve zakoncev v eno telo po besedah Janeza Pavla II. spet odkrivamo pomen celotnega obstoja in smisel življenja.

Izredna škofovsko sinoda v glavnih usmeritvah in izhodiščih povzame celotno učenje Janeza Pavla II. in se enako kakor on vrača k začetkom. Jezus sam potrjuje neločljivo zvezo moža in žene, ko govori o stvariteljskem načrtu za človeško zakonsko dvojico. Pravi: »Zaradi vaše trdosrčnosti vam je Mojzes dovolil odpustiti vaše žene. V začetku pa ni bilo tako.« (Mt 19,8) Neločljivosti zakona – »Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči!« (19,6) – ne smemo razumeti kot človeku naložen »jarem«, ampak kot dar ljudem, združenim v zakonu (Škofovsko sinoda 2015, 16). Zdi se, da je prav izkušnja zakonskega življenja, ki potrjuje, da je zakonska ljubezen in zvestoba dar in ne jarem, tisto pričevanje, ki pomaga prepoznati lepoto in milost krščanske poklicnosti (Zupančič 2013).

### 3. Antropološki in zakramentalno-teološki preudarki

Že med pripravo na izredno sinodo o družini so različni avtorji opozarjali, da predvsem nauk o nerazvezljivosti zakona v sekulariziranem okolju pogosto naleti na nerazumevanje. Kjer so se izgubili temelji krščanske vere, tam zgolj zunanja pripadnost Cerkvi ne more več nositi pomembnih življenjskih odločitev in ne more več dajati opore v krizah, ki nastopijo v zakonu, pa tudi v duhovniškem in v redovniškem življenju. Mnogi se sprašujejo: kako naj se za vse življenje vežem na eno samo ženo oziroma enega samega moža? Ali je dokončna vezanost na enega samega človeka sploh mogoča? Mnoge zakonske skupnosti, ki se danes razbijejo, povečajo dvom mladih o dokončnih življenjskih odločitvah (Müller 2013).

Kardinal Walter Kasper, ki ga je papež povabil, naj pripravi uvodno predavanje ob začetku izrednega konzistorija na temo družine februarja 2014, je izpostavil nujnost odprtega pogovora o družini v našem času. V razpravi z naslovom Evangelij družine (Kasper 2014) se je najprej ustavil ob globoki krizi, ki jo doživlja sodobna družina. Milijoni družin živijo v okoliščinah, ki onemogočajo družinsko življenje. Po drugi strani individualizem in potrošništvo načenjata tradicionalne družinske vrednote in kulturo družine. Sodobni svet doživlja antropološko krizo. Število tistih, ki jih je strah ustanoviti družino, in tistih, ki jim je ta načrt propadel, je dramatično naraslo. Zato je prav tako naraslo število otrok, ki nimajo sreče, da bi rasli v urejeni družini. Med naukom Cerkve o poroki in družini in prepričanji, po katerih živijo mnogi katoličani, se je ustvaril prepad. Mnogim katoličanom se zdi cerkveni nauk daleč od življenja. So pa po drugi strani tudi mnoge družine, ki živijo vero Cerkve ter pričujejo o lepoti in veselju vere, ki jo imajo v naročju družine. Današnji položaj Cerkve v tem pogledu ni nekaj novega, saj se je že Cerkev prvih stoletij soočala s pojmovanji zakona in družine, ki so bila povsem nasprotna od tega, kar je oznanjal Jezus.

### 3.1 Ustvarjen po božji podobi

»Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1 Mz 1,27) Kot odlična božja stvaritev sta ustvarjena dva spola, moški in ženska. Človek ni ustvarjen kot *single* (osamelec). »Ni dobro za človeka, da je sam; naredil mu bom pomoč, ki mu bo primerna.« (2,18) Adam sprejme ženo z veselim vzklikom dobrodošlice (2,23). Moški in ženska sta bila od Boga podarjena drug drugemu. Oba – če sta božji podobi – imata enako dostojanstvo. Vendar nista povsem enaka (Scola 2014, 321–322). Njuna enakost v dostojanstvu, pa tudi njuna različnost, oboje temelji v stvarjenju. Ne postane moški moški in ženska ženska zaradi neke kulture, kakor danes nekateri trdijo, temveč je biti moški in biti ženska ontološko utemeljeno v stvarjenju. Njuna enakost v dostojanstvu in njuna različnost razloži njuno medsebojno privlačnost. Dva postane ta eno meso, se pravi: ena življenjska skupnost. Ta vključuje spolnost, eros, pa tudi človeško prijateljstvo (2,24). V tem smislu sta moški in ženska ustvarjena za ljubezen in sta podoba Boga, ki je ljubezen (1 Jn 4,8).

Kot podoba Boga je človeška ljubezen nekaj velikega in lepega, vendar zato sama po sebi še ni božja. Sveto pismo razgradi antično-vzhodni mit »baalizacije« spolnosti in tempeljske prostitucije. Spolni razvrat je označen za malikovanje in obsojen. Če namreč partner pobožanstvi drugega in od njega pričakuje, da mu bo pripravil nebesa na zemlji, potem je drugi preveč privzdignjen in ne more, da partnerja ne bi razočaral. Življenjska skupnost med moškim in žensko ter njunimi otroci je lahko srečna le takrat, ko drug drugega razumejo kot dar, ki jih presega. Tako stvarjenje človeka vstopa v sedmi dan, v praznovanje *sabata* – sobote. »Človek ni bil ustvarjen, da bi postal delovna živina, temveč za soboto. Za dan, ko smo svobodni za Boga, in za dan, ko moramo biti svobodni za skupno praznovanje, za prosti dan, ki ga preživimo drug z drugim (prim. 2 Mz 20,8–10; 5 Mz 5,12–14).« (Kasper 2014, 26)

### 3.2 Greh v življenju družine

V Genezi že v tretjem poglavju sledi izgon iz raja in iz rajskega stanja zakonskega in družinskega življenja. Odtujenost človeka od Boga ima za posledico odtujenost v človeku in med ljudmi. Prva odtujenost se zgodi med moškim in žensko: drug pred drugim se sramujeta (1 Mz 3,10). Drug drugega grajata in obtožujeta (3,12). V življenje zakoncev in družine se priplazijo nasilje, ljubosumnost in neenotnost. Žena in mati bo odslej v bolečinah rojevala otroke in jih z bolečino vzgajala. Greh zadeva tudi odnos med človekom in naravo, svetom. Zemlja ni več lep vrt. Na njej sta trnje in osat. Delo je postalo trdo in težko. A na koncu tretjega poglavja se že prižge luč upanja (3,15).

### 3.3 Družina in odrešenje

Jezus je vstopil v družinsko zgodbo. Odraščal je v družini iz Nazareta (Lk 2,51–52), imel je sorodnike (Mr 3,31–33; 6,3; Lk 1,36.39–56). V začetku svojega javnega delovanja gre na svatbo v Kano in tam stori prvi čudež (Jn 2,1–12). Temeljne besede

Jezusovega nauka o družini najdemo med njegovimi besedami o ločitvi (Mt 19,3–12). Mojzes je dovolil ločitev pod točno določenimi pogoji (5 Mz 24,1), ki so bili jabolko spora med različnimi šolami judovskih pismoukov. Jezus se ne zaplete v njihovo kazuistiko, temveč se opre na izvirno božjo voljo: »Od začetka pa ni bilo tako.« (Mr 10,2-12; Lk 16,18; 1 Kor 7,10)

Učencem se izvirnega pojmovanja zakona ustrašijo in se jim zdi pretirana zahteva: »Če je z možem in ženo tako, se ni dobro ženiti.« Izpolniti prvotni božji načrt mora biti človeku »dano«. To je dar milosti. Trdosrčnost nas zapira pred Bogom in pred drugimi. S prihodom božjega kraljestva pa se je izpolnila prerokba, da bo Bog v mesijanskih časih spremenil trda srca v nova srca (Ezk 36,26; Jer 31,33; Ps 51,12). Ker se prešušstvo začne v srcu (Mt 5,28), ozdravitev lahko pride samo prek spreobrnjenja in prek daru novega srca. Jezus oznanja, da je zaveza med zakoncema zaobjeta v zavezi z Bogom in z njo podprta. Dokončna obljuba božje zaveze in božje pomoči prepreči, da bi bila človeška vez odvisna od človeške samovolje. Božja obljuba podeli človeški vezi trdnost in trajnost (Kasper 2014, 35–37; Healy 2014). Bilo bi povsem napak, ko bi to božjo zavezanost zakoncema razumeli kot jarem: to je stalen vir moči, da zakonca lahko prehajata v stanje prvotne božje zamisli o zakonu in moreta v različnih življenjskih okoliščinah ohraniti medsebojno zvestobo.

### 3.4 Zakramentalnost krščanskega zakona

Zakramenti, tudi zakrament svetega zakona, so zakramenti vere. V tem vidi Kasper osrednjo točko (Kasper 2014, 18–20). Drugi vatikanski koncil o zakramentih pravi: »Vero zakramenti ne le predpostavljajo, ampak jo /.../ tudi hranijo, krepijo in izražajo.« (B 59) Tudi zakrament svetega zakona postane učinkovit in ga je moč živeti le v veri. Bistveno vprašanje je torej: kakšna je vera prihodnjih mladoporočencev in zakoncev? V deželah stare krščanske tradicije danes opažamo usihanje prepričanj, ki so v preteklosti samoumevno sodila h krščanski veri in k razumevanju zakona in družine. Veliko oseb je krščenih, ne pa evangeliziranih. »Povedano na paradoksalen način: to so krščeni katehumeni, če ne celo krščeni pogani.« (Kasper 2014, 19) V tej situaciji ni mogoče začeti s spiskom naukov in zapovedi in se zgolj zapičiti v tako imenovana pereča vprašanja. Teh vprašanj ne smemo obiti, vendar je treba začeti korenito, to je: iz korenin vere, iz začetnih prvin vere (Heb 5,12), nato pa korak za korakom prehoditi pot vere (Frančišek 2014, 34–39). Cerkev vere noče nikomur vsiljevati. Lahko jo le predlaga in ponudi kot pot k sreči.

Podobno že Müller (2013) spomni, da je zakon krščenih, ki so včlenjeni v Kristusovo telo, zakramentalne narave in pomeni nadnaravno resničnost. Resna pastoralna težava je v tem, da nekateri danes krščanski zakon presojuje izključno s svetnimi in pragmatičnimi merili. Kdor misli »z duhom sveta« (1 Kor 2,12), ne more razumeti zakramentalnosti zakona. Vedno večjemu nerazumevanju svetosti zakona Cerkev ne more odgovoriti s pragmatičnim prilagajanjem temu, kar je domnevno neizbežno, ampak samo z zaupanjem »Duhu, ki je iz Boga, da bi spoznali to, kar nam je Bog milostno podaril« (2,12). Zakramentalni zakon je *pričevanje o moči milosti*, ki spreminja človeka in vso Cerkev pripravlja na sveto mesto, novi Jeruza-

lem, na Cerkev, ki je ozaljšana »kakor nevesta za svojega ženina« (Raz 21,2). Zakonska ljubezen je očiščena, okrepljena in povišana z zakramentalno milostjo. »Ta ljubezen, potrjena z med seboj dano besedo in predvsem posvečena s Kristusovim zakramentom, ostaja zvesta v sreči in nesreči, telesno in duhovno nerazvezljivo zvesta. Tuja sta ji torej kakršnokoli prešuštvo ali razveza zakona.« (CS 49) Zakonca sta v moči zakramenta zakona deležna dokončne, nepreklicne božje ljubezni. Zato moreta biti priče zveste božje ljubezni.

Kasper (2014, 50–60) se v nadaljevanju razprave loteva problema ločenih in ponovno poročenih, a ugotavlja, da pozornosti ne moremo usmerjati le na težke pastoralne situacije, ampak je bolj potrebno, da znamo izbrati pozitivno izhodišče in odkriti in oznanjati evangelij družine v vsej njegovi lepoti. Resnica prepriča s svojo lastno lepoto. »V družini so ljudje doma ali v njej vsaj poskušajo najti svoj dom. Cerkev v družinah sreča realno življenje. Zato so družine preskusni kamen za pastorale in novo evangelizacijo. Družina je prihodnost. Družina je tudi za Cerkev prihodnost.« (61).

#### 4. Sklep: kako naj katehiziramo?

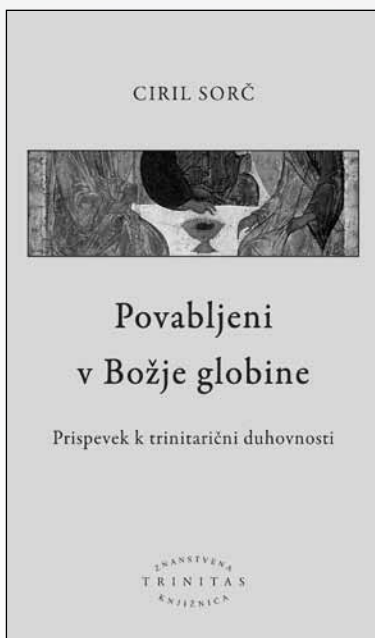
V tretjem delu sinodalno poročilo predlaga nekatere konkretne možnosti oznanjevanja evangelija družine danes v različnih življenjskih okoljih. Evangelizacijo prepoznavna kot odgovornost celotnega božjega ljudstva. »Brez veselega pričevanja zakoncev in družin, domačih Cerkev, je oznanjevanje v nevarnosti – tudi, če je konkretno –, da ostane nerazumljivo ali se izgubi v morju besed, kar je značilno za našo družbo ... Sinodalni očetje so večkrat poudarjali, da so katoliške družine v moči zakramenta zakona poklicane, da so same dejaven subjekt družinske pastore.« (čl. 30)

Odločilno je: poudarjati prvenstvo milosti in s tem možnosti, ki jih Duh podarja v zakramentu. Treba je, da ljudje doživijo: evangelij družine je tisto veselje, »ki napolnjuje srce in celotno življenje ljudi«, ker smo v Kristusu odrešeni »greha, žalosti, notranje praznine in osamljenosti« (Frančiček 2014, 1). Ob tem ne moremo pozabiti, da je kriza vere povzročila krizo zakona in družine. Oznanjevanje mora omogočiti izkušnjo, da je evangelij družine odgovor na najgloblja pričakovanja človeške osebe (čl. 31–33). Zvestoba v krščanskem zakonu ni sad suženjske vdanosti prepovedi skokov čez plot, ampak je slej ko prej sad *izkušnje*, da je zvestoba *mogoča*, da je izpolnitev najglobljih želja človekovega srca – in ne narobe, kakor resda propagira sodobna kultura. To je izziv konkretnemu katehistovemu delovanju – kako doživljam in ali znam kaj povedati o *milosti*, ki deluje v mojem življenju katehista, predvsem pa kristjana – očeta, moža, duhovnika, redovnice ... Znam kaj povedati o čistosti – pred zakonom, v zakonu, v celibatu? So to bremena, ki smo si jih naložili – ali je to prostor, kjer izkušamo, kako nas Kristus osvobaja strasti, sužnosti in sebičnosti? V Kristusu kristjan ni več *suženj* strasti in greha – čeprav, žal, še ni »opravljen z njim enkrat za vselej« in ga skušnjave, strasti in greh še vedno napadajo –, ni več njihov suženj. Kateheza bo torej kar najbolj odstirala lepoto

božjega načrta za človeka. Antropologija ustvarjenega in odrešenega človeka napravi prostor za teologijo Boga Stvarnika in Odrešenika – vzgojna naloga Cerkve ni več nauk o moralnih normah, ampak božja pedagogika milosti, ki deluje v življenju.

## Reference

- Frančišek.** 2014. *Veselje evangelija*. Ljubljana: Družina.
- Healy, Nicholas J.** 2014. Dar nerazvezljivosti zakona: Pastoralna skrb za civilno ločene in ponovno poročene katoličane. *Communio* 24:370–385.
- Janez Pavel II.** 2014. *Moža in ženo je ustvaril: Kateheze ob Prvi Mojzesovi knjigi*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Kasper, Walter.** 2014. *Evangelij družine in nova evangelizacija Evrope*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Lupša, Maja.** 2012. »Očka.« *Ciciban* (Ljubljana), marec, 18–19.
- Müller, Gerhard Ludwig.** 2013. Una testimonianza circa il potere della grazia: Sulla indissolubilità del matrimonio e il dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti. *L'Osservatore Romano*, 23. 10.
- Pan, Maja.** 2007. *Ljubezen je ljubezen*. Ljubljana: Amnesty International Slovenije.
- Pavel VI.** 1976. *O evangelizaciji*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Pérez-Soba, Juan José, in Stephan Kampowski.** 2014. Družina in poklicanost k ljubezni. *Communio* 24:367–369.
- Ruspi, Walter.** 2012. Fede e nuova evangelizzazione nell'Europa d'oggi. *Communio* 22:166–177.
- Scola, Angelo.** 2014. *Poročna skrivnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Šegula, Andrej.** 2015. Bračni i obiteljski pastoral u Sloveniji u svjetlu izvanredne sinode 2014. *Vrhbosnensia* 19:117–135.
- Škofovska sinoda.** 2015. *Sinodalno poročilo: Relatio synodi; pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije*. Ljubljana: Družina.
- Vesel Mušič, Polona.** 2015. *Utrip birmanske pastore v Cerkvi na Slovenskem*. Ljubljana: Salve in Teološka fakulteta.
- West, Christopher.** 2008. *Teologija telesa za začetnike: Uvod v spolno revolucijo papeža Janeza Pavla II.* Ljubljana: Družina.
- — —. 2010. *Dobra novica o spolnosti in zakonu*. Ljubljana: Družina.
- Zupančič, Katarina.** 2013. *Biti eno: Kateheze za zakonske skupine*. Ljubljana: Medškofijski odbor za družino.



*Ciril Sorč*

## **Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti**

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

---

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

---

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,525—540  
 UDK: 27-583-9"03/04"AUG  
 Besedilo prejeto: 11/2014; sprejeto: 06/2015

*Marcin Godawa*

## Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience

*Abstract:* According to Christian anthropology, full spiritual development of a man can be ascertained by taking into account contemplation in its two forms, that is, acquired and infused prayer, and recollection of the knowledge of God obtained as a privileged treat of that state. The order of examination raises the question of independence or conditioning of the human intellect. The Catholic Church teaches that 'contemplation' means the coherent cooperation of the entire complex of human capacities – mainly the intellect, will and memory – with God's grace. An analysis of selected texts that address the idea of contemplation and that could be perceived as representative units of this type, especially St. Augustine's description of his spiritual experience, brings a deeper insight into the problem of conditioning. Reason is considered part of the theological triad and is thus strongly connected with will and memory in one common relation to God. This correlation, which is typical of acquired contemplation, remains and is also changed through infused [mystical] experience. In this process the Holy Spirit, being actualized above discursive deliberation through the simple act of gazing on the truth, subordinates the intellect to the grace of illumination that is the extraordinary inspiration. This shows how the intellect in harmony with nature serves the supernatural aim of human vocation, which is sanctification. Since infused contemplation of God prefigures the greater heavenly and eternal contemplation "face to face" (*visio beatifica*) it clearly indicates that human mind goes through and far beyond cognitive knowledge and that the subordination of reason has a very positive sense.

*Key words:* intellect, will, acquired and infused contemplation, illumination, simple gaze on the truth, subordination of reason, happiness

*Povzetek:* **Pogojevanje uma v krščanski kontemplaciji v luči definicij in izkušnje sv. Avguščina**

*Povzetek:* Po krščanski antropologiji se lahko polni človekov duhovni razvoj ugotavlja z upoštevanjem kontemplacije v dveh njenih oblikah, to je: pridobljena in vlita molitev in obujanje spomina spoznanja Boga, ki je bilo pridobljeno kot privilegiran priboljšek tega stanja. Zaporedje preiskav postavlja vprašanje glede neodvisnosti ali pogojevanja človeškega uma. Katoliška Cerkev uči, da »kontemplacija«

pomeni skladno sodelovanje celote človeških zmožnosti – predvsem uma, volje in spomina – z božjo milostjo. Analiza izbranih besedil, ki zadevajo idejo kontemplacije in ki bi lahko veljala kot predstavniki te zvrsti, posebno spisi sv. Avgušтина, v katerih so opisane njegove duhovne izkušnje, prispeva h globljemu vpogledu v problem pogojevanja. Razum velja za del teološke triade in je tako močno povezan z voljo in s spominom v skupno razmerje do Boga. Ta povezava, ki je značilna za pridobljeno kontemplacijo, ostane in se spremeni pri vliti (mistični) izkušnji. V tem procesu je um, po preprostem dejanju zrenja resnice, podrejen milosti razsvetljenja, ki je izredni navdih Svetega Duha. To kaže, kako um v sozvočju z naravo služi nadnaravnim ciljem človeške poklicanosti, ki je posvečevanje. Ker je vlita kontemplacija Boga predpoda večje nebeške in večne kontemplacije »iz obličja v obličje« (*visio beatifica*), jasno nakazuje, da gre človeški um skozi kognitivno spoznanje in daleč prek njega in da ima podreditev razuma zelo pozitiven smisel.

*Ključne besede:* um, volja, pridobljena in vlita kontemplacija, razsvetljenje, preprosto zrenje resnice, podreditev razuma, sreča

The way of spiritual development of man can be inter alia measured by contemplation (Słomkowski 2000, 122) which emerges in two kinds of acquired or infused (mystical) contemplation. Since this prayer presupposes some knowledge of God the role of reason is evidently shown. However, here arises a question whether the activity of human intellectual capacity – intellect or understanding or reason<sup>1</sup> – dominates as a sign of independence so close to contemporary self-defining of man<sup>2</sup> or if it has to be harmoniously and necessarily combined with other human abilities and subdued to the higher reality. With the eminent clearness theology of spirituality points out the latter answer. Despite some differences, which express theological pluralism, it is commonly accepted that contemplation embraces man as a whole being with intellect and the rest of his or her faculties in the fullest harmony of them and that it submits him or her to the greater life of God. By the synthesis of selected and representative texts and especially by the analysis of Saint Augustine's auto-descriptions of his spiritual experiences this presentation shows how deeply understanding is conditioned within the theological triad of three capacities and next in the areas of both acquired and infused contemplation and that this state has a very positive sense.

## 1. Theological Triad of Intellect, Will and Memory

Here used as an opening example, a meditation by Adam Opatowiusz, an early modern Polish writer (1574–1647), allegorically reflects the comprehension of a

<sup>1</sup> These three terms are here used as synonyms (Augustine, *Trin.*, X.11.17–18). Intellect and reason (understanding) are the same human capacity though they can be distinguished respectively as simple knowledge or knowledge through the process of reasoning (Więckowski 1960, 298; Gilson 1960, 292).

<sup>2</sup> The question is outstandingly lectured by Charles Taylor in *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*.



soul's involvement in contemplation – characteristic of the teaching of the Catholic Church. Analyzing the motive of the revelation of God (Ex 3:1–6) the author depicts Moses who is a shepherd as a figurative representative of man of prayer. He states: »And you, oh my soul, are a shepherd. You have received from the Lord a soul and a body; in your soul there are reason, will and memory.« (Opatowiusz 1633, 404) The idea of a shepherd and sheep presupposes one principle in man that is an ontological person which possesses and manages all its powers. Following this order a soul is ascribed by the triad of higher human faculties – memory, intellect and will – which according to St. Augustine's *De Trinitate* constitutes in a soul the ontological image of the Holy Trinity (Augustine, *Trin.*, XIV.6.6). The memory (*memoria*) represents the Father as the Begetter while the understanding (*intelligentia*) – the Son as His co-eternal Word. Next, the will (*voluntas*) or love<sup>3</sup> – which cannot exist without memory and understanding – reflects the Holy Spirit (XV.21, 40–41). In turn, a human person who possesses three faculties evokes one common divine nature in God.<sup>4</sup> Therefore, it is well-understood that this human triad was commonly accepted as an anthropological focus of spiritual life more exactly for two reasons: 1) as the highest part of a soul (*mens, nous*)<sup>5</sup> and 2) as the ontological image of God determining the perspective of getting similar to Him. In his anthropological considerations Augustine strongly stresses that on the one side memory, understanding and will are differed as three faculties when they are mutually related but on the other side each of them is one mind or substance when it is referred to itself. This oneness is inseparably connected with their equality because »if they were not equal, and this not only each to each, but also each to all, they certainly could not mutually contain each other; for not only is each contained by each, but also all by each.« (X.11.18) From this point it is easy to go to the topic of the article and to state that will and memory are not less important than pure intellect. If the three faculties represent the Three Divine Persons and if the Three Persons are absolutely equal one another it means that also intellect, will and memory must be joined by theological equality and be placed in the same level.

However, the idea is even multiplied by Opatowiusz' acknowledgement that a flock of thoughts and a flock of desires are uncountable. This whole variety is to be managed by a soul that evokes the concept of a free person who is able to take full responsibility for his or her spiritual life and decisions, so strongly preached by the Catholic Church. In the allegory the management is depicted as taking care of a flock: »(Moses) conducted his flock into the desert. Similarly you (my soul) took your flocks away from the infective desert of the world and conducted it into the deep desert of thinking-about-God and of lament for your sins.« (Opatowiusz

<sup>3</sup> Will is traditionally understood as love (Augustine, *Trin.*, XV.7.12) and is also connected with affections (XV.XXI.41).

<sup>4</sup> Obviously, the difference between man and God is still retained (Augustine, *Trin.*, XV.20.39; XV.22.42; XV.23.43). Nota bene, Augustine's use of a *person* illustrates God's nature.

<sup>5</sup> Following Gilson's presentation of Thomism these are two main faculties: intellect and will but memory belongs to intellect (Gilson 1960, 292).

1633, 405) A soul governs its abilities by leading them out from the dangerous world to the state of »thinking-about-God« (*bogomyślność*), which includes meditation along with contemplation (Godawa 2006, 19–23).

This truth is surprisingly confirmed when the motive of leaving a flock appears in a mystical level. In imitation of Moses leaving his flock for seeing the great vision a human soul is called in such a way: »And you, oh my soul, if you see the flaming Lord's face, please, awake your desire and forgetting your flocks, which are in your body, be in hurry with your flock of reason, will and memory to see God injured in human nature.« (Opatowiusz 1633, 407)<sup>6</sup> The act of moving aside what is in human body represents the special prayer of ecstasy that means so intensive experience of living God that bodily abilities are temporarily suspended. Just in this phase of *disconnection*<sup>7</sup> the three main capacities – reason, will and memory – steadily take part together in the experience of ardent contemplation marked by the motive of gazing. The main conclusion is that in this process the whole man is involved in the definite order though the triad is accentuated. Such a model practical teaching ought to be next comprehended more theoretically.

## 2. Intellect Combined with Other Capacities in Acquired Contemplation

Having acknowledged that it is time to examine a group of commonly accepted definitions of contemplation in regard of not-only-cognitive human share in that. Keeping the line of spiritual progress firstly acquired contemplation will be taken into account. Garrigou-Lagrange explains: »Acquired contemplation is generally defined by those who admit its existence at the end of meditation as simple and loving knowledge of God and of His works, which is the fruit of our personal activity aided by grace«. (Garrigou-Lagrange 2014, 3:31) For the present topic it is important that the contemplation fluently appears from ordinary meditation when man wants to enjoy the truth which he had considered before and he or she does it through *looking at* that. In turn, acquired contemplation is equal to the higher stage of a meditating soul which does not need already to search for particular senses but wants to rest on the truth; therefore it is also named *a prayer of simplicity* (Garrigou-Lagrange 2014, 3:31; Słomkowski 2000, 225). Garrigou-Lagrange's description: »a simple and loving knowledge of God« precisely presents the essence of that prayer. Knowledge of contemplation is not only simple but more significantly *loving* one which means that the acts of cognition and loving must be strictly joined in one reality and that human understanding is accompanied by will as a factor of love. Two main human capacities are present herein.

<sup>6</sup> This analysis concerns Opatowiusz' texts which had been already undertaken but from the other point of view (Godawa 2009, 11–23).

<sup>7</sup> Similarly taking off Moses' shoes means the necessary purification of a soul from »bad affects, habits, anger, hatred, will to come back to sins« (Opatowiusz 1633, 408).

Saint Ignatius of Loyola in *The Spiritual Exercises* – a representative book of Christian doctrine which shaped the modern spirituality – delivers a technical presentation of the contemplation: »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 1914, 2) The pure cognitive process of collecting information as much as possible is not valid here (»not knowing much«) because the work of mind must be concentrated on a small piece of information (»something«) to draw its more profound sense. Ignatius says that even one word could suffice (Ignatius 1914, 252). In connection with this attitude of mind two possible phases are divided, namely natural »reasoning« as well as »realizing and relishing« the object.

The latter is more strictly conditioned by the role of the Holy Spirit's inspiration and it is depicted as the more important element which overcomes and supplements cognition. Ignatius' terms – »spiritual relish and fruit«, »contents and satisfies the soul« or – from other pages – »to rest«, »to content myself« (76), »consolation« (Ignatius 1914, 252; Godawa 2011, 126–128) – indicate an affective dimension of human nature and evidently show that the spiritual growth proceeds through the whole area of human personality. The pair: *reason–will* connected with emotions (affects) is like the motor for that in the sense that what has been thought is next more interiorly accepted by emotional and will activity (»relishing«) up to give fruits. Figuratively the cooperation was depicted in Opatowiusz' picture of a soul as a press: »When someone puts grapes into the press and pushes it then wine juice flows immediately. Equally when reason and will start to consider then gratitude flows immediately like oil or precious ointment.« (Opatowiusz 1633, 321) The construction and method of operation of a press which requires working two simultaneous factors outstandingly illustrate the necessity of intellect and will as two correlated capacities. The transformation of *material* of prayer into its results is depended on the bilateral action which means that solely intellectual penetrating would be as much profitable as a damaged appliance. The will is needed not only to support the intellect in its very basic and natural way of doing but also – and it is crucial here – to produce spiritual effects, which Opatowiusz enumerates: »the precious ointment of sorrow and tears«, »the oil of the love of God« and »the juice of desire and determination to fulfill vows.« (Opatowiusz, 1633, 321) The direction of the will as well as the semantics of the effects focused on willing and loving show the strong dependence of reason on will to such an extent that without the cooperation of intellect with will acquired contemplation does not achieve its aim.

Two other important points of Saint Ignatius' book allow one to confirm more strongly the necessity of human holistic involvement in contemplation. Firstly, the

rule named shortly *tantum-quantum* states that man's end is to praise the Lord and to save his or her soul by this means and that all other goods can only be help so »from this it follows that man is to use them 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 1914, 23). In accordance with such a wide and positive rule also all the human possibilities should be adequately drawn on in prayer and anything useful should not be excluded. The fact that human life is measured by the transcendent divine aim situates cognitive knowledge in harmony with the entire human attitude and prevents from the danger of perceiving the world as projection of human thought and from every kind of solipsism.

This Ignatius' foundation next repeats itself more practically in the first meditation of *The Spiritual Exercises* which serves as a model for the rest. There is a place for using imagination with senses when man prepares himself or herself to meditate by creating a visible picture of an object (47). Further instructions are even more important: »The first Point will be to bring the memory on the First Sin, which was that of the Angels, and then to bring the intellect on the same, discussing it; then the will, wanting to recall and understand all this in order to make me more ashamed and confound me more ...« (50) Here three capacities – memory, intellect and will – are singled out as a main complex of human work in contemplation. Their parallel role is stressed by the same postulate *to bring each of them to the matter* supplemented by the subsequent expression »to bring the Three Powers« (51) from which the name of Ignatius' method derives (*the method of three powers*). In connection with them also some of their results are enlightened. Memorizing makes grounds for the intellect whose role is to »discuss« the object while the will supports both of them that is »recalling« and »understanding«. However, this nexus of operations tends to form a special attitude here of »being ashamed and more confounded« where the presence of feelings is also noticeable. The role of intellect – which appears as necessarily related to the rest of human capacities – must be crowned by the real end of meditation-contemplation that is a colloquy between man and God for example like a conversation of two friends (53). A form of *colloquy* is so broad that it contains the whole human being – not only a cognitive activity – just as a spiritual colloquy differs from studies.

The essential role of *the Three Powers* is better justified when it is considered as associated with an activity of divine grace. In the Church doctrine each capacity is subjected to a particular kind of grace, but in the main area intellect is referred to faith, will to love while memory to hope so that three human powers contact three divine and infused virtues (Garrigou-Lagrange 2014, 1:3; John 2015, II.6.1–6). Furthermore, it can be prolonged to the statement that three gifts of the Holy Spirit help the human natural capacities in order to receive and use the potentials of supernatural virtues in the following order: the gift of understanding<sup>8</sup> cooperates with reason and faith, the gift of wisdom – with will and love while the gift of kno-

<sup>8</sup> Obviously, this supernatural gift of understanding differs from the human natural understanding (reason) which is the main topic here.

wledge – with memory and hope (Garrigou-Lagrange 2014, 1:3.). Ultimately, this whole complex – here mentioned in short and by pointing out its dominants – aims to make man docile or amenable to the Holy Spirit's inspirations. At this point the essence of humanity and the essence of sanctification go together and just due to such relations man has to be only holistically comprehended.

### 3. Subordination of Intellect in Infused Contemplation

The idea expressed previously concerns acquired contemplation as well as infused contemplation but in the latter some essential changes must be taken into account by comparison of their definitions. Whereas the ordinary prayer has been described as »a loving knowledge of God«, the mystical one is »*infused* and loving knowledge of God.« (Garrigou-Lagrange 2014, 3:31) In fact, this mystical knowledge must also be integral to love – and for this reason it is often depicted as love between the bride and the bridegroom – but here occurs a different kind of learning because a soul is being enlightened by the extraordinary light granted by God to man. Garrigou-Lagrange recalls the difference between an ordinary »cooperating« grace and a special actual »operating« grace which makes infused contemplation: »... we must see clearly the specific difference between the human mode in which even the infused virtues operate and the superhuman mode of operation of the gifts of the Holy Ghost, the acts of which have precisely as their immediate rule the illumination and special inspiration of the interior Master. This inspiration is an elevated form of actual operating grace, which moves us to act freely above all discursive deliberation.« (3:32) *Infusing* in contemplation means that the special inspiration of the Holy Spirit – in other words the »actual grace« – enables and stirs man to receive the knowledge in a form of illumination. More exactly, the inspiration of the Holy Spirit influences a human »connaturalness with divine things« by infused love linked to the gift of wisdom (3:32). The new cooperation produces the »quasi-experimental knowledge of God« which is just infused contemplation. Its substantial trait is the fact that it emerges »above discursive deliberation« and therefore man derives this wisdom not through intellectual operations or cognitive skills but by being illuminated in a passive attitude. Thus, the role of understanding is here more limited or to speak better more dominated by the higher kind of communicating a truth. It leads to the conclusion that the final point of spiritual development and knowledge lies *far beyond* the pure cognitive area that is in the state where man concentrates not on a line of reasoning but simply on getting wholly opened to the Holy Spirit's illumination. This divine light puts the intellect in an appropriate place as well as supplies the entire accomplishment of human life.

The nature of contemplation is regularly represented by the motive of *a light* and hence it is named *illumination* whereas from the perspective of man it is rendered by a semantically related term *a gaze* and the like.<sup>9</sup> The relation of gazing

<sup>9</sup> Obviously, looking on God is depended on His illumination in both kinds of prayer respecting the difference between them.

on emerges from a few other cardinal definitions of contemplation too. Having recalled the Greek etymology the contemplation as looking on is perceived more exactly because *theōria* derives from *thea* which means »seeing«. More popularly and at the point though out of a natural reliance *theōria* was largely explained as »*Theon horaō*« that is »to look on God« (Špidlik et al. 2004, 138–139) through a higher wisdom (*gnōsis*) and love (*agapē*) (Szram 2002, 28–29). In this experience the whole man is involved by uniting knowledge with love and by employing a special kind of intuition – »a spiritual sense.« (32–33) Dionysius the Areopagite – a universally accepted authority who had a great influence on the mystical doctrine in the East and the West – teaches on the mystical state as follows: »Unto this Darkness which is beyond Light we pray that we may come, and may attain unto vision through the loss of sight and knowledge, and that in ceasing thus to see or to know we may learn to know that which is beyond all perception and understanding (for this emptying of our faculties is true sight and knowledge).« (Dionysius 2014, 100–101) Since the aim of human way is God alone who radically overcomes everything else and is »beyond all perception and understanding« the final fulfillment is paradoxically depicted as entering into »Darkness beyond Light«. Man attains that through »the loss of sight and understanding« – or »Light« – that leads to the conclusion that the ordinary human learning must be suspended for the goal is situated far »beyond« one's capacities. It is also important that emptying of natural faculties is tantamount to this »true sight and knowledge« that has been illustrated with an example of a sculptor who removes all the impediments in order to show the hidden statue which had been formed in his mind (100–101). Although it seems to be the end of human knowledge contemplation remains indeed *true knowledge and vision* – rendered above by »we may learn to know« and »we may attain into vision« and »true sight and knowledge«. Despite its mystical transformation the complex of human faculties is still retained so as to share the new experience of infused contemplation. Thomas Merton reminds us that the most important task of the intellect in contemplation is to protect a soul from deviation from the straight way of the faith to the divine union. Like headlights of a car which help to keep a road at night the reason is necessary for infused contemplation albeit subdued to the higher reality (Merton 1988, 120–121).

This apprehension faces a question of an exact place where the union between man and the Lord occurs. Theologians agree that the direct connection of an individual and God is being attained just in love whereas reason – still needed – perceives God by its judgment which is indeed a judgment over conceptual knowledge (Merton 1988, 75). Notwithstanding Saint Thomas Aquinas defines the act of union as a speculative act of intellect but he alone states that the perfect happiness – which is strictly connected with contemplation (Thomas, *Summa Theologica*, II-II.180.4) – is reached only over speculative science (Merton 1988, 108) because this science is limited by sensual data (Merton 1988, 107; Thomas, *Summa Theologica*, I-II.3.6). Furthermore, the relation between two most important human capacities presents itself as follows: »Consequently the contemplati-

ve life, as regards the essence of the action, pertains to the intellect, but as regards the motive cause of the exercise of that action it belongs to the will, which moves all the other powers, even the intellect, to their actions«. In this sense the intellect is determined by the will which means also by the love because »desire and love pertain to the affective or appetitive power« and this power moves one to contemplation *for love* of »the thing seen« or of »the very knowledge that one acquires by observation«. Finally, it shows again that the knowledge is inseparably tied up with the love so that »the contemplative life terminates in delight, which is seated in the affective power.« (Thomas, *Summa Theologica*, II-II.180.1) On the one hand, this Thomism-intellectual view demonstrates paradoxically and more evidently how much intellect is conditioned by love while on the other hand it still underlines the apprehension of contemplation as knowledge in the following short definition: »Contemplation regards the simple act of gazing on the truth.« (II-II.180.3)<sup>10</sup> Gazing by its relation to the truth means actual knowledge. At this point the Western tradition along with the Eastern one presents the concept which lets us realize the submission of intellect to the reality of spiritual life. Namely, the intellect is necessarily associated with the whole personality, mainly with love, and next the understanding serves the final aim of the whole human development which can be an exclusively supernatural one and higher than the cognitive power. The concept of infused contemplation as *the simple act of gazing on the truth* in the meaning that man is subordinated to and illuminated by the extraordinary grace expresses the awareness of the limits imposed upon human mind.

The way of making reason subjected has been theologically explained by Tanquerey who examined St. John of the Cross and St. Therese the Great's teaching. At the beginning, one of the signs of mystical contemplation is an unexpected *inability to meditate and to make reflections* on divine things with the intellect that is motivated by the fact that God starts then to communicate Himself to man through a new infused light (»in pure spirit«) above discursive deliberation (Tanquerey 1930, 1424). Furthermore, there is a specific order of participation of human capacities in the process of mystical illumination. As the first, in the prayer of sweet quietude – the first step of mystical life – only the will connected with the intellect are united with God however the intellectual power of understanding is away from the experience and therefore it along with imagination can produce some troubles (1938). Thence, the unification begins with the will but the understanding as well as »all the interior faculties« are associated later – in the prayer of full union – that makes a soul absolutely sure of God's presence (1449–1450). Such a union is strengthened in the prayer of ecstatic union and after the dark night of the spirit it terminates in the transforming union or the spiritual marriage when a soul enjoys God directly in the closest intimacy, serenity and indissolubility (1470) especially through the *intellectual vision* of God's reality (1472). It comes to conclusion that in infused contemplation the intellect 1) may not be taken separately but only in harmony with the rest of the faculties; 2) it perma-

<sup>10</sup> »Simple« means that contemplation finally consists in only one single act of gazing on the truth (Thomas, *Summa Theologica*, II-II.180.3).

nently belongs to the contemplation up to be a place of intellectual vision; 3) because of serving the greater reality it must be transformed from its ordinary use to the state of more passive participation in the new prayer.

The contemplation comprehended as a gaze, illumination, vision is during the earthly life a herald of the eternal and infinite experience of the Saints in heaven that is to the beatific vision (1469). This heavenly state exceeds the former one in quality because man is then already free of his or her temporal limits. For this reason he or she gazes on the Lord not yet »indistinctly, as in a mirror« but finally »face to face« (1 Cor 13:12) which in the theological language means looking at the essence of God through the light of His glory. The passage between the mystical-earthly and heavenly realities is clearly and interestingly displayed by St. Bernard of Clairvaux in *On Loving God*. The human life is here divided into three phases according to the three actions deriving from the biblical saying allegorized: »Eat and drink, friends; be intoxicated, dearest.« (Song 5:1) »Eating« renders life-till-death in the flesh because a soul obtains spiritual food by the work of faith and love. »Drinking« is shared by those who »have set aside their bodies« and »are allowed to drink deeply the wine of love« as free from the labor. This is the state of the saved which despite its bliss still remains uncompleted that is marked by the image of drinking then wine mixed with milk interpreted in the following way: »The soul mixes the sweetness of natural affection with the wine of divine love when it desires to resume its glorified body«. The state between the death and the resurrection contains enjoying God's love like a wine but »not to the point of intoxication« yet because of some personal longing of the soul for its renewed body which just like milk »tempers« the wine. At this point it becomes clear that in heavenly contemplation the whole man has to be involved so that even the pure spiritual activity does not suffice and the fullness is achieved only when the soul resumes its body.

This final and the third experience takes a form of *intoxication* of which it is said that it »overthrows minds and makes them forget everything« (Bernard 2005, 83–84). Free of every care man experiences as much as it is possible the new immortal life and God's love (84). From this perspective they are seen both the holistic participation of man in God as he or she needs a body to be fully happy and the limitation of intellect because it is to be overthrown. However, it does not mean that mind or reason become unnecessary. In Bernard's image of a drop of water dissolved in wine the human »substance« still »remains« but »in another form« and »with another power.« (80) Thus, the mind (reason) belonging to the substance (nature) is still needed and being no longer concerned with a care for a body – finally after the resurrection – it shares God's life which is represented by drinking from »the goblet of wisdom.« (Bernard 2005, 83; Ps 23:5) That confirms the cognitive dimension of the fulfillment as it is in whole directed by Wisdom (Bernard 2005, 84). If then man has to love God with »all his or hers soul« and »all his or hers strength« (80) the reason is still present there but in really »another form« of joining divine Wisdom (78–84).



#### 4. Reason Gazing on the Truth According to Augustine's Description

Two categories of *the gaze on the truth* as well as face-to-face looking or *drinking-intoxication* show that the submission of contemplating intellect could be expressed by using the quasi-sensual elements which in natural order are lower than mind. However, here gazing or tasting means analogically the experience of God so great that it surpasses the only cognitive way. These *spiritual senses* render sharing the higher religious life in which the whole man harmoniously gets involved and they could be ascribed to both acquired but especially to infused contemplation. Against this tradition a famous St. Augustine's dictum could be interestingly analyzed as an epitome of the mystical contemplative experience. The author of *The Confessions* reports:

»And being thence warned to return to myself, I entered into my inward self, Thou leading me on; and I was able to do it, for Thou wert become my helper. And I entered, and with the eye of my soul (such as it was) saw above the same eye of my soul, above my mind, the Unchangeable Light. Not this common light, which all flesh may look upon, nor, as it were, a greater one of the same kind, as though the brightness of this should be much more resplendent, and with its greatness fill up all things. Not like this was that light, but different, yea, very different from all these. Nor was it above my mind as oil is above water, nor as heaven above earth; but above it was, because it made me, and I below it, because I was made by it. He who knows the Truth knows that Light; and he that knows it knoweth eternity. Love knoweth it. O Eternal Truth, and true Love, and loved Eternity!«

Thou art my God; to Thee do I sigh both night and day. When I first knew Thee, Thou liftedst me up, that I might see there was that which I might see, and that yet it was not I that did see. And Thou didst beat back the infirmity of my sight, pouring forth upon me most strongly Thy beams of light, and I trembled with love and fear; and I found myself to be far off from Thee, in the region of dissimilarity, as if I heard this voice of Thine from on high: »I am the food of strong men; grow, and thou shalt feed upon me; nor shall thou convert me, like the food of thy flesh, into thee, but thou shall be converted into me.« And I learned that Thou for iniquity dost correct man, and Thou dost make my soul to consume away like a spider. And I said, 'Is Truth, therefore, nothing because it is neither diffused through space, finite, nor infinite?' And Thou criedst to me from afar, 'Yea, verily, *I Am that I Am*.' And I heard this, as things are heard in the heart, nor was there room for doubt; and I should more readily doubt that I live than that Truth is not, which is 'clearly seen, being understood by the things that are made'.« (Augustine, *Conf.*, VII.10.16)

The characteristics of the infused contemplation appear here evidently. Starting from the phenomenological point of view St. Augustine's experience is presented

as a *new gaze on God* which corresponds to the favorable mentioned above apprehension of the contemplation. The author names his activity »seeing with the eye of my soul« and then he indicates a higher way of doing – marked by a word »above« – because he »saw (it) above the same eye« (of his soul) and »above his mind«. At this point the issue of knowledge *above discursive deliberation* recurs being strengthened by the description of what he saw. The object is »the Unchangeable Light« equipped with a series of remarks which stresses its supernatural and extraordinary origin. Thus, the light was »very different« from any and even brightest kind of physical light so that its position »above mind« is justified by the difference between the Creator and the creature in the form that »being above mind« refers to the continuing creation (»above it was, because it made me«). Obviously, the author recognizes the Light as God alone with any doubt (»nor was there room for doubt«) which echoes the very important trait of mystical experience, mentioned above by the prayer of full union.

The next important thing in Augustine's description is the identification of knowing the Truth with the Light: »He who knows the Truth knows that Light«. It means that »the Light« or illumination is a form of knowing God and then that leads once again to the concept of contemplation as *the simple act of gazing on the truth*. This experience also confirms the fact that the accomplishment of a soul's life consists in knowledge – that is suggested by the expression »knows the Truth« – but this is the knowledge of a different kind because it has a form of gazing and is strictly connected with the other dimensions of human life. The most significant bond occurs between knowing and loving exactly like in the general picture of mystical life, presented before. The author says that »love knoweth« eternity – that is God – thus learning is essentially conditioned by love and it does not exist without. Hereafter, this connection is developed by the following invocation: »O Eternal Truth, and true Love, and loved Eternity!« which let us look deeper into the question. In description of the experience of God's infinite reality three nouns are drawn on in order to show that God is both »Truth« and »Love« and that in the relationship with Him these two dimensions must appear on a human side. Moreover, the process of interchange of terms goes further because each noun becomes an adjective to the other one. Such a subtle structure presents both the variety and absolute unity of God's nature. From the point of view of this article the most significant is the direct expression: »true Love« but the same could be achieved with the deduction: Truth is eternal and Eternity is loved so Love is true.<sup>11</sup> All that reveal that infinite God can be perceived from various perspectives but because He is one and the same God the human experience of Him has to indeed possess each of His dimensions ergo knowledge strictly connected with love. In this way God's nature reflects in human life which evokes the theology of man as the image of the Trinity, a substantial one for Augustine. Hence, the necessity of respecting intellect as related to love and to the other human dimensions is ultimately justified by the nature of God as the object of human

<sup>11</sup> Nota bene that also »Unchangeable Light« expresses the same as »Eternal Truth«.

understanding all the more that man experiences God in himself or herself for God is within (Taylor 2012, 254–259).

Continuing the presentation, now the Creator's action towards man can be pointed out. God accurately prepares Augustine to receive new mystical knowledge by lifting him up to see what was impossible before and by beating back the infirmity of his sight followed by pouring forth upon him »most strongly« His »beams of light« which is His infused illumination. As a result the man experiences it not only by learning God as well as his own position but also by »love and fear«. From this dynamic aspect the idea of contemplation arises which is prepared by God and concerns the whole man.

At the end the whole involvement of man in contemplation is suggested in the very interesting way. Namely, God's communicating through contemplation refers not only to gazing on but also to other spiritual senses. In the confession analyzed here the motive of illumination is accompanied by the motive of God's voice which explains the new prospect to man and by virtue of bringing information it is even closer referred to knowledge. In turn, this self-explanation contains the motive of food that is God who gives Himself to man so as to convert him or her into Himself.

This trait of the contemplation appealing to three spiritual senses can be supplemented by other famous Augustine's auto-description:

»Too late did I love Thee, O Fairness, so ancient, and yet so new! Too late did I love Thee! ... Thou calledst, and criedst aloud, and forcedst open my deafness. Thou didst gleam and shine, and chase away my blindness. Thou didst exhale odours, and I drew in my breath and do pant after Thee. I tasted, and do hunger and thirst. Thou didst touch me, and I burned for Thy peace.« (Augustine, *Conf.*, X.27.38)

In the parallel series of sentences he addresses God's action to all five human senses to stress its fullness as well as the fact that it presupposes and incorporates the whole human abilities into experience. The only supernatural reality is so rich that it is perceived as calling-hearing, shining-sight, odor, taste and touch. The rule that man shares one God's essence in plenty of its aspects repeats here itself but now it concerns the nature in acting. It is not less important to see results of that because on the one hand the grace operating through these spiritual senses prepares man for contemplation by removing impediments (deafness, blindness) while on the other hand, it produces very positive feelings suggested clearly by drawing God's odors and panting after Him, burning for His peace on account of His touch and tasting God entailing the state of hunger and thirst which evokes the truth that the experience of infinite God awakes in man the desire for the ultimate fulfillment which as St. Gregory of Nyssa claims in *The Life of Moses* has no end. Such a full-side picture presents that in the mystical contact man is transformed and fully satiated and that intellect is included in the whole reality. While in the first group seeing or hearing could connote a kind of knowledge the second

group of senses – smell, taste and touch – recalls the other extra-cognitive dimensions of the state. If Augustine's apprehension of God as beauty («Fairness») – which again appeals not only to the cognitive power – is added it will reveal on the whole the holistic involvement of man in the contemplation.

The present analysis along with St. Thomas' above-mentioned statements that happiness is reached over speculative science and that contemplation is a dimension of happiness which consists in knowledge but terminates in affective delight shows the very *positive meaning* of the conditioning of human intellect in the contemplation. The consideration of speculative science is »a certain participation of true and perfect happiness« (Thomas, *Summa Theologiae*, I.II.3.6). The idea of *participation* implies subordination but the mystical subordination gives an access to the higher reality of ultimate happiness. The analytical insight into Augustine's life confirms that thesis with special clarity from the perspective of subjective experience. The contemplation signifies a kind of knowledge in which the reason is double-conditioned by its bond with love as well as the other capacities and by its subjection to God. Furthermore, Augustine's definition of a happy life which is »joy in the truth« (Augustine, *Conf.*, X.23.33) can be used as a summary of this consideration. »Truth« suggests again that a happy life is a kind of knowledge but this knowledge is so strongly connected with affection that from a subjective perspective the joy is preferred in the definition whereas from the objective perspective the joy derives from and is conditioned by the truth that is the higher divine reality. Thus, happiness or contemplation consists in the knowledge which necessarily united with affection participates in the Lord.

## 5. Conclusion

The attentive review of the representative definitions and descriptions of Christian contemplation shows that human intellect (reason, understanding) that is the power of getting knowledge is essentially conditioned by its intra-relation to the whole personality and by its extra-relation to the greater reality. Augustine's triad of human capacities suggests that in analogy to the Trinity reason acts as strictly combined with love and memory. The liaison between intellect and love (affection) continues in the acquired contemplation – comprehended as *loving knowledge* of God – being its methodological core and referring to the other human capacities.

In infused or mystical contemplation the submission of intellect to God's reality is more expressively shown because it is enlightened with the operating grace in the form of *illumination* which acts above discursive deliberation. On that account the contemplation is depicted as *the simple gaze on the truth* or by the equivalent terminology and it is said to remain actual knowledge but transformed and terminating in delight. This character is rendered in the following definition: »infused and loving knowledge of God« which means that the intellect strictly corresponds to the human affective power (*loving knowledge*) and is accommo-

dated to the new divine light (*infused* knowledge). Allowing the whole human being – with body and soul – it is possible to observe how its particular capacities share the union with the Lord on the earthly mystical way up to the ultimate heavenly state. The motive of *intoxication* with Wisdom lets us notice that the reason – as a counterpart of wisdom – is harmoniously integrated with the whole nature since in the only resurrected body God will be praised with all the human strength.

The topic can be next interestingly observed in St. Augustine's auto-description of the mystical event. The analyzed excerpt epitomizes the significant features of the contemplation along with the role of reason within. His own experience contains the knowledge of God – which is implemented above mind and discursive deliberation as His illumination received by man with entire sureness. In the comprehension of the mystical prayer in the form of enlightenment or gazing on the truth knowing remains actually connected with loving because human nature reflects God's infinite and multi-aspect essence. The idea of illumination means also clearly the submission of human intellect to the Light which is God alone. However, the whole substance of the experience is expressed by means of a variety of spiritual senses which again situates reason within the whole personality and underlines its subjection to the contemplative action. In connection with the definition of a happy life as »joy in the truth« – through contemplation – the conditioning of reason by love and the whole personality and the subordination of that to God shows that the loving knowledge of contemplation reaches the highest positive sense.

## References

- Augustine.** *Trin. On the Holy Trinity.* [Http://www.newadvent.org/fathers/130110.htm](http://www.newadvent.org/fathers/130110.htm) (accessed 19. 12. 2014).
- . *Conf. The Confessions.* [Http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,\\_Schaff,\\_Philip,\\_2\\_Vol\\_01\\_St.\\_Augustine%27s\\_Life.\\_Confessions.\\_Letters,\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff,_Philip,_2_Vol_01_St._Augustine%27s_Life._Confessions._Letters,_EN.pdf) (accessed 22. 12. 2014).
- . *Conf. S(ancti) Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Confessionum Libri Tredecim.* [Http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,\\_Augustinus,\\_Confessionum\\_Libri\\_Tredecim,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Confessionum_Libri_Tredecim,_MLT.pdf) (accessed 8. 1. 2015).
- Bernard of Clairvaux.** 2005. On Loving God. In Bernard of Clairvaux. *Selected Works*, 47–93. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Dionysius the Areopagite.** *Myst. Theol. The Mystical Theology.* [Http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0450-0525,\\_Dionysius\\_Areopagita,\\_On\\_The\\_Divine\\_Names\\_And\\_The\\_Mystical\\_Theology,\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0450-0525,_Dionysius_Areopagita,_On_The_Divine_Names_And_The_Mystical_Theology,_EN.pdf) (accessed 5. 12. 2014).
- Garrigou-Lagrange, Reginald.** 2014. *The Three Ages of the Interior Life.* [Http://www.christian-perfection.info/tta80.php#bk2](http://www.christian-perfection.info/tta80.php#bk2) (accessed 2. 12. 2014).
- Gilson, Etienne.** 1960. *Tomizm: Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu.* Warsaw: Instytut Wydawniczy PAX.
- Godawa, Marcin.** 2006. *Bogomyślność. Zagadnienie zjednoczenia człowieka z Bogiem w medytacji na podstawie Fascykułu nabożeństwa różnego Adama Opatowiusza.* Kraków: Wydawnictwo Czuwajmy.
- . 2009. Medytacja alegoryczna na przykładzie Fascykułu nabożeństwa różnego Adama Opatowiusza. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, no. 1:11–23.
- . 2011. A Mind Drawn by a Word: A Meditative Dimension of Selected Epigrams by Richard Crashaw (1612–1649). *Analecta Cracoviensia*, no. 43:125–141.
- Ignatius of Loyola.** 1914. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola.* New York: P.J. Kennedy & Sons. [Http://www.ccel.org/ccel/ignatius/](http://www.ccel.org/ccel/ignatius/)

exercises.titlepage.html (accessed 6. 6. 2011).  
The notation according to the generally accepted division of *The Spiritual Exercises*.

**John of the Cross.** 2015. *Ascent of Mount Carmel*. [Http://www.ccel.org/ccel/john\\_cross/ascent.i.html](http://www.ccel.org/ccel/john_cross/ascent.i.html) (accessed 28. 1. 2015).

**Merton, Tomasz.** 1988. *Wspinaczka ku Prawdzie (The Ascent to Truth)*. In: Tomasz Merton. 1988. *Szukanie Boga*, 9–220. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

**Opatowiusz, Adam.** 1633. *Fascykuł nabożeństwa różnego panien zakonu św. Klary ...* Translated by M. Godawa. Kraków: Drukarnia Franciszka Cezarego.

**Thomas Aquinas.** *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. [Http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae\\_%5B1%5D,\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf) (accessed 12. 1. 2015).

**Słomkowski, Antoni.** 2000. *Teologia życia duchowego*. Ząbki: Apostolicum.

**Špidlik, Tomáš, Innocenzo and Vittorino Grossi.** 2004. *Historia duchowości*. Vol. 3, *Duchowość Ojców Kościoła*. Kraków: Homo Dei.

**Szram, Mariusz.** 2002. *Rozumienie kontemplacji w epoce patrystycznej*. *Homo Orans* 3:27–41.

**Tanquerey, Adolphe.** 1930. *The spiritual life: a treatise on ascetical and mystical theology*. Tournai: Society of St. John the Evangelist, Desclée & co. [Https://archive.org/stream/MN41530ucmf\\_5#page/n727/mode/2up](https://archive.org/stream/MN41530ucmf_5#page/n727/mode/2up) (accessed 18. 12. 2014).

**Taylor, Charles.** 2012. *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej [Sources of the Self: The Making of Modern Identity]*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.

**Więckowski, Andrzej and Zbigniew.** 1960. Note no. 11. In Etienne Gilson. *Tomizm: Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Warsaw: Instytut Wydawniczy.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,541—558  
 UDK: 27-242-158  
 Besedilo prejeto: 07/2015; sprejeto: 09/2015

*Jože Krašovec*

## General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible

*Abstract:* Ancient Israel used several designations and names for God(s). Many of them are of common Ancient Near Eastern origin. There are some systematic treatments of individual names concerning both the question of the origin, history and single problems of designations and names *'ēl*, *'ēlôah*, *'ēlôhîm* and *yhwh*, however without explicit interest in comparative evaluation of their mutual relationships. It is furthermore true that very little of source critical research or thinking is in evidence under consideration of the nature of narrative and poetic texts. Any discussion about the meaning of these terms begins with the recognition that they were used as general and proper names. There are several criteria for solving the question whether the designations and names for God(s) are used in a particular text as proper names. One important criterion is the use of the terms without or with the definite article. The most important criterion, however, is the literary and poetical nature of the texts containing designations and names for God(s). The emphasis of the article is on literary properties of biblical texts in order to show more clearly in which cases divine designations and names are used as generic terms or as proper names denoting specifically the God of Israel. For this reason, it is important also to notice in which cases designations and names are used individually or in combination with other designations and names.

*Key words:* general names, proper names, attributes, analogy, compound constructions, the Tetragrammaton YHWH

*Povzetek:* **Splošna in osebna imena za Boga/bogove v hebrejskem Svetem pismu**

Stari Izrael je uporabljal več nazivov in imen za Boga/bogove. Številni med njimi imajo skupen izvor v starem Bližnjem vzhodu. Obstaja nekaj sistematičnih obravnav posameznih imen glede vprašanja izvora, zgodovine in posamičnih problemov glede nazivov in imen *'ēl*, *'ēlôah*, *'ēlôhîm* in *yhwh*, toda brez izrecnega interesa za primerjalno presojo njihovih medsebojnih odnosov. Razen tega je evidentiranih zelo malo raziskav o kritiki virov in mišljenju ob upoštevanju narave pripovednih in pesniških besedil. Vsaka diskusija o pomenu terminov se začneja z ugotovitvijo, da so jih uporabljali kot splošna in osebna imena. Obstaja več kriterije za razrešitev vprašanja, ali so nazivi in imena za Boga/bogove v določenem besedilu v rabi kot osebna imena. Med pomembnimi kriteriji je raba terminov brez ali z določenim členom. Najpomembnejši kriterij pa je lit-

erarna in poetična narava bibličnih besedil, ki vsebujejo nazive in imena za Boga/bogove. Težišče članka je na literarnih značilnostih bibličnih besedil, da bi pokazali bolj jasno, v katerih primerih so božanski nazivi v rabi kot splošni termini ali osebna imena, ki označujejo specifično Boga Izraela. Zaradi tega je pomembno tudi, da ugotovimo, v katerih primerih so nazivi in imena v rabi individualno ali v kombinaciji z drugimi nazivi in imeni.

*Ključne besede:* splošna imena, osebna imena, atributi, analogija, sestavljenke, tetragram YHWH

## 1. Introduction

The fundamental question of the Hebrew religion is: »Who is really God?« Many aspects of characterization of the only God of Israel can be derived from the emphasis on God's working in history, Israel's being chosen among the nations, their deliverance from slavery in Egypt and on visions of God's final victory in the end of times. But, in the final analysis, *ʾēlōhîm* was simply characterized as God absolutely. Once the point is reached that *ʾēlōhîm* is acknowledged to be the only God, the issue of anthropomorphism, of the principle of analogy and of poetic or more generally literary means of expression, enters the center of discussion.<sup>1</sup> How, then, to justify the many attributes and epithets assigned to God absolutely? The key to answering this question lies in the fact that humans have no access to the essence of God; therefore they assign to God attributes on the basis of their own limited experience with life in relations. As David Kaufmann claims, humans attribute to God all essential qualities out of their own mind and sentiment.<sup>2</sup> It seems logical that the primary theological conclusion is that God is the Almighty, the Ruler of the Universe. This presupposition implies that God is the origin of all other powers.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Irena Avsenik Nabergoj deals especially comprehensively with the issue of reality and truth of God and His Creation, as perceived both in philosophical and theological discourses from the antiquity to the present, and especially in literary means of expression. See her articles of 2014 and 2015 on semantics of reality and truth in *Bogoslovni vestnik*, and her second doctoral dissertation: Irena Avsenik Nabergoj, *Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in njihovi literarni interpretaciji* [Reality and Truth in Literature, in Selected Biblical Texts and Their Literary Interpretation], presented by Jože Krašovec in *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2 (2015): 389–395.

<sup>2</sup> See 1982 [1877], 157–158: »Mit einer einzigen Ausnahme sind alle in der Schrift vorkommenden Namen Gottes nicht wesentlich sondern relativ, d. h., da sie nicht aus der Betrachtung seines eigenen Wesens gewonnen, sondern aus Rückschlüssen aus dem Gegebenen der Welt ihren Ursprung nehmen, nur Ausdrücke verschiedener Beziehungen des Schöpfers zum Geschaffenen. Sie sind Bezeichnungen göttlicher Wirkungen, in der Form von Eigenschaften darum ausgesprochen, weil aus solchen bei den Menschen jenen analoge Handlungen zu entspringen pflegen. Wie wenig Gott durch diese Namen in dem Sinne, den wir damit verbinden, bezeichnet wird, zeigt z. B. der Name Erbarmender, was Gott seinem Wesen nach ebensowenig als Eiferer sein kann. Sie drücken nur die Affectionen aus, die wir nach menschlicher Anschauung in Gott als Wurzel der von ihm ausgehenden Wirkungen voraussetzen, keineswegs aber sein Wesen selber.«

<sup>3</sup> See Kaufmann 1982 [1877], 159–161: »So drückt der Name Elohim unsere Vorstellung aus, die in uns durch die Betrachtung der über die gesamte Natur sich erstreckenden göttlichen Allmacht hervorgerufen wird, dass Gott Herrscher sein müsse. Wir bedienen uns eben dieses Wortes zur Bezeichnung jedes



On the level of the experience of existence various kinds of analogy are possible. Analogical use of divine names means that designations and names used for God(s) assume the role of symbols. Irena Avsenik Nabergoj makes an important point by dealing with analogy and symbolism as fundamental means of expressing reality and truth in her monograph study and in her article (2013).<sup>4</sup> Thomas (Cardinal) Cajetan is one of rare authors who dealt with analogy of names. In the beginning of chapter two of his work *The Analogy of Names and the Concept of Being* he provides the definition:

»Analogous by attribution are those things which have a common name, and the notion signified by this name is the same with respect to the term but different as regards the relationships to this term. ... There is a diversity of relationships, but the term of those relationships is one and the same.« (1953, 15)

The problem of designations and names of God in the Hebrew Scriptures is a complex one.<sup>5</sup> The scope of this article permits only a few suggestions concerning both the question of the origin and history of the use of designations and names 'ēl, 'ēlōah, 'ēlōhîm and yhw̄h and the significance of the divine name YHWH for the faith of ancient Israel, Judaism and Christianity. Of special interest is the question of meaning of individual designations of and names for God in the context of other questions which relate to the development of Ancient Near Eastern cultures and of Israel's tradition. Recognition of the range of meaning of terms and names for gods/God, as they appear alone or in combination with other divine designations or names, makes it possible to expose the use of them in its origin and translations in various combinations. The choice of one or more designations and names is not only a source-critical but also a crucial literary question. Instead of the established meta-literary address to the problem of function and the meaning of designations and names in source-analysis this research is essentially based on recognition of the importance of literary criteria in searching for the meaning of individual designations and names in their use in a variety of literary genres and modes.

The texts, in which the divine names are used, indicate that they stand for both common and proper nouns. There are several criteria for solving the question

---

Herrschers, sei es, dass seine Herrschaft die Welt umfasse, sei es dass ihr Gebiet ein beschränkteres sei, wie etwa eine Sphäre oder eine der vier Naturen oder gar das eines menschlichen Richters. [...] So erklärt sich die Pluralform des Namens Elohim, da dieser ehemals die einzelnen als Götter verehrten Naturkräfte oder deren Zusammenfassung bezeichnete, später aber zum Ausdruck der Urquelle aller dieser Kräfte, des Herrschers der Welt und einzigen Gottes, verwendet wurde.«

<sup>4</sup> In her article in the journal *Synthesis Philosophica* 28, no. 1-2 (2013), 196, Irena Avsenik Nabergoj explains: »Art and science developed according to the principle of analogy, and in the area of philosophy the concept of the »analogy of being« (*analogia entis*) appeared. It became all the more obvious that literature is an organic link between objective and subjective truth which could only be expressed by means of a symbol, by analogy. Literary critics speak in theoretical terms of the ambiguity of symbols, words and word chains, and ultimately of hermeneutic theory examining the literal meaning and the various aspect of metaphorical meaning. In this fact lies also the reason for the tremendous significance of symbol and allegory. The essence of a symbol is that rather than offering an immediate way of representing truth it provides an analogous representation of truth.«

<sup>5</sup> The author turns to the forms of divine names in his monographs study *The Transformation of Biblical Proper Names* on various occasions of his dealing with phonetic problems of biblical proper names.

whether the generic terms *'ēl* and *'ēlōhîm* are proper names in a particular text. One important criterion is the use of the terms without or with the definite article. The most important criterion, however, is the broader and larger context of literary creations. Only literary structures clearly show the choice of designations for God as common nouns or as individual names of one God. The majority of humankind has believed that there are many gods. This understanding implies that designations for gods are common nouns. Only when used by monotheists does the term »God« determine an individual name exclusively in relation to one God. In such cases attributes, or a union of attributes, are understood not in their generic or common but in an absolute sense. It is striking that poetic and narrative texts attribute to designations and the names of God a variety of names and qualities and associate with each designation or name specific concepts and characteristics. The great number of attributes employed in various combinations and in various poetic and narrative texts manifests most clearly the inexhaustible richness of God's qualities in the minds of the believers. (Krašovec 2010)

## 2. The Designations and Names *'ēl*, *'ēlōah*, *'ēlōhîm* in Semitic Languages and in the Hebrew Bible

It is not clear how far back the use of the most important biblical designations and names for God in antiquity goes. In the early stages of all the major branches of the Semitic family of languages, the oldest term for gods/God is *'ēl* (from *'ilu*), which is normally used as a proper name of a particular deity (Cross 1997). In Ugaritic Canaanite myths, the term *'ēl* occurs as the personal name of the highest god, and sometimes also as the common noun »god.« The etymology of the term is obscure, but, being the dominant Semitic generic appellative or proper name for God, the term *'ēl* expresses primarily a divine power elevated over all other divine or extra-divine powers. The divinity *'ēl* is the head of the Canaanite pantheon and represents the primordial structure of the cosmos and a society that is patriarchal in its order. Frank M. Cross concludes: »He is the primordial father of gods and men, sometimes stern, often compassionate, always wise in judgment« (1997, 253). In the Hebrew Bible, the term *'ēl* appears predominantly as a generic appellative of deity, with about the same semantic range as the term *'ēlōhîm*. The term *'ēl* (preferably with compounds) is used in about 200 places, mainly in poetic and archaic or archaizing texts. Cross points to the probable final effect of using the term *'ēl* in the constellation of Hebrew monotheism against a polytheistic cultural environment: »The wide overlap in attributes, epithets, and names of Yahweh with El suggests that Yahweh originated as an El figure, splitting apart from the old god as the cult of Israel separated and diverged from its polytheistic context« (1997, 260).

The term *'ēl* is used when God is contrasted with the human (Num 23:19; Isa 31:3; Ezek 28:9; Hos 11:9; Job 25:4), or when predicates of compassion and grace are attached to the term (Exod 20:5; 34:6.14; Ps 86:15). Of special interest is the

combination of the term with some other divine designations, attributes and names of which *'ēl* is the first element: *'ēl-bērīt* »God of the Covenant« (Judg 9,46); *'ēl 'ēlīm* »the God of gods« (Dan 11:36); *'ēl 'ēlōhīm yhw̄h* »god of gods, the LORD« (Josh 22:22 twice; Ps 50:1); *'ēl 'ēmet* »faithful God« (Ps 31:6); *'ēl 'ēmūnāh* »a faithful God« (Deut 32:4); *'ēl dē'ōt* »a God of knowledge« (1 Sam 2:3); *'ēl gādōl yhw̄h* »a great God is the LORD« (Ps 95:3); *hā'ēl haggadōl hagibbōr (wēhānōrā')* »the great, the mighty (and the awesome) God« (Deut 10:17; Jer 32:18; Neh 9:32); *'ēl gibbōr* »Mighty God« (Isa 9:5); *hā'ēl haggadōl wēhanōrā'* »the great and awesome God« (Neh 1:5); *'ēl-hāy* »the living God« (Hos 2:1; Ps 84:3); *'ēl hannūn wērahūm* »a gracious and merciful God« (Jon 4:2; Neh 9:31); *'ēl yhw̄h* »God the LORD« (Ps 85:9); *'ēl salē 'ī* »God my rock« (Ps 42:10); *'ēl 'elyōn* »God Most High« (Gen 14:18-20.20; Ps 78:35); *'ēl 'ōlām* »the everlasting God« (Gen 21:33); *hā'ēl 'ōsēh pele'* »the God who works wonders« (Ps 77:14); *hā'ēl haqqādōš* »the Holy God« (Isa 5:16); *'ēl qannā'* »a jealous God« (Exod 20:5; 34:14; Deut 4:24); *'ēl qannō'* »a jealous God« (Josh 24:19); *'ēl qannō' wēnōqēm yhw̄h* »a jealous and avenging God is the LORD« (Nah 1:2); *'ēl rahūm (wēhannūn)* »a God merciful and gracious« (Exod 34:6; Deut 4:31; Ps 86:16); *'ēl rō'ī* »God seeing me« (Gen 16:13-14); *ēl-šaddīq* »a righteous God« *'ēl šaddāy* »God Almighty« (Gen 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; Exod 6:3); *'ēl haššāmāyim* »God of heaven« (Ps 136:26). Of interest is finally the use of the term as the first or the last element in theophoric names: Elijah, Elisha, Elihu; Israel, Ishmael, Samuel, etc.

Probably derived from the common Semitic word *'il-* »god« are the Hebrew words *'ēlōah* and its expansion in plural *'ēlōhīm* (Ringgren 1997; van der Toorn 1999). The singular form appears 57 times in the Hebrew Bible, most frequently in the book of Job, and 100 times in the Aramaic sections in the form *'ēlāh*. In several passages it has the appellative function. It is usually assumed that the term *'ēlōhīm*, which is much more often used as a generic appellative or name for God, is a plural form of *'ēl*. Then *'ēlōah* would be a late singular derived from the form *'ēlōhīm*. The word *'ēlōah* occurs in the Hebrew Bible 57 times, predominantly in post-exilic literature, whereas the word *'ēlōhīm* occurs 2570 times in all kinds of biblical literature. The form *'ēlōhīm* is usually considered an abstract plural denoting *one* God absolutely in the sense of *pluralis excellentiae* or *maiestatis*, to be distinguished from the numerical plural denoting *gods*.<sup>6</sup> This name for God is generally interchangeable with *'ēl* as well as the personal name YHWH. Interchange between the personal names *'ēlōhīm* and YHWH is most clearly marked in the beginning chapters of the book of Genesis 2:2b–3:24. In this passage the narrator regularly uses the compound *yhw̄h 'ēlōhīm* (2:4, 5, 7, 9, 15, 18, 19, 21, 22; 3: 1, 8 twice, 9, 14, 21, 22), but in the dialogue between Eve and the serpent in 3:1-5 the narrator uses the term *'ēlōhīm* alone (three times) as the proper name for God.

<sup>6</sup> See E. Kautzsch and A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 15<sup>th</sup> impression (Oxford: Clarendon Press, 1980), § 124 g. One of the arguments for the understanding given at this place is the following: »That the language has entirely rejected the idea of numerical plurality in *'ēlōhīm* (whenever it denotes *one* God), is proved especially by being almost invariably joined with a singular attribute.«

The term *'ēlōhîm* (often with compounds) is used both in relation to gods and demons and to humans who are only creatures and therefore cannot be gods. This approach includes assertions of incomparability, reproof of idols and rejection of any kind of hubris. Assertions of incomparability are characteristic of hymnic literature, especially of Deutero-Isaiah and Psalms. The contrast between God and all other subjects of power includes the contrast which exists between the followers of God and their opposers who are rebels against God. A good example of this type of presentation of the true God is the oracle of Ezekiel against Tyre in chapter 28. Verse 2 quotes the words of the king of Tyre as an expression of his hubris: »I am a god (*'ēl*); I sit in the seat of the gods (*'ēlōhîm*), in the heart of the seas.« The prophetic answer to this blasphemy follows immediately: »Yet you are but a man (*'ādām*), and not god (*'ēl*), through you compare your mind with the mind of a god (*'ēlōhîm*).« We note that the term *'ēl* is used in an absolute sense, whereas the term *'ēlōhîm* is first used in a polytheistic and then in a monotheistic sense. The main subject of the prophets is reproof of idolatry of the Israelites. We note that, in general, the terms *'ēl* and *'ēlōhîm* are interchangeable in the Hebrew Bible, but the term *'ēl* occurs mainly in poetic and archaic texts.

Many aspects of characterization of the only God of Israel can be derived from the emphasis on God's working in history, Israel's being chosen among the nations, their deliverance from slavery in Egypt and on visions of God's final victory in the end of times. But, in the final analysis, *'ēlōhîm* was simply characterized as God absolutely. Once the point is reached that *'ēlōhîm* is acknowledged to be the only God, the issue of anthropomorphism, of the principle of analogy and of poetic or more generally literary means of expression, enters the center of discussion. On the level of the experience of existence various kinds of analogy are possible. As David Kaufmann claims, humans attribute to God all essential qualities out of their own mind and sentiment.<sup>7</sup> He argues that the designation Elohîm assumed various stages of dominion in the span from the multiplicity of natural forces to the Unity of God as the Almighty, the Ruler of the Universe, and hence the origin of all other powers.<sup>8</sup>

Compound constructions show how far the words for God were interchangeable. In Ps 29:1 and 89:7, for instance, we find the phrase *bēnē' 'ēlîm* »sons of the

<sup>7</sup> See Kaufmann 1877=1982: 157: »Mit einer einzigen Ausnahme sind also alle in der Schrift vorkommenden Namen Gottes nicht wesentlich, sondern relative, d. h., da sie nicht aus der Betrachtung seines eigenen Wesens gewonnen, sondern aus Rückschlüssen aus dem Gegebenen der Welt ihren Ursprung nehmen, nur Ausdrücke verschiedener Beziehungen des Schöpfers zum Geschaffenen. Sie sind Bezeichnungen göttlicher Wirkungen, in der Form von Eigenschaften darum ausgesprochen, weil aus solchen bei den Menschen jenen analoge Handlungen zu entspringen pflegen.«

<sup>8</sup> See Kaufmann 1982 [1877], 159–161: »So drückt der Name Elohîm unsere Vorstellung aus, die in uns durch die Betrachtung der über die gesammte Natur sich erstreckenden göttlichen Allmacht hervorgehoben wird, dass Got Herrscher sein müsse. Wir bedienen uns eben dieses Wortes zur Bezeichnung jedes Herrschers, sei es, dass seine Herrschaft die Welt umfasse, sei es dass ihr Gebiet ein beschränkteres sei, wie etwa eine Sphäre oder eine der vier Naturen oder gar das eines menschlichen Richters. ... So erklärt sich die Pluralform des Namens Elohîm, da dieser ehemals die einzelnen als Götter verehrten Naturkräfte oder deren Zusammenfassung bezeichnete, später aber zum Ausdruck der Urquelle aller dieser Kräfte, des Herrschers der Welt und einzigen Gottes, verwendet wurde. ... Von ähnlicher Bedeutung ist der Name El, der seiner Abstammung nach Stärke bezeichnet.«

gods« (NRSV »heavenly beings«), while in Gen 6:2, Job 1:6, 2:1, 38:7 for the same meaning we find the phrase *bēnē (hā)ʾēlōhîm*. Further illustrative examples are: *ʾēl ʾaḥēr* »another god« (Exod 34:14), *ʾēlōhîm ʾāḥērîm* »other gods« (64 x); *ḥay ʾēl* (Job 27:2), *ḥay hāʾēlōhîm* (2 Sam 2:27), both meaning »as God lives«; *ʾēl ḥay* (Josh 3:10, Hos 2:1, Ps 42:3), *ʾēlōhîm ḥay* (2 Kings 19:4, 16, Isa 37:4, 17); *ʾēlōhîm ḥayyîm* (Deut 5:23, 1 Sam 17:26, 36, Jer 10:10, 23:36), all meaning »the living God«; *mî ʾēlōah mibbalēʾādē yhw̄h* (Ps 18:32[31]), *mî-ʾēl mibbalēʾādē yhw̄h* (2 Sam 22:32), both meaning »Who is God except the LORD«; *mî-kāmōkāh bāʾēlîm yhw̄h* »Who is like you among the gods, o Lord?« (Exod 15:11), *ʾēn-kāmōkā bāʾēlōhîm ʾādōnāy* »There is none like you among the gods, O Lord« (Ps 86:8). In Deut 32:17 we read: »They sacrificed to demons, not God (*lōʾ ʾēlōah*), to deities (*ʾēlōhîm*) they had never known«; in Deut 32:21, differently: »They made me jealous with what is not god (*bēlōʾ-ʾēl*), provoked me with their idols.« It is not possible to recognize any rule for the use of the three words for God, but it is striking that the term *ʾēl* occurs mainly in poetic and archaic or archaizing texts.

The Hebrew Bible contains a number of construct expressions, namely, compounds of double proper names or designations of God, sometimes extended with additional appellatives. The aim of construct expressions is to emphasize the supreme authority, qualities or attributes of God. To avoid tautology, translations do not have always a literal version of all words composing a set phrase. We follow mainly the NRSV: *hāʾādōn yhw̄h ʾēlōhîm* »the Sovereign, the LORD, God« (Exod 34:23, Isa 51:22); *ʾādōnāy yhw̄h šēbāʾôt* (Isa 3:15, 10:23, 24, 22:12, etc.); *hāʾādōn yhw̄h šēbāʾôt* »the Sovereign, the LORD of hosts« (Isa 1:24, 3:1, 10:16, 33, 19:4); *hāʾādōn yhw̄h ʾēlōhê yiśrāʾēl* »the LORD God, the God of Israel« (Exod 34:23); *ʾēl ʾēlōhîm yhw̄h* »God of gods, the LORD« (Josh 22:22 [twice], Ps 50:1); *yhw̄h ʾadōn kol hāʾāres* »the LORD, the Lord of all the earth« (Josh 3:13); *yhw̄h ʾēlōhîm* »the LORD God« (Gen 2:4, 5, 7, 8, 3:23); *yah yah* »the LORD GOD« (Isa 38:11); *yah yhw̄h* »the LORD GOD« (Isa 12:2, 26:4). It is noteworthy that in the Hebrew Bible composite names are theophoric, referring to or actually mentioning the Deity, either by the name of *ʾEl* or by the name of *yhw̄h*. This phenomenon in itself clearly shows that in the Bible assertions about God are simultaneously assertions about humans and vice versa. First to be mentioned is the phrase *ʾādōnāy yhw̄h šēbāʾôt* (Isa 3:15, 10:23, 24, 22:12, etc.). The word in plural *šēbāʾôt* is usually rendered by the word »hosts.«

### 3. The Personal Divine Name *yhw̄h* and Its relation to the Name *ʾēlōhîm* in the Hebrew Bible

The history of the Tetragrammaton YHWH is by far the most complicated. Extra-biblical evidences in West Semitic, Assyrian and Egyptian sources, which occur in several forms and spellings, form an appropriate starting point for dealing with the origins and forms of this biblical Divine Name in its shorter or longer forms – *yhw̄h*, *yhw̄*, *yhh*, *yh*, *yw*, etc (Freedman, O'Connor and Ringgren 1986, 501–513; van der Toorn 1999).

The earliest extra-biblical evidence is the Mesha inscription from the 9th century BCE, reporting of the king of Moab: »And I took from there the vessels of Yahweh (*yhw*) and dragged them before Chemosh.« On the basis of philological considerations and Greek transcriptions the supposed original pronunciation of the Tetragrammaton is *yahweh*. This form of the divine name appears in the Hebrew Bible 6828 times as a designation of the God of Israel, often in formulaic usage as the second element: *'ādōnāy-yhw*, etc.; the name appears 50 times in the short form *yāh*. In the post-exilic time the name YHWH was gradually replaced by the term *'ādōnāy* »the Lord« as a *pluralis maiestatis* that can be taken also in absolute sense (of all, par excellence).<sup>9</sup> The abstract usage of *'ādōn* in the singular appears very early as a formulaic divine epithet: *hā'ādōn yhw šēbā'ōt* (Isa 1:24; 3:1; 10:16, 33; 19:4), etc.

The Tetragrammaton YHWH is considered to be the personal name of the God of Moses, for it was revealed to him at the moment he was called to be the deliverer of Israel from the Egyptian slavery. The name »God of Israel« is, however, not used only in relation to Israeli worshippers, but also generally in relation to other subjects. At various times there must have been various occasions and reasons for a particular usage of designations and names for God. It is striking that the personal divine name YHWH appears also in God's encounter with the non-Israelite Balaam (Num 22:8, 13, 18, 19, 22, 24, 31-32, 34-35) and the ass upon which he was riding (22:23-28). In the second account of Creation and in the narrative of Fall (Gen 2:4b-3:24) the name YHWH appears as the compound name, together with the term *'ēlōhîm*, translated into English as LORD God (2:5, 7, 9, 15, 18, 19, 21, 22 and 3:8 (twice), 9, 14, 21, 22; only in the conversation between the serpent and the woman (3:1-5) does *'ēlōhîm* occur by itself. The constant interchange between YHWH and *'ēlōhîm* in the narrative of the Creation and the Fall may carry a universal understanding of God who »created the heavens and the earth« (Gen 1:1) and characterize God as God absolutely.

According to the documentary theory, the difference in regard to the divine names employed prove that they belonged originally to two separate works, later fused by redactors into one narrative. Umberto Cassuto prefers to assume existence of various epic poems and of certain rules in using divine names. He argues:

»The variation in the employment of the two names, *YHWH* and *'Elōhîm* in the book of Genesis is subject to certain rules which I have been able to determine and formulate with precision. These rules are based on the difference in the nature of the two names, for they are not of the same type; the name *YHWH* is a proper noun that denotes specifically the God of Israel, whereas *'Elōhîm* was originally a generic term and became a proper noun among the Israelites through the realization that there is only One God and that *YHWH* alone is *'Elōhîm* ['God'].« (1978, 86-87)<sup>10</sup>

<sup>9</sup> For the background of the form *'ādōnāy* in itself and in relation to other designations of God, see Gesenius' *Hebrew Grammar*, § 87 g, 102 m, 135 q.

<sup>10</sup> In the continuation, on page 87, Cassuto explains some of the rules governing the use of the two Names in the book of Genesis:

The narrative of theophany on Mount Horeb (Exod 3:1-5) deserves a more detailed treatment. The mention of the »angel of the LORD« who appeared to Moses (v. 2) means a manifestation of YHWH. In verse 4 there is a sudden change in the use of the divine name YHWH: »When the LORD saw that he had turned aside to see, God (*'ēlōhîm*) called to him out of the bush ...« In verse 6 (repeated in verse 15), YHWH addresses Moses by using only the general and vague understanding of the term *'ēlōhîm*: »I am the God of your father, the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob.« According to Exodus 3:14, God revealed his name to Moses in a descriptive form: *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* »I am who I am.« The revelation of God's name *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* »I am who I am« in Exodus 3:14 is connected with the preceding statement that YHWH is identical with the God of the ancestors (3:6).

The divine name YHWH is of central importance also in the elevated diction of the narrative of the renewed call of Moses in Exodus 6:2-8. In contrast to Exodus 3:14, YHWH / *'Elōhîm* (v. 1) spoke here to Moses by using a self-identification formula and not in a theophany: »I am the LORD. I appeared to Abraham, Isaac, and Jacob as God Almighty (*'ēl šadday*), but by my name 'The LORD (*yhwh*)' I did not make myself known to them« (vv. 2-3). The self-revelation formula »I am the LORD« is repeated three times in verses 6, 7, 8. The iteration of the solemn formula indicates an emphatic assurance that God will fulfil his promises. Brevard S. Childs states:

»The P writer had a concept of a development of Israel's religion and one which differed from that of the earlier sources. God had revealed himself in stages by means of different names. To the Patriarchs he appeared as El Shaddai, but only to Moses was the new name Yahweh made known.« (1974, 112)

The divine name YHWH is generally thought to be a verbal form derived from the root *hwy*, later *hyh*, »to be, to exist, to become.« Most scholars think that the verb was originally a causative (hiphil) formation. At a certain stage of development the name had the form *yahwī* or *yahwē*. Since the Hebrew verbal system dictates the ending *ē*, we can conclude that the pronunciation of the Tetragrammaton in the biblical period was *yahwēh*. In Hebrew, the names exhibit chiefly *hiphil* and *polel* forms. In initial position, the element has two forms: *yěhō-* and

- 
- a) The Tetragrammaton occurs when Scripture reflects the concept of God, especially in His *ethical* aspect, that belongs *specifically to the people of Israel*; *'Elōhîm* appears when the Bible refers to the abstract conception of God that was current in the international circles of the Sages, the idea of God conceived in a general sense as the Creator of the material world, as the Ruler of nature, and as the Source of life.
  - b) The name *YHWH* is used when Scripture wishes to express that direct and intuitive notion of God that is characteristic of the unsophisticated faith of the multitude; but *'Elōhîm* is employed when it is intended to convey the concept of the philosophically minded who study the abstruse problems connected with the existence of the world and humanity.
  - c) *YHWH* appears when the Bible presents the Deity to us in His personal character, and in direct relationship to human beings or to nature; whereas *'Elōhîm* occurs when Holy Writ speaks of God as a Transcendental Being, who stands entirely outside nature, and above it.

*yô-*, used mainly in theophoric proper names.<sup>11</sup> The longer form is obviously original. The shortening of the longer form is probably caused by the taboo status of the divine name YHWH. The pronunciation of the longer form sounded when uttered aloud as if the reader were pronouncing the unspeakable divine name. To guard against such pronouncement, an attempt was made to omit the letter *He* so that the first part of compound names was altered from *yĕhô-* into *yô-*. The alterations were only partially carried out and in most cases the primitive orthography has survived. At the end of a name, the Tetragrammaton also has two forms: *-yâhû* and *-yâh*, obviously both deriving from the form *yahw*. Here too priority must be assigned to the longer form.

Interpretation of the origin and significance of the divine name YHWH remains a classic crux in Old Testament scholarship (Childs 1974, 60–70). Many scholars focus their attention on Ancient Near Eastern parallels and fail to distinguish between a reconstructed history of common intercultural features and Israel's own history of tradition. Brevard S. Childs complements the comparativist method by proposing:

»An alternative solution is to take seriously Israel's own tradition when it interprets the divine name in a manner which is in striking discontinuity with the Ancient Near Eastern parallels. Such a view would certainly recognize the Ancient Near Eastern cognates of the divine name and even reckon with a long prehistory of the name before its entrance into Israel, but it remains open to the possibility that a totally new meaning was attached to the name by Israel.« (1974, 64)

Attempts to explain convincingly the name *yhwh*, its etymology and its use both in non-biblical Semitic languages and within the biblical canon include the more fundamental issue of naming as a linguistic, philosophical and theological category. When Philo of Alexandria deliberates about the role of names in general and about the reasons for changing names in some biblical cases (for instance Abraham and Sarah) he pays special attention to this passage and argues that names are used »by licence of language« only as a substitute, as a symbol, for the essence of things and beings, for a created being cannot apprehend even the essence of created things and beings. In 2.10-14 he argues:

»And why should we wonder that the Existent cannot be apprehended by men when even the mind in each of us is unknown to us? For who knows

<sup>11</sup> It is striking that in the Hebrew Bible numerous composite names are theophoric, referring to, or actually mentioning, the Deity, either by the name of 'El or by the name of YHWH. This phenomenon in itself clearly shows that in the Bible assertions about God are simultaneously assertions about humans and vice versa. There are many personal names compounded with the divine name YHWH in initial position. The names are given here in alphabetical order, without taking notice of the fact that two or more persons have often the same name in the Bible: Jehoaddah, Jehoaddan, Jehoaddin, Jehoahaz, Jehoash, Jehohanan, Jehoiachin, Jehoiada, Jehoiakim, Jehoiarib, Jehonadab, Jehonathan, Jehoram, Jehoshabeath, Jehoshaphat, Jehosheba, Jehozabad, Jehozadak, Jehu, Jehucal, Jehudi, Joab, Joah, Joahaz, Joash, Joiada, Joiakim, Joiarib, Joram.



the essential nature of the soul, that mystery which has bred numberless contentions among the sophists who propound opinions contrary to each other or even totally and generically opposed? It is a logical consequence that no personal name even can be properly assigned to the truly Existent. Note that when the prophet desires to know what he must answer to those who ask about His name He says 'I am He that is' (Ex iii. 14), which is equivalent to 'My nature is to be, not to be spoken.' Yet that the human race should not totally lack a little to give to the supreme goodness He allows them to use by licence of language, as though it were His proper name, the title of Lord God of the three natural orders, teaching, perfection, practice, which are symbolized in the records as Abraham, Isaac and Jacob. [...] For those who are born into mortality must needs have some substitute for the divine name, so that they may approach if not the fact at least the name of supreme excellence and be brought into relation with it. And this is shown by the oracle proclaimed as from the mouth of the Ruler of all in which He says that no proper name of Him has been revealed to any. 'I was seen,' He says, 'of Abraham, Isaac and Jacob, being their God, and My name of *Lord* I did not reveal to them' (Ex. vi. 3). For when the transposition is reset in the proper order it will run thus, 'My proper name I did not reveal to thee,' but, He implies, only the substitute, and that for reasons already mentioned. So impossible to name indeed is the Existent that not even the Pontencies who serve Him tell us a proper name.« (1988, 146–149)

Philo illustrates his argument by pointing to the narrative of Jacob's nocturnal encounter with a mysterious antagonist at Penuel and his wrestling with him »until the breaking of the day« (Gen 32:22-32). The struggle, for which Jacob was totally unprepared, was indecisive until the opponents touched Jacob's hip. The point of the narrative is that Jacob nearly defeated the heavenly being thanks to the magical power he received from the supreme Power, from YHWH himself. When Jacob discovered something of the divine nature of the antagonist, the most elemental reaction of his longing for God was to ask for the power of blessing from him. The idea is that his future life will be no longer determined by his own plans and power, but by the purpose and power of the divine blessing which means divine redemptive presence. In this context, understanding the relationship between word and symbol in naming things, persons and the supreme God is of central interest (vv. 27-30). The heavenly being asked Jacob: »What is your name?« He answered: »Jacob.« The heavenly being expressed the divine will to change his name: »You shall no longer be called Jacob, but Israel; for you have striven with God and with humans, and have prevailed.« Now Jacob asked his mysterious antagonist: »Please tell me your name.« But the heavenly being answered by the question: »Why is it that you ask my name?« Instead of revealing his name, the opponent blessed Jacob. At this point, Philo argues (2.14–3.15):

»'It is enough for thee,' he means, to profit through my benediction, but

as for names, those symbols which indicate created beings, look not for them in the case of imperishable natures.« Think it not then a hard saying that the Highest of all things should be unnameable when His Word has no name of its own which we can speak. And indeed if He is unnameable He is also inconceivable and incomprehensible.« (1988, 150–151)

Gerhard von Rad argues in more general terms:

»In the entire section which follows one must bear in mind that the ancients did not consider a name as simply sound and smoke. On the contrary, for them the name was closely linked with its bearer in such a way that the name contained something of the character of the one who bore it. Thus, in giving his name, Jacob at the same time had to reveal his whole nature. The name Jacob (at least for the narrative) actually designates its bearer as a cheat (cf. chs. 25.26; 27.36). Now he is given a new name by the unknown antagonist, a name of honor, in which God will recognize and accept him. The name Israel, which will be given to Jacob once more (ch. 35.10), is here interpreted very freely and contrary to its original linguistic meaning ('May God rule') in such a way that God is not the subject but the object of Jacob's struggle.« (1972, 321–322)

In relation to the revelation of the divine name YHWH to Moses in Exod 3:14 we note the explanation by Ronald E. Clements:

»The insistence that this new name belongs to the God who had been worshipped by Israel's ancestors under other names introduces a vital unifying factor. [...] The deity, previously known by a variety of names and titles, now has one mysterious and supreme name. What this new name means is of little consequence, since all emphasis is placed on its significance for the people who were henceforth entitled to invoke the help it offered.« (2007, 52)

Once it is accepted that the revelation of the divine name YHWH to Moses does not refer to existence or reality of God, it is all the more important to acknowledge that the revelation refers to God's presence, his manifestation in historical events. It contains the essence of God's purpose of Israel and encompasses the whole redemptive power of God.<sup>12</sup> Moses was well aware that Israel cannot survive without God's presence. In the moment of the greatest crisis of relation between YHWH and the tribes that came from Egypt to Mount Horeb, the theme of God's presence among his people became a question of »to be or not to be« (Exod 32–34). When God decided to withdraw his presence as a sign of judgment, Moses engaged himself to bring them to repentance and was willing to offer even his

<sup>12</sup> Gerhard von Rad argues: »From the very start Israel was debarred from elevating the name into the realm of 'mystery.' So she was not in a position to appropriate the name of Jahweh and make it the object of an abstruse mythology or of speculation: it was to be understood only in historical experience« (1975, 186).

own life. In an emotional intercession of the highest intensity, Moses hoped that God's face or presence would accompany the people in the Promised Land. The gravity of the crisis is reflected in God's reaction to Moses's intercession. When God took the initiative and called him to the peak of the mountain, the narrator stated: »The Lord used to speak to Moses face to face, as one speaks to a friend« (33:11). But when Moses himself took the initiative and asked God for his presence among the people, the former statement was turned into its opposite. The narrator reports in verses 18-20:

»Moses said, 'Show me your glory (*kěbôdekā*), I pray.' And he said, 'I will make all my goodness (*ṭûbî*) pass before you, and will proclaim before you the name, *The Lord* (*běšēm yhw̄h*); and I will be gracious to whom I will be gracious, and will show mercy on whom I will show mercy. But,' he said, 'you cannot see my face; for no one shall see me and live.'«

The anthropomorphic style of the dialogue serves to bring to the climax the Hebrew understanding of God, with special emphasis on his freedom. Brevard S. Childs states:

»The name of God, which like his glory and his face are vehicles of his essential nature, is defined in terms of his compassionate acts of mercy. The circular idem per idem formula of the name – I will be gracious to whom I will be gracious – is closely akin to the name in Ex. 3.14 – I am who I am – and testifies by its tautology to the freedom of God in making known his self-contained being.« (1974, 596)

Some time in antiquity, Jews have regarded this name as unspeakably holy and therefore unsuitable for use in public reading. For the taboo reading *yahwēh* they introduced the substitute name *'ădōnāy*. This is indirect evidence for reading the vowel *a* in the first syllable. In order to avoid violating the taboo against pronouncing the name *yhw̄h*, the Masoretes wrote the form *yěhōwāh* for the substitute name *'ădōnāy*, or *yěhōwih* for the substitute *'ēlōhîm*, which also does not violate the taboo. Paradoxically enough, in order to avoid pronouncing the divine name YHWH correctly the scribes introduced an incorrect form of spelling. So in the Renaissance period the impossible form *yěhōwāh* came into being. This explains the fact that the correct pronunciation of *yhw̄h* was lost from Jewish tradition some time during the Middle Ages. Only in recent times have scholars begun to try to discover the correct pronunciation. Herbert C. Brichto points to the strange fact that we are not able to find out when the substitutions for YHWH were first introduced:

»It is remarkable that neither in rabbinic literature nor in modern scholarship do we come across surmise as to when these substitutions for YHWH were first introduced. If we ourselves begin to speculate on this question we soon find ourselves asking some other questions, of equal or greater difficulty. Such as, how was YHWH pronounced before the substitution? Or,

why a substitution in the first place? An when we ask this last question we find ourselves recalling having been taught sometime, somewhere, by someone, that the substitution for YHWH is due to its having at some remote time in antiquity come to be regarded as too holy to pronounce. ... And in the absence of a tradition written or oral, we are driven to further conjecture: how it came about that an entire people accepted the notion that one of its names for God had become too holy to pronounce.« (1998, 5–6)

We note that literary and metaphorical designations of God have referential, denotative, meaning and imply both limitation and great potentiality of language. The Hebrew Bible is a collection of texts that are written by humans for communication to humans by attributing human traits to God. It is true that anthropomorphism is a necessary consequence of the inadequacy of human language in relation to God, but the statement in Gen 1:27 that God created humankind in his image means that there is likeness between God humans. Máire Byrne argues:

»In the Hebrew Bible there is the prevailing idea that humans are made in the image of God as Gen. 1.27 states, 'so God created humankind in his image, in the image of God he created them; male and female he created them.' In the same way as we can find out something about the artist by looking at their paintings, by understanding the essence of humanity we can try to form a clearer idea of God. God is therefore not anthropomorphic; rather, as human beings, we are theomorphic.« (2011, 19)

In this context, John Barton emphasizes the paradox of biblical perception of God:

»There is likeness between God and human beings, summed up in the formula that they are made in God's image, and this is paradoxical because the very same religion that affirms this also stresses more than any other the strict *incomparability* between the human and the divine.« (2007, 35)

Consideration of all titles and epithets of God in various kinds of biblical literature shows the whole spectrum of consideration and feeling in relation to God. The belief that God is the Almighty, the Creator and the Sovereign with redemptive purpose for Israel and the world explains why divine justice is balanced against forgiving love. Divine justice and mercy go hand in hand and cannot be separated. Though it is difficult to summarize the character of God on the basis of construct expressions alone, the question what God is can be completed by means of recognizing confrontation with individual negative gods and demons, such as Satan, Diabolos, etc., who oppose YHWH. The theomorphic human nature is well reflected in describing the personal otherness of the God who interacts with the people, as expressed in Mic 4:5: »For all the peoples walk, each in the name of its god (*'ēlōhāw*), but we will walk in the name of the LORD our God (*yhwh 'ēlōhênû*) forever and ever.«

In connection with divine names, in the Hebrew Bible, mention may be made also of the Hebrew word *'ādôn* and the Aramaic word *mara'* »lord.« The words usually concern the relation between a lord and his subordinates and denote a

personal exercise of power over men and things. It seems justified to assume that in the later period of transmission of the text the word »Lord« replaced several older divine designations and names. This holds true especially for the pronominal form *'ādōnāy* »my Lord« (attested in the Hebrew Bible about 450 times), which exclusively denotes the God of Israel. In the LXX, the Greek word *Kúrios* is a strict translation of the cases where in the Hebrew Bible the word *'ādōn* or *'ādōnāy* is used. As a rule, however, this word is used as an equivalent for the divine name YHWH. We note also that in the LXX, the Greek word *Θεός*, occurring 3984 times, almost always refers to the name YHWH.

#### 4. Conclusion and Implications

The Hebrew term *šēm* »name,« which occurs 643 times in the Hebrew Bible, refers to a designation of a person, an animal, a plant, and reputation and progeny. Names of human persons and deities are closely associated with their nature or properties. Certain deities in the Ancient Near East were celebrated for the multiplicity of their names or titles. Of central importance in the Hebrew Bible are the designations and names *'ēl*, *'ēlōah*, *'ēlōhīm* and *yhwh*. They were employed also by the religions of other Semitic nations, partly as compounds in combination with various titles and epithets. Plurality of designations, names and epithets is to be understood as the result of a combination of different cycles of traditions having different usages whose bases are unknown to us. In the Bible, some divine names are employed in both the generic and the specific sense; others are used only as the personal name of the God of Israel. By referring to the sole God of Israel, they were agents of a miraculous change in the conception of God within the whole Ancient Near East. The narrative of God's self-revelation to Moses in Exod 3 shows that the information about the Divine Name was preceded by the explicit initiative by Moses to know what God's name was (Exod 3:13-14).

There was no tendency in ancient Israel to confer other names upon her God to stand alongside the name YHWH. The historical experience of Israel in relation to YHWH and literary modes and forms of expression allow, however, for presentation of the Divine Name from different angles by using many designations, titles, and epithets from old traditions and from current innovations as fuller forms of address. Significance and connotations of many names and appellatives can be best discernible by consideration of the way and the context in which they have been used. Literary structures show the choice of designations for God as common nouns or as individual names of one God.

The available Ancient Near Eastern literary sources and the Hebrew Bible show that the various names for »gods« and the One God, as well as combinations of names for deities and the Divinity, would be available to authors and editors, poets and historians to express various aspects of gods or of the One Divinity. It is unquestionable that the specific proper name YHWH became predominant among Israel's tribes. Now the question arises why would literary, especially poetic texts

preserve several names for a single God. The Hebrew religious tradition possessed and preserved several names for a single god. God is said to be »great,« »powerful,« »righteous,« etc.<sup>13</sup> Distribution of two main names, Elohim and YHWH, shows that many other names are featured in close association with these two names, frequently in a single context. It is striking that poetic and narrative texts attribute to designations and the names of God a variety of names and qualities and associate with each designation or name specific concepts and characteristics. Attributes employed in various combinations and in various poetic and narrative texts manifest most clearly the inexhaustible richness of God's qualities in the minds of the believers. Many divine names and the many designations, appellatives, titles and epithets attached to divine names in various literary contexts present a total sum of qualities attributed to God as the One Divinity in all his relations. This explains why the main divine names and designations are interchangeable. Designations for gods are common nouns, only when used by monotheists does the term »God« determine an individual name exclusively in relation to one God.

It is justified to claim that names themselves are very rarely significant in themselves.<sup>14</sup> The designations are significant as expressions of concepts of the divine held by the ancient Israelites.<sup>15</sup> Names for God are used primarily within sacred literary texts. Literary structures clearly show the choice of designations for God as common nouns or as individual names of one God and hint as to how we should look for different nuances in the varying expressions for God. Attributes, or a union of attributes, are understood not in their generic or common but in an absolute sense. The absolute sense of the divine names means also that they have a symbolic meaning as the highest value and object of love for believers. The more a name has an exclusive value the more pressing is the question what is in a name. The frequently referenced part of William Shakespeare's play *Romeo and Juliet* (Act II, Scene II) seems to imply that the names of things do not affect what they really are. Juliet argues:

»What's in a name? That which we call a rose  
By any other word would smell as sweet.«

Applied to many designations and names for God this argument may imply that various names and combinations of names used for God do not express only var-

<sup>13</sup> Dionysius the Areopagite enumerates in his work *The Divine Names* 1.6 many more »names.« See Rolt 2004, 61–62: »... is not the secret Name precisely that which is above all names and nameless, and is fixed beyond every name that is named, not only in this world but also in that which is to come? On the other hand, they attribute many names to It when, for instance, they speak of It as declaring: 'I am tha I am,' ...«

<sup>14</sup> Graham I. Davies points out that it is »a common mistake to think that names in the Bible regularly convey the essence of the person to whom they belong. ... But what people often do not realize is that this is the exception rather than the rule« (2007, 139).

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein raises deep issues for semantic theory of names when he explains in his *Philosophical Investigations* (§ 79) what he would understand by the name »Moses«: »I shall perhaps say: by 'Moses' I understand the man who did what the Bible relates of Moses or at any rate, a good deal of it.« (*Ich werde etwa sagen: Unter »Moses« verstehe ich den Mann, der getan hat, was die Bibel von Moses berichtet, oder doch vieles davon*) (1984, 284).

ious aspects of the One Divinity but also the inner unity of the Divine Being. Both the recognition of the absolute Divine Being and of the absolute or ethical value prompts us »to go beyond the world and that is to say beyond significant language« (Wittgenstein 1965, 11).

The word *šēm* »name« in relation to God, and especially self-revelation of his name using the expression »my name« (*šēmî*) in Exodus 6:3, manifests God's determination that he will act for the sake of his »name.« This idea is central in Ezekiel 20 (vv. 9, 14, 22, 44), where God assures that, in all limitations of human actors, he fulfils his purpose »for his name's sake« (cf. Jer 14:7, 21; Isa 48:9, 11; Ps 25:11; 79:9, etc.). God is bound to vindicate his »name« or »character« before Israel and before the world by fulfilling his redemptive purpose. It follows from the nature of the absolutely One God that vindication of his name or honour is the primary expectation of created beings. It is a matter of principle that humans cannot know anything about the essence of God. They can speak of God only analogically by using poetic images that are based on their limited experience.<sup>16</sup> However, all basic attributes seem to be intrinsically connected with the Deity which is supposed to be the Creator and the Ruler of the universe and therefore by nature incompatible with any evil power.

## References

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2013. Pre-Modern Philosophical Views on Reality and Truth in Literature. In *Synthesis Philosophica* 28, no. 1-2:195–209.
- . 2014. Images of Jews in Slovenian Literature between Memory and Metaphor. In *Journal of Mediterranean Studies* 23, no. 2:239–254.
- . 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. In *Bogoslovni vestnik* 74, no. 1:29–39.
- . 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. In *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2:323–334.
- Barton, John.** 2007. Imitation of God in the Old Testament. In *The God of Israel*, 35–46. Edited by Robert P. Gordon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brichto, Herbert Chanan.** 1998. *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Byrne, Máire.** 2011. *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: A Basis for Interfaith Dialogue*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Cajetan, Thomas (Thomas de Vio).** 1953. *The Analogy of Names and the Concept of Being*. Trans. Edward A. Bushinski. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Cassuto, Umberto.** 1978. *A Commentary on the Book of Genesis. Part I, From Adam to Noah: Genesis I–VI 8*. Trans. by Israel Abrahams. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.

<sup>16</sup> Avsenik Nabergoj 2015, 324, points well to the methodological issue of grasping the meaning by considering both literary and »canonical« contexts of words and images used to express any kind of truth: »To understand the dimensions of the meaning of the concept of truth, it is not enough to analyze the structure of the poem, which in some respects resembles that in non-biblical literature from antiquity to the present. The key to gaining insight into the main emphases lies in the fact that the biblical literary text has its place in the canon of the Bible. It is therefore understandable that within Jewish and Christian communities literary texts of the Bible were interpreted symbolically and often allegorically.« See also Avsenik Nabergoj, »Images of Jews in Slovenian Literature between Memory and Metaphor.« In *Journal of Mediterranean Studies* 23, no. 2:239–254, where she exposes the role of symbol that transcends the historical and sociological framework.

- Childs, Brevard S.** 1974. *Exodus*. 60–70 [The Problem of Ex. 3.14 and the Divine Name]. London: SCM Press.
- Clements, Ronald E.** 2007. Monotheism and the God of Many Names. In *The God of Israel*, 47–59. Edited by Robert P. Gordon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cross, Frank M.** 1997. אֱלֹהִים 'ēl. In *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 1, 242–261. Edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. by John T. Willis. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.
- Davies, Graham I.** 2007. The Exegesis of the Divine Name in Exodus. In *The God of Israel*, 139–153. Edited by Robert P. Gordon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durham, John I.** 1987. *Exodus*. Word Biblical Commentary. Vol. 3, especially 34–41 [The Name of God and Its Meaning (3:13–22)]. Waco, TE: Word books,.
- Freeman, David Noel, M. P. O'Connor, and Helmer Ringgren.** 1986. יהוה YHWH. In *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 5, 500–521. Edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. by David E. Green. Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans.
- Kaufmann, David.** 1982. *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimūni*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1877. Reprint Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag.
- Krašovec, Jože.** 2010. *Transformation of Biblical Proper Names*. New York, London: T&T Clark International.
- Philo of Alexandria.** 1988. About Those Whose Names Are Changed and Why They Have Their Names Changed. In *Philo in Ten Volumes*. Vol. 5, 143–281. Edited by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 175. Cambridge, Mass., London: William Heinemann.
- Rad, Gerhard von.** 1972. *Genesis: A commentary*. Trans. John H. Marks. London SCM Press.
- — —. 1975. *Old Testament Theology*. Vol. 1: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, 179–187 [The Revelation of the Name Jahweh]. London: SCM Press.
- Ringgren, Helmer.** 1997. אֱלֹהִים 'ēlōhîm. In *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 1, 267–284. Edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. by John T. Willis. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.
- Rolt, C. E.** 2004. *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology*. Berwick, Maine: Ibis Press.
- van der Toorn, Karel.** 1999. GOD (I) אֱלֹהִים. In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 352–365. Second extensively revised edition. Edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst. Leiden, Boston, Cologne: E. J. Brill; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- — —. 1999b. YAHWEH יהוה. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 910–919. Second extensively revised edition. Ed. Karel van der Toorn, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst. Leiden, Boston, Cologne: E. J. Brill; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1965. Wittgenstein's Lecture on Ethics. In *The Philosophical Review* 74:3–12.
- — —. 1984. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,559—568  
 UDK: 27-275  
 Besedilo prejeto: 04/2015; sprejeto: 07/2015

*Irena Avsenik Nabergoj*

## **Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi in preizkušnji in metoda intertekstualnosti**

*Povzetek:* Pregled nekaterih motivov skušnjave in preizkušnje v Svetem pismu in drugod v svetovni literaturi kaže, da imajo ti in sorodni motivi zelo pomembno mesto tako v ljudski kulturi kakor tudi v razvitih pisnih dokumentih človeške kulture. Interpretacija mora torej temeljiti na primerjalni analizi literarnih besedil v njihovem notranjem razmerju med obliko in vsebino in v razmerju do podobnih predstavitev istih motivov v literaturi drugih kultur iz različnih obdobj. Logična podlaga metode intertekstualnosti je vprašanje, kako so pesniki in pisatelji v antiki in v poznejših obdobjih vse do danes motive skušnjave in preizkušnje dojemali in kako so jih prezentirali v istih in v novih literarnih vrstah in zvrsteh z rabo simbolov in retoričnih izraznih sredstev. Postavlja se vprašanje, kako sta tradicija in eksistencialna izkušnja vzajemno delovali v transformaciji motivov v novih kulturah in religijah.

*Ključne besede:* skušnjava, preizkušnja, Sveto pismo, egiptovska literatura, grški miti, intertekstualnost

*Abstract:* **Comparative Scrutiny of Biblical Texts about Temptation and Trial and the Method of Intertextuality**

A survey of some examples of the motifs of temptation and trial in the Bible and elsewhere in the world literature reveals that these and related motifs have an important place both in the folk culture and in developed written documents of human culture. Interpretation of these and related motifs must therefore be based on comparative analysis of literary texts in their inner relation between form and content and in relation to similar presentations of the same motifs in literature of other cultures from different periods. The rationale of the the method of intertextuality is the question how the poets and writers in antiquity and in later periods until today perceived the motifs of temptation and trial and how they presented them in the same and in new literary types and genres with the use of symbols and rhetorical means of expression. The question is raised how tradition and existential experience interacted in transformation of motifs in new cultures and religions.

*Key words:* temptation, trial, the Bible, Egyptian literature, Greek mythology, intertextuality

V Svetem pismu zasledimo veliko zgledov skušnjave in preizkušnje: pogosto Bog postavlja človeka pred preizkušnjo, ko ga postavlja v nasprotno situacijo, kakor si jo želi: žrtvovanje, trpljenje, bolezen ali smrt. Preizkušanje in zapeljevanje v skušnjava zadevata različne subjekte in objekte. Različne kulture in religije pričajo, da ljudi lahko preizkušajo ali zapeljujejo v skušnjava neosebni objekti, nedoločene naravne sile, ljudje, Bog ali bogovi in demoni. V različnih religijah demoni oziroma demonske sile lahko skušajo tudi Boga. Tako je na primer Buda preizkušal Māra (Smrt), ki ima povezavo s čutnim svetom (Samjuta-Nikaja 4; 23,11sl.); Zaratustra je preizkušal Angra Mainju ali Būiti (Vendidad 19), Jezusa Kristusa hudič (Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; Lk 4,1–13); v Koranu ima vlogo skušnjavca, ki zapeljuje Adama, v raju satan (sure 2,36; 7,20; 20,120); ko je Mojzes od Boga prejel postavo, je Izraelce skušal Sāmīrī, ki je ustvaril zlato tele (sura 20,85–97).<sup>1</sup> V Koranu sta obravnava in premagovanje skušnjave, ki jo povzročajo Iblīs (satan) in njegovi demoni, osrednji religiozni problem (sure 4,117–120; 7,20–25; 16,63).

V zvezi z motivi človekove skušnjave in preizkušnje posebno pozornost zbuja tipologija nezveste žene v preroškem, v modrostnem in v apokaliptičnem slovstvu. V Stari zavezi med drugim o zapeljevanju in izdajstvu govorita pripoved o Samsonu in Dalili in pripoved o tuji ženski (Prg 5–7). Analiza izbranih svetopisemskih zgodb nedvoumno razkriva tematsko-motivne podobnosti z zgodbami iz ljudskega izročila in iz literature raznih kultur od antike do danes. Jože Krašovec s to zavestjo obravnava razsežnosti koncepta pravičnosti, primerjalno v odnosu do drugih antičnih kultur in do filozofskega diskurza in pravi: »Raziskovanje razsežnosti pravičnosti navdihuje ugotavljanje tistih načel pravičnosti, ki so enaka v vseh ali večini kultur, čeprav je reprezentacija pravičnosti močno odvisna od lokalne mitologije, religije in skupne zgodovine.« (Krašovec 2015, 19) Podobno velja za vse temeljne teme, ki predstavljajo vrednote in protivrednote. Prizor skušnjave iz svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta, ki ga kot sužnja zapeljuje Egipčanka Potifar-ka, žena njegovega gospodarja, je v bistvenih sestavinah zelo podoben staroegiptovski *Zgodbi o dveh bratih* in zgodbi v Homerjevem epu *Iliada* (4.152–170) (Avsenik Nabergoj 2009b, 262–266).<sup>2</sup>

Literatura kot besedna umetnost je odgovor na izzive okolja, medčloveških odnosov, družbenih razmer in zgodovinskih dogodkov. Organsko prepletanje doje-manja resničnosti in resnice na kognitivni in na izkustveni ravni in raba vseh vrst besedne umetnosti zavzemata v življenju človeka kot posameznika in celotne družbe tako pomembno ustvarjalno in kognitivno vlogo, da imajo nekateri literarna dela za temeljni dokument in razpoznavni znak spomina posameznikov in celotne družbe neke kulture. Pomislimo samo na vlogo literarnih del, ki so prišla v kanon nekega naroda in mednarodne skupnosti. Kolikor pomembnejšo vlogo v kulturnem spominu zavzema neko literarno delo, toliko bolj postaja del konteksta za nastajanje

<sup>1</sup> Sura 20,85 vsebuje Alahovo izjavo Mojzesu: »Tvoje ljudstvo smo preizkušali v tvoji odsotnosti: Sāmīrī jih je zapeljal.«

<sup>2</sup> Avtorica članka je o temi skušnjave in preizkušnje objavila več del po primerjalni metodi; gl. reference. V tem članku vključuje nekatere elemente iz prejšnjih objav le za ilustracijo primerov, ki potrjujejo primernost metode intertekstualnosti.

janje novih tekstov, torej del organskega procesa intertekstualne komunikacije znotraj neke kulture in v medkulturnem dialogu, pa tudi del procesa inkulturacije. Literatura ima zato očitno pomembnejšo vlogo v kognitivnem procesu na ravni posameznikov in celotne družbe, kakor se morda dozdeva glede na zelo različne poglede na njeno vlogo.

## 1. Preizkušnja in skušnjava v procesu transformacije vsebine in oblike

Predstavitev preizkušnje in skušnjave v literaturi ne vsebuje nujno specifičnih terminov. Literarne pripovedi in druge literarne vrste pogosto prinašajo sporočilo z bolj kompleksnimi jezikovnimi in literarnimi sredstvi. V srečanju ali konfliktu s kulturami se lahko tudi zgodi, da se specifični termini, ki so sprejeti v novih kulturah, uporabljajo v širšem smislu, v širših in globljih perspektivah, ki jih prej niso zaznavali ali vsaj niso bile v ospredju. Tematiko preizkušnje in skušnjave v Svetem pismu odkrivamo prek literarnih, večinoma motivno-tematskih analiz svtopisemskih pripovedi in drugih literarnih vrst, ki govorijo, na primer, o preizkušnji Abrahamove pokorščine, o preizkušnji Jobove pravičnosti, o preizkušnji in skušnjavi Adama in Eve, Jožefa iz Egipta in drugih svtopisemskih osebnosti. Slovita pripoved o Abrahamu, ki ga je preizkušal Bog, v 1 Mz 22,1–14, se začne z izjavo: »Po teh dogodkih je Bog preizkušal Abrahama.« Pripoved kot celota kaže, da Bog preizkuša Abrahamov strah božji oziroma njegovo vero, pokorščino; ključ k interpretaciji pa najdemo v besedilu samem (v. 12; gl. tudi v. 16): »Ne izteguj svoje roke nad dečka in ne stori mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.« V kontekstu teoloških postavk Svetega pisma je jasno, da pisec besedila ni mogel imeti v mislih nobene vrste zapeljevanja v slabo.

Kaj pa motiv preizkusa Jobove pravičnosti v Jobovi knjigi? Uvodni dve poglavji, napisani v prozi, verjetno sestavljata preprosto ljudsko izročilo o veri, da je Job dokazal svojo pravičnost s tem, ko je prestal preizkušnjo trpljenja, ki so mu jo prizadejali nepričakovani strašni dogodki. Jobov odziv na nesreče, ki so prišle nadenj, je mirno sprejemanje božje volje, ne da bi se vdal skušnjavi sovražnosti do Boga zaradi tega, kar se mu je pripetilo. Job Boga blagoslovlja ne le za to, kar mu je dal, temveč tudi za to, kar mu je vzel (1,21; 2,10). Njegovo stališče spodnese satanovo stališče o motivih Jobove pravičnosti, ko ga Bog pohvali: »Si kaj mislil na mojega služabnika Joba? Ni mu enakega na zemlji, mož je popoln in iskren, boji se Boga in se varuje hudega« (1,8). Satan odgovarja: »Mar se Job zastonj boji Boga? Mar ne varuješ ti njega, njegove hiše in vsega, kar je njegovega naokrog? Blagoslavljaš delo njegovih rok in njegova posest se širi v deželi. Samo iztegni svojo roko in se dotakni vsega, kar ima, resnično, v obraz te bo preklinjal.« (Job 1,9–11; prim. tudi 2,4–5). V svojem drugem posegu Bog doda k pohvali: »Še vedno je trden v svoji popolnosti, ti pa si me nahujskal proti njemu, da bi ga pogoltnil brez vzroka.« (2,3) Ta argument vključuje prepričanje, da je Satan nastopil z jasnim namenom, da Joba zapelje v zlo in ga uniči s posledicami njegovega lastnega zla. Prestati preiz-

kušnjo je torej edina pot iz stiske. Jobova knjiga posreduje spoznanje, da je obstoj ljudi odvisen od etične kakovosti njihovega življenja, ne pa od naključnih okoliščin njihovega materialnega stanja.

To svetopisemsko načelo je še bolj očitno v jahvistični pripovedi o raju in o prestopku Adama in Eve (1 Mz 3). Obstaja domneva, da so v ozadju poročila v Prvi Mojzesovi knjigi mitološki elementi, ki so skupni izročilom različnih kultur starega Bližnjega vzhoda. Ob očitnih podobnostih je svetopisemska pripoved posebna v sporočilu, da je polom človeštva posredno povzročila človekova svobodna izbira, ne pa njegova šibkost, ali usoda, ali zavist bogov. Jahvistični pisatelj zavrača skoraj celotno politeistično ozadje različnih izročil in jih preoblikuje v pripoved, ki je bila v skladu z moralnimi in duhovnimi pogledi svetopisemske religije. Svetopisemsko sporočilo o stvarjenju vključuje dramatični dogodek preizkušnje, s katerim se ugotavlja notranja kakovost ustvarjenega človeškega para. Takrat se prikaže kača kot izdajalska sovražnica človeka in Boga, da bi človeka zapeljala v skušnjava, v upor proti Bogu. Omeniti velja, da se kača prikaže brez razlage, od kod prihaja in kdo je. (Avsenik Nabergoj 2010, 43–79; 81–111).

Prav v motivih skušnjave in preizkušnje se najverjetneje skriva razlog za izjemno velik vpliv pripovedi o raju na poznejšo literaturo in na umetnost na splošno. Različni pisatelji in umetniki so se obračali na to zgodbo iz Geneze, da bi dobili vpogled v paradoks človeške eksistence. Nagonsko so spoznali, da zgodba obravnava tipične vidike skušnjave, pred katero je vsak trenutek svojega bivanja postavljeno vsako človeško bitje. Zgodba uteleša ambiciozno samopotrjevanje, radovednost do tistega, kar ni odkrito in je prepovedano, lahkomišelnost kljubovanje popustljivi pokorščini in osramočenost, ki preplavi grešnika, ko ga zapusti predrzni pogum. V apokaliptični Drugi Baruhovi knjigi (54,19) je rečeno: »Adam ni vzrok, razen zase, toda vsak izmed nas je postal naš lastni Adam.« (Charlsworth 1983, 640)

Zadnji oddelek Prve Mojzesove knjige, zgodba o Jožefu, v poglavjih 37–50 vsebuje veliko motivov preizkušnje in skušnjave. Jožef je doživel preizkušnjo z razodetjem sanj, da bi se pokazalo njegovo zaupanje v višjo modrost, preizkušan je bil z obsodbo bratov na sramotno smrt, da bi se pokazali njegova potrpežljivost in sposobnost za odpuščanje, v skušnjava pa ga je skušala zapeljati žena njegovega gospodarja Potifarja, da bi se ugotovilo, ali je bil sposoben premagati njen poskus zapeljevanja v nezvestobo. Zgodba razkriva skrivnost, kako je Jožefu uspelo obdržati stanovitnost, za katero je bil končno nagrajen. Prizor zapeljevanja (39,6–23) kaže na podobnosti z ljudsko zgodbo, ki se je ohranila v egiptovskem mitu o Batu in Anubisu (v slovenskem prevodu »Anupu«) in se imenuje *Zgodba o dveh bratih* (Bohanec 1967, 58–62). Podobnosti z zgodbo o Jožefu iz Egipta se najbolj očitno kažejo v prizoru preizkušnje za mlajšega brata Bata, ki ga je poskušala zapeljati žena njegovega starejšega brata Anupa. Dolgo so komentirali, da je egiptovska zgodba imela dolgo zgodovino, preden je bila končno napisana v sedanji obliki. Podobnost med obema poskusoma zapeljevanja, pri katerih sta ženski enako obsojeni na neuspeh, ko moška ne popustita pred njunim odkritim zavajanjem v nezvestobo, je toliko bolj presenetljiva glede na poskus zapeljevanja, ki je opisan v Homerjevi *Iliadi* (6.152–170) in pri Evripidu.

## 2. Semantika izražanja skušnjave in preizkušnje

Hebrejsko Sveto pismo vsebuje koren *nsh*, ki izraža preizkus in preizkušnjo v glagolski in v samostalniški obliki. Semantični obseg te besede vključuje različne vidike izkušnje preizkusa: preizkus drugih, preizkus samega sebe, preizkus objektov, preizkušanje Boga, preizkus, ki ga napravi Bog (na primer Abraham v 1 Mz 22,1–14, Izrael v puščavi, preizkus pravičnega) (Helfmeyer 1998, 443–455). Ustrezna grška beseda v rabi v Septuaginti in v Novi zavezi je *peirasmós* (Korn 1937; Seesemann 1968, 23–36). Večina mest, na katerih se najde hebrejska ali ustrezna grška beseda, so kratke izjave o izkušnji preizkusa ali preizkušnje, brez komentarjev o pomenskem obsegu. Le redko beseda uvaja daljšo pripoved, ki nakazuje, v kakšnem pomenu so besedo razumeli (Avsenik Nabergoj 2010, 81–85).

V grški literaturi se bolj ali manj pogosto omenjata preverjanje in preizkušanje v dobrem ali slabem. Besedi, ki izražata nastop preizkusa in preizkušnje, sta glagol *peirazein* (»poskusiti«, »narediti preizkus«, »preizkusiti«) in samostalnik *peirasmós* (»trd preizkus/božja sodba«, »preizkus« ali »preizkušanje«). Kar izraža ta pojem, razumejo kot dogodek, ki je namenjen in se skoraj izključno zgodi smrtnikom. Jeffrey B. Gibson je na podlagi teh besedil oblikoval sklepe, ki so v pomoč v iskanju metodološke usmeritve te študije (Gibson 2000, 1207–1210). Ugotavlja:

»Izkušnje o »poskusiti«, »narediti preizkus« in/ali »biti preizkušan« nikoli niso imeli za nekaj izvorno subjektivnega, tudi je niso imeli za notranji psihološki dogodek, kot pojav želje ali misli iz notranjosti osebe, ki jo je treba zatreči, se ji upreti ali premagati. Vedno so jo poznali kot nekaj, kar pride od zunaj. /.../ Ne poznamo samo primerov smrtnikov, »ki so bili preizkušani« ali »so bili postavljeni pred preizkus«, včasih le naključno, temveč tudi može (a zanimivo nikoli žensk) in bogove, ki so namerno in dejavno koga spravili pred preizkus in preizkušnjo.« (1208)

Preizkušanje zadeva naravo značaja neke osebe, stopnjo njene integritete in globino pobožnosti. To spoznanje Gibsonu narekuje ugotovitev:

»Nikjer ne najdemo izkušnje ljudi na preizkusu, preizkušnji ali preverjanju ter njihove splošne izkušnje o zavajanju in spodbujanju k slabemu. /.../ Če je neka oseba postavljena pred preizkušnjo, se to vedno zgodi zato, da se ugotovi, ali bo delovala na določen način in ali je njen značaj trden, a nikoli zato, da bi to osebo pripravili do tega, da deluje na določen način, zlasti ne na način, ki je moralno napačen. Tako je celo v primerih, ko sovražnost in želja po smrti preizkušane osebe motivira postavljanje takšne osebe pred preizkušnjo. V takšnem primeru se namreč predpostavlja, da je preizkušana oseba moralno že pokvarjena, da ni dojemljiva ali je zrela za pokvarjenost. V resnici preizkušnjo v tem primeru opravičuje spoznanje, da bi bilo uničenje lahko zagotovljeno, če se tisti, ki je preizkušan, lahko pokaže v tem, kar že je.« (1209)

Analiza besedil, v katerih so besede, ki sestavljajo semantično polje preizkusa in preizkušnje v grški misli, kaže, da ima to semantično polje omejen pomenski

obseg. Zato smo še toliko bolj pozorni na to, da so v svetni grški misli nekatera mesta, ki poročajo o poskusu nekaterih ljudi, med njimi tudi žensk, k zavajanju ali spodbujanju k slabemu. Homer v *Iliadi* 6.153–170 poroča o poskusu Anteje, žene kralja Proita, da bi zapeljala pravičnega Belerofonta. Zgodba dalje spominja na prizor skušnjave v egiptovskem mitu o Batu in Anubisu, imenovanem *Zgodba o dveh bratih*, in v svetopisemski zgodbi o Jožefu iz Egipta, pa tudi na različne druge svetopisemske in nesvetopisemske prizore in izjave, ki obravnavajo motiv skušnjave – pri tem je jasno razviden namen, da se neka oseba zapelje v slabo. Odkrijemo lahko številne analogije med poželjivo in lažnivo ženo in bratom iz *Zgodbe o dveh bratih* in hebrejsko zgodbo o Jožefu in poželjivi ženi egipčanskega uradnika Potifarja ter grško Fedro, ki si poželi pastorka Hipolita.

### 3. Vidiki intertekstualne raziskave motivov skušnjave in preizkušnje

Ugotavljanje pretežno literarno-retorične narave Svetega pisma ne more mimo vprašanja, kakšne so podobnosti in razlike med vsebino in literarno obliko svetopisemskih besedil v razmerju do literarno-retoričnih besedil drugih kultur starega Bližnjega vzhoda. Primerjalno gradivo večino raziskovalcev navaja k priljubljeni domnevi o nasprotju med izraelsko religijo in poganskimi miti, češ da je bila zgodovina konstitutivna literarna oblika izraelskega religioznega izraza, medtem ko je v sočasnem poganstvu to vlogo imel mit. Na žalost nihče ni oblikoval prepričljivih kriterijev za prepoznavanje podobnosti in razlik s primerjavami, ki bi temeljile na ustreznih literarni analizi besedil. Jimmy Jack McBee Roberts ugotavlja, da obstoječi primerjalni poskusi temeljijo na posploševanjih. Njegovo končno stališče je predlog za literarni pristop (Roberts 2002, 71). Ko govorimo o transformaciji motivov v okviru širšega kulturnega prostora, pa se vse bolj uveljavlja metoda »medbesedilnosti« (intertekstualnosti).<sup>3</sup> Intertekstualni pristop je očitno primeren za preučevanje vsebine, simbolov in oblik, ki izražajo izkušnjo človeškega hrepenenja, šibkosti in skušnjave. Medsebojna literarna razmerja očitno kažejo, da so pesniki in pisatelji vključevali izročila iz preteklosti v svoja dela tako, da so ta izročila transformirala preteklost in sedanost. Tako se je pokazalo, da je literatura sistem besedil, ki so v medsebojnem razmerju, nova interakcija preteklosti in sedanosti v literarni zgradbi, neke vrste ponovno rojstvo izročila.

Prvi poskusi intertekstualnosti so se osredotočali na vpliv in vzročnost, na namen avtorjev, na medsebojna literarna razmerja in na vzorce literarnih izposojenk v sami literaturi. Poznejši prispevki so pomagali razširiti razumevanje intertekstualnih razmerij v literarnih besedilih, da bi upoštevali raznovrstnost jezikovnih pojavov, razmerja znotraj besedil in razmerja med besedili in kulturo. Retorični pristopi k intertekstualnosti upoštevajo način rabe različnih ključnih izrazov in retoričnih figur v literarnih zgradbah in poskušajo identificirati, kaj mora bralec storiti,

<sup>3</sup> O metodi intertekstualnosti obstaja več monografij: Allen 2000, Juvan 2000, Worton 1990, Orr 2003 in druge.

da ugotovi dinamiko intertekstualnosti in sledi intertekstualnim znamenjem in razmerjem v vsakem besedilu. Blizu temu pristopu sta lingvistična teorija Romana Jakobsona in strukturalna antropologija Clauda Lévíja-Straussa, ki delujeta na lingvističnih modelih in metaforah in temeljita na postavki, da so besedila in komunikacija stabilni. Strukturalistična in semiotična metoda pozornost obračata na notranjo intertekstualno komunikacijo, da se vključi vsak sistem znamenj, ne samo tisti, ki se uporablja v literarnih besedilih. Zavest, da je treba vsako besedilo brati kot del širšega literarnega konteksta, ponuja most med strogo diahronim in strogo sinhronim pristopom k literarnim besedilom in k človeški kulturi kot takšni in omogoča rabo najboljših rezultatov različnih literarnokritičnih pristopov intertekstualnosti.

Pripisovanje besedila v neko literarno vrsto ali literarno zvrst razlagalcu besedila ponuja ključni medbesedilni okvir v razmerju z besedilom v smislu njegove notranje konfiguracije in njegove avtonomne oblike, pa tudi v razmerju do sistema referenc do drugih knjig, do drugih besedil in do drugih literarnih izjav. Za sodobno raziskovanje izvora, pomena in cilja literature je značilno vsesplošno uveljavljanje zahteve po primerjalnem pristopu v diahronem in v sinhronem preseku gradiva, ki je voljo. Pregled sodobne literature o literarni teoriji in posebno o literarnih vrstah kaže na veliko pluralnost ali celo zmedo v rabi terminologije, ko govorimo o osnovni delitvi literature po literarnih vrstah in zvrsteh in o določitvi kriterijev za njihov opis. Aristotel je v svoji *Poetiki* predložil temeljno teorijo literarnih vrst z opisom pravil, ki veljajo za posamezne literarne vrste oziroma zvrsti, ne da bi ta pravila predpisoval. Na splošno pa so teoretiki poetike od antike dalje sestavljali normativne opise literarnih vrst in zvrsti v okviru nekega sistema, ki je omogočal sorazmerno zanesljivo razvrščanje tipov literature v ustrezne literarne vrste. Johann Wolfgang von Goethe je govoril o »naravnih oblikah« ali »glavnih vrstah« pesništva (epika, lirika in drama). Temu sledi obdobje problematiziranja takšne temeljne delitve in tradicionalnega sistema s teorijami o odprtih sistemih literarnih vrst in zvrsti. Meje med njimi niso več trdno določene, s tem pa se večja tudi negotovost, v katero kategorijo vključiti besedila, ki imajo značilnosti več kakor ene same vrste oziroma zvrsti.

V teoretskem in v praktičnem pogledu je temeljnega pomena izoblikovanje kriterijev za razvrščanje literarnih vrst in njihovega opisa. Nekateri so literarne vrste in zvrsti poskušali klasificirati, s tem pa so naleteli na dilemo, ali jih razvrščamo in opredeljujemo po formalnih ali vsebinskih značilnostih. Odgovori na to vprašanje so vodili v uveljavljanje načela o pluralizmu v določanju kriterijev. Poskusi določitve kriterijev kažejo, da je največ dinamike v razmišljanju in iskanju odgovora na odprta vprašanja v razmerju med teorijo o literarnih vrstah in zgodovino literarnih vrst. Kriterije je mogoče izoblikovati le v okviru teorije, to pa samo po sebi vključuje kritično presojanje zgodovine nastajanja in opredeljevanja literarnih vrst in zvrsti (Avsenik Nabergoj 2011).

Ameriški literarni kritik in pesnik Colin Falck ugotavlja, da je sodobno poststrukturalistično gibanje, ki izhaja iz francoskega literarno-kulturnega teoretiziranja postsaussurianizma, doživelo polom, ker je »s svojim nezrelim in filozofsko neko-

herentnim antimetafizičnim poziranjem literaturo poskušalo popolnoma ločiti od njene vznemirjujoče duhovne dimenzije – s preprostim zanikanjem eksistence te dimenzije. S tem je postala grožnja, da celo generacijo študentov in inteligentnih bralcev prikrajša za del njihove pravice, ki jo imajo po rojstvu.« (1994, xi–xii) Njegova ocena posledic je:

»Zaradi te situacije študentje in bralci doraščajo brez resničnega čuta za duhovni pomen literature in brez povabila, da razvijejo svoje lastne ustvarjalne občutke na resnično literarne načine. Ta skorajšnja smrt intuitivnega estetskega občutka v akademskem svetu, skupaj z dušitvijo kritičnega raziskovanja s časniki z imeni, kot *Critical Inquiry*, z rušenjem tradicionalnega literarnega kanona iz skoraj popolnoma neliterarnih razlogov in dejansko s popolnim nadomeščanjem literarne diskusije in kritike s kulturno-politično diskusijo in kritiko v knjigah in člankih, ki jih zdaj pišejo o literaturi, je pomenila, da nikjer v svetu organiziranega literarnega izobraževanja ni več mest, kjer bi lahko bodisi priznavali bodisi gojili vrednoto literature kot odprte in nepristranske dodane vrednosti življenja.« (xii; prim. Avsenik Nabergoj 2013, 27)

Rešitve Falck ne vidi v iskanju »novih« metod, temveč v obratu k velikemu bogastvu ustvarjalne literarne kritike, tiste, ki so jo napisali najbolj priznani pisatelji in pesniki. Njihovi pogledi so prepričljivi, ker so veliki geniji pisali iz svoje lastne ustvarjalne izkušnje umetnosti pisanja. Falck opozarja predvsem na velike umetnike in literarne kritike iz dobe romantike. Toda obzorje je treba razširiti na celotno zgodovino literarne teorije oziroma poglobljanja v vprašanja besedne umetnosti od antike do danes. Jože Krašovec priporoča »zblíževanje metod« s poudarkom na interdisciplinarnosti in ugotavlja:

»Specifični pomen svetopisemskega koncepta razodetja in Božje besede je mogoče razumeti le, če je težišče raziskovanja na literaturi znotraj konteksta kultur in če vztrajamo na metodologiji interdisciplinarnega študija. Odločitev za primerjalno metodo pomeni prvi korak zblíževanja metod. Drugi korak k zblíževanju metod in kultur je eksistencialna osnova interpretacije besedil. Načelo primerjalnega in interdisciplinarnega študija vključuje občutek za človeško izkušnjo in nas tako vodi v skupne antropološke osnove presojanja naše kulture. Ker pomenski obseg koncepta razodetja in besede v Svetem pismu odraža skupno človeško zavest, je vsaka obravnavna tega koncepta v odličnem pomenu interdisciplinarna, medkulturna in med-religijska.« (Krašovec 2012, 582)

#### 4. Sklep

Intertekstualne navezave na motiviko preizkušnje in skušnjave, ki je tako plastično upodobljena v Genezi in v nekaterih drugih knjigah Svetega pisma, so vidne tudi



v literarnih stvaritvah, odmevajo pa tudi v likovnih upodobitvah (motivi Adama in Eve, Jožefa iz Egipta, Samsona in Dalile, motivi Herakla na razpotju, zapeljevanja Odiseja, motivi siren, rusalk, morskih deklic idr.), v gledaliških, opernih (motiv Rusalka idr.), baletnih (motiv Jožefa iz Egipta in Potifarke) in v dramskih uprizoritvah ter v bogati glasbeni ustvarjalnosti. Literarne stvaritve včasih razkrivajo dokazljive vplive, drugič prikrite oziroma skrite, posredne vplive, tretjič pa le tematsko-motivne vzporednice s starejšimi besedili, ki jih s poznejšimi literarnimi uresničitvami povezuje le podobna človekova bivanjska izkušnja.

Med dokazljivimi vplivi Svetega pisma na literarno besedilo, ki upodablja skušnjavo in preizkušnjo, velja omeniti morda prvo svetopisemsko dramo v narodnem jeziku, *Jeu d'Adam*, ki je bila napisana v Angliji v anglo-normanski francoščini. Na angleškem ozemlju je na podlagi Svetega pisma nastalo tudi izjemno pomembno delo Johna Milтона *Izguljeni raj*, ki je imelo manj pomembno nadaljevanje v delu *Nazaj pridobljeni raj*. Motivika skušnjave in preizkušnje je prodorno zastopana tudi v interpretacijah zgodbe o doktorju Faustu, še posebno v znameniti pesnitvi Johanna Wolfganga von Goetheja. V pesnitvi *Faust* se Goethe navezuje na starejšo ljudsko pripoved o resničnem doktorju Faustu, okoli leta 1540 umrlem nemškem čarodeju in alkimistu, ki je bil v začetku 16. stoletja predavatelj na Univerzi v Heidelbergu. Tudi če vpliv bibličnega pojmovanja skušnjave in padca pri Goetheju morda ni tako neposredno izražen kakor pri Miltonu, pri katerem nanj spominja že naslov njegovega dela, *Izguljeni raj*, pa že v prvem delu pesnitve *Faust* lahko primerjamo Faustovo hrepenenje po brezmejnem spoznanju s podobnim hrepenenjem Adama in Eve v Genezi; sla po spoznanju, podobno kakor prva človeka, tudi Fausta zapelje, da prestopi meje svojega bitja, se poveže s hudičem in tako pade na preizkušnji (Avsenik Nabergoj 2010).

Splošno primerjalno načelo je v 20. stoletju močno spodbudilo primerjalno raziskovanje v okviru svetovne literature. Primerjalne študije pa so bile bolj ali manj prepričljive. Raziskovalci so pogosto zasledovali posamezne prvine podobnosti ali identičnosti zgodovinskih, literarnih in umetnostnih virov, pri tem pa so prezrli bistvene razlike, ki so razvidne šele iz celote izhodišč, postavk in ciljev, ki jih zasledujejo avtorji.<sup>4</sup> Intertekstualni pristop je očitno primeren za preučevanje vsebine, simbolov in oblik, ki izražajo izkušnjo človeškega hrepenenja, šibkosti, skušnjave, ljubezni in zvestobe. Medsebojna literarna razmerja očitno kažejo, da so pesniki in pisatelji vključevali izročila iz preteklosti v svoja dela tako, da so ta izročila transformirala preteklost in sedanjost tako na ravni vsebine kakor tudi na ravni rabe literarnih vrst in zvrsti, retoričnih figur, simbolov in literarnega sloga. Tako se je pokazalo, da je literatura sistem besedil, ki so v medsebojnem razmerju, nova interakcija preteklosti in sedanjosti v literarni zgradbi, neke vrste ponovno rojstvo izročila.

<sup>4</sup> Gl. Jože Krašovec 2015, 27–28: »The intent to investigate the concept of justice/righteousness in all dimensions implies cross-comparison of the concept on diachronic and synchronic levels in relation to various religions and cultures. A comparative study includes those features which are identical or common on the one hand, and those which are similar but unrelated and always distant on the other. Yet whatever the resemblance between the motifs, vocabulary, imagery and literary structures representing justice in polytheistic, pantheistic and monotheistic cultures, there is an essential difference on ontological grounds.«

## Reference

- Allen, Graham.** 2000. *Intertextuality*. London: Routledge.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2007. Transformation of Sensuality in the Slovenian Ballad of Lepa Vida (Fair Vida). *Traditiones* 36:209–225.
- . 2009a. *Longing, Weakness and Temptation: From Myth to Artistic Creations*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- . 2009b. Tema zapeljivanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda. *Bogoslovni vestnik* 69, št.3:259–275.
- . 2010. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literatur: Motiv Lepe Vide*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2011. *Literarne vrste in vrstni: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2013. *Reality and Truth in Literature: From Ancient to Modern European Literary and Critical Discourse*. Göttingen: V&R unipress.
- . 2014. Podobe zapeljivca in ugrabitelja v slovenskem motivu Lepe Vide. V: Alenka Žbogar, ur. *Repcija slovenske književnosti*, 11–22. Obdobja 33. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Bohanec, Franček, ur.** 1967. *Proza starega Egipta*. Prevedel Mirko Avsenak. Spremno besedo in opombe napisal Franček Bohanec. Knjižnica Kondor 89. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Charlsworth, James H., ur.** 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*. London: Darton, Longman & Todd.
- Falck, Colin.** 1994. *Myth, Truth and Literature: Towards a True Post-modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibson, Jeffrey B.** 2000. Testing and Trial in Secular Greek Thought. V: *Dictionary of New Testament Background*, 1207–1214. Craig A. Evans in Stanley E. Porter, ur. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Helfmeyer, F. J.** 1998. nissâ; massôt; massâ. V: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Zv. 9, 443–455. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren in Heinz-Josef Fabry, ur. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Juvan, Marko.** 2000. *Intertekstualnost*. Literarni leksikon 45. Ljubljana: DZS.
- Korn, Joachim Hans.** 1937. ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ: *Die Versuchung der Gläubigen in der Griechischen Bibel*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 72. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Krašovec, Jože.** 2012. Moč tradicije in zblíževanje metod. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:577–582.
- . 2015. Dimensions of Justice and Directions of Its Reception. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:19–28.
- Orr, Mary.** 2003. *Intertextuality: debates and contexts*. Cambridge: Polity Press in association with Blackwell Pub.
- Roberts, Jimmy Jack McBee, ur.** 2002. *The Bible and the Ancient Near East: Collected Essays*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Seesemann, Heinrich.** 1968. peîra, ... V: *Theological Dictionary of the New Testament*. Gerhard Friedrich, ur. Zv. 6, 23–36. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Worton, Michael, in Judith Still, ur.** 1990. *Intertextuality: Theories and Practices*. Manchester: Manchester University Press; New York: St. Martin's Press.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,569—579  
 UDK: 94(497.12)"19":929Strle A.  
 Besedilo prejeto: 09/2015; sprejeto: 09/2015

*Tamara Griesser - Pečar*  
**Anton Strle na zatožni klopi<sup>1</sup>**

*Povzetek:* Iz strahu pred komunističnim nasiljem ob koncu druge svetovne vojne je maja 1945 Slovenijo zapustilo dvesto petinsedemdeset duhovnikov, med njimi tudi prof. Anton Strle. Jugoslovanska vojska ga je zajela pri Železni Kapli in ga prepeljala v koncentracijsko taborišče Šentvid, kjer je bil tudi del vrnjenih iz Vetrinja. Izpustili so ga že pred amnestijo julija 1945, brez obsodbe, po nalogu ozne mesta Ljubljana. Ponovno je bil aretiran julija 1947, ko je opravljal službo stolnega vikarja. Avgusta 1947 je bil obsojen na pet let odvzema prostosti s prisilnim delom in na tri leta izgube aktivne in pasivne volilne pravice zaradi družbeno nevarnega in protiljudskega delovanja. Kazen je prestajal v Novem mestu, v Ljubljani, v Mariboru, na Žalah in v Medvodah. Oktobra 1956 je bil na okrajnem sodišču v Ljubljani ponovno obsojen, tokrat na šest mesecev zapora in na plačilo stroškov kazenskega postopka zaradi žalitve državljanov in zbujanja verske nestrpnosti. Pri obeh sodbah so bile ugotovljene bistvene kršitve kazenskega postopka in določb kazenskega zakonika. Vrhovno sodišče je leta 2013 v obeh primerih ugodilo zahtevi za varstvo zakonitosti, ki jo je vložil Strletov zakoniti zastopnik, ljubljanski nadškof dr. Anton Stres.

*Ključne besede:* koncentracijsko taborišče Šentvid, Edvard Kardelj, Ivan Maček, Edi Grgič, montirani procesi, Katoliška akcija, zbujanje verske nestrpnosti, zahteva za varstvo zakonitosti, vrhovno sodišče, nadškof dr. Anton Stres

*Abstract:* **Anton Strle in the Dock**

Fear of communist violence at the end of World War II prompted 275 priests, including Prof. Anton Strle, to leave Slovenia in May 1945. The Yugoslav Army captured Strle at Železna Kapla (Bad Eisenkappel) and interned him at the Concentration Camp Šentvid, where many of the returnees from Vetrinj (Viktring) were held. He was released before the amnesty of July 1945 without charges due to an order from the Ozna of the City of Ljubljana. However, he was arrested again in July 1947 while serving as Vicar of the Cathedral; in August 1947 he was convicted on charges of activity that was socially dangerous and against the people, and sentenced to five years of privation of freedom with forced labor and three years of loss of active and passive voting rights. He served his sentence at Novo Mesto, Ljubljana, Maribor, Žale and Medvode. In October

<sup>1</sup> Prispevek je rezultat raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-15-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

1956 he was condemned by the circuit court in Ljubljana on charges of offending citizens and inciting religious intolerance, and sentenced to six months and fined the cost of the criminal trial. Both trials were later found to have violated the norms of criminal justice and provisions of the criminal code. In the year 2013 the Supreme Court acceded in both cases to the request for protection of legality that had been filed on behalf of Strle by his legal representative, the Archbishop of Ljubljana Anton Stres.

*Key words:* The Concentration Camp Šentvid, Edvard Kardelj, Ivan Maček, Edi Grgič, mock trials, Katoliška akcija (Catholic Action), incitation of religious intolerance, protection of civil rights [restoration of legal standing], Supreme Court, Archbishop Anton Stres

Cerkveni predstojniki in velika večina duhovnikov in redovnikov ni podpirala strani NOB med vojno zaradi revolucionarnega nasilja, pa tudi zato ne, ker je bila v njej vodilna sila komunistična partija (KP). Odklanjali so komunizem iz verskih razlogov. Ljubljanski škof Gregorij Rožman je v pastirskem pismu novembra 1943 napisal: »Sodelovanje z brezbožnim komunizmom brez greha ni mogoče.« (Rožman 1943) Med vojno je revolucionarna stran na Slovenskem pobila 47 duhovnikov. Že Edvard Kardelj je dne 1. oktobra 1942 naročil političnemu komisarju glavnega štaba Ivanu Mačku: »Duhovne v četah vse postreljajte.« (Mikuž 1961, 148) Zato ni presenetljivo, da je iz strahu pred komunističnim nasiljem ob koncu druge svetovne vojne leta 1945 Slovenijo zapustilo 275 duhovnikov in 66 bogoslovcev, samo iz ljubljanske škofije 185 škofijskih duhovnikov in 62 redovnih duhovnikov ter 24 lavantinskih duhovnikov, ki so med vojno živeli na ozemlju ljubljanske škofije (Letopis ljubljanske škofije 1959, 5). Med duhovniki, ki so zapustili svojo domovino, so bili trije stolni kanoniki, štirje univerzitetni profesorji, deset katehetov in škof Rožman, ki pa je sledil zgolj vabilu celovškega škofijskega kanclerja, naj pride v Celovec zaradi gorenjskega dela ljubljanske škofije, ki ga je med vojno upravljala krška škofija, in da vzpostavi stike z angleškimi oblastmi. Na Koroškem so se bali za njegovo varnost, zato so ga pod to pretvezo hoteli umakniti. Rožman sam se je nameraval vrniti v Ljubljano, a mu je to njegova okolica preprečila (ADG, Nachlass Bischof Rožman, kopije pisem z dne 3. 5. in z dne 4. 5. 1945, naslovljenih na škofa Rožmana). 9 duhovnikov je bilo na begu ujetih, nekateri celo že na koroških tleh, med njimi tudi Anton Strle. 12 duhovnikov, ki so bili dušni pastirji (kurti) pri domobrancih, pa so Angleži izročili Titovi vojski. Škof Rožman je pisal papežu avgusta 1945: »Naš najhujši poraz so /.../ povzročili Angleži, ki so izročili cvet katoliške mladine v roke Titu, ki bo naše plemenite mladeniče uničil, ki jih bo deloma pobil, deloma na najtežja dela obsojene s počasno smrtjo pokončal, deloma posebno mlajše, v svoji komunistični vojski poskušal v duhu brezboštva prevzgojiti. S to rano je prizadet življenjski živec slovenskega naroda v ljubljanski škofiji.« (Griesser - Pečar 2013, 204)

Strle, ki je bil posvečen v mašnika dne 29. junija 1941, je leta 1942 diplomiral, bil potem prefekt v Marjanišču do konec novembra 1944, hkrati pa je pisal diser-

tacijo in marca 1944 promoviral. Od novembra 1944 dalje je bil veroučitelj na gimnaziji v Novem mestu. Začetek maja 1945 se je napotil s skupino civilistov v Ljubljano. Nekje pri Zalogu ali Črnučah so jih prestrašile govorice o obstreljevanju Ljubljane, zato se je Strle skupaj s p. Anastazijem Bajukom in s fr. Pijem Golijem napotil prek Gorenjske na Koroško, vendar ne čez Ljubelj, temveč prek prehoda Jezersko. Jugoslovanska vojska ga je zajela pri Železni Kapli in ga prepeljala v koncentracijsko taborišče Škofovi zavodi, kjer je bil del vrnjenih iz Vetrinja, med njimi tudi vojni kurati. Medtem ko so te odpeljali na morišča in se je sled za njimi izgubila, so dne 18. julija 1945 brez obsodbe po nalogu Ozne mesta Ljubljane izpustili profesorje, tudi Strleta (Arhiv Antona Strleta, FSO Voglje, Nedatirano potrdilo taborišča št. Vid) – in to še pred amnestijo meseca avgusta. Zaradi nečloveškega ravnanja v taborišču je po izpustu, dne 18. Avgusta, umrl prof. Alojzij Strupi. Anton Strle pa je po izpustu pomagal mesec dni pri dušnem pastirstvu v stolnici, nato je bil do decembra 1946 pomožni kaplan pri sv. Petru v Ljubljani. Ko je Dušan Rueh moral na služenje vojaškega roka, je Strle do aretacije julija 1947 opravljal službo stolnega vikarja (Okrožno sodišče Novo mesto, kazenski postopek K 193/47, UI 92/44-15, zapisnik zaslišanja, 28. 7. 1947).

Po vojni je bila Cerkev edina organizirana sila poleg KP. Ker je bila mednarodno organizirana in ker je imela veliko zaslonbo pri ljudeh, je »ljudska oblast« ni mogla zatreti, kakor je zatrla politično opozicijo. Edvard Kardelj je na seji Centralnega komiteja KP dne 21. 6. 1945 ocenil, da je »vprašanje cerkve edina resna nevarnost« (Drnovšek 2000, 32). Sledili so različni ukrepi proti Cerkvi in njenim predstavnikom ter vidnim laikom. Od vsega začetka so se vrstili tudi procesi proti duhovnikom, redovnikom in bogoslovcem. Od leta 1945 pa do 1961 se je znašlo kar 429 duhovnikov na zatožni klopi, 339 jih je prestajalo zaporne kazni, 4 od 9 na smrt obsojenih pa so bili justificirani (Griesser - Pečar 2005, 104).

Poleti in jeseni leta 1947 je represija proti Cerkvi dosegla poseben višek. V »Navodilih agitprop uprave pri Centralnem komiteju KPS« za leto 1947 je zapisano, da je »najmočnejši politični in ideološki nosilec vseh naših sovražnih idej v Sloveniji duhovščina« (AS 1589/III, Spisi Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije (AS 1589/III, t. e. 30, a. e. 778). Udaba je načrtovala istočasni udar na ljubljansko in na lavantinsko škofijo. V drugi polovici leta je aretirala 25 škofijskih in redovnih duhovnikov, med njimi dne 26. julija tudi Antona Strleta, ter prednico šolskih sester v Kamnici (Griesser - Pečar. 2005, 152–155). Pripravljali so vrsto procesov, tako frančiškanski proces kakor tudi proces proti tajniku ljubljanske škofije, dr. Stanislavu Leniču. Vseh niso postavili pred sodišče, izvajali pa so velik pritisk, ker so jih hoteli »vrbovali«, kakor so imenovali sodelovanje z Udbo. V nasprotju s pravnimi državami je bilo v Jugoslaviji sodstvo v rokah vladajoče partije in je ureničevalo samo njene cilje. Ustavno sodišče je leta 1998 ugotovilo: »Zgodovinsko priznano dejstvo je, da je takratna oblast izrabila sodstvo v svoje politične name-ne.« (<http://odlocitve.us-rs.si/usrs/us-odl.../U-I-60/98>, 11. 4. 2015)

Do leta 1951 je Uprava državne varnosti (UDV, Udaba) vodila kazensko preiskavo. Tožilstvo je začelo ukrepati šele, ko mu je Udaba zadevo predala. Razvila je postopek, katerega cilj je bilo obtoženčevu priznanje (Ferjančič in Šturm 1998, 29). Sce-

narije sodnih procesov je določila Udba, kakor je razvidno iz njenih operativnih načrtov. Po ugotovitvi Ustavnega sodišča RS je bila UDV zločinska organizacija pod vodstvom totalitarne komunistične partije. V preiskavi, med procesom in v zaporu so bile kršitve človekovih pravic na dnevnem redu. Sodišče ni upoštevalo prič in ne gradiva v prid obrambe, tudi ne motivov dejanj. Obtožnice so bile skonstruirane, pogosto so se opirale na ponaredbe. Obtoženec v veliki večini primerov ni imel možnosti, da bi se pripravil na obrambo, in vneti zagovorniki so se spuščali v veliko nevarnost, ker bi se lahko sami znašli na zatožni klopi.

## 1. Sodba pred Okrožnim sodiščem v Novem mestu

Med cerkvenimi organizacijami je bila najbolj zasovražena Katoliška akcija (KA) in zato jo je komunistična oblast takoj prepovedala. Podpolkovnik Dušan Bravničar je v pismu na UDV za mesto Ljubljana dal navodila za prepričitev KA »v kali« (AS 1931, mikrofilmi, I1000855). Veljala je za eno »najbolj reakcionarnih vojnih odredov katoliške cerkve v borbi proti progresu«, za ilegalno organizacijo protidržavne narave in za »zdržbo, ki ima za cilj, da bi z nasiljem zrušila obstoječo ureditev v FLRJ«. Za oblast je bila in ostala KA »v bistvu fašistična organizacija ter je po svojem delovanju predstavljala špijonsko zdržbo« (Griesser - Pečar 2005, 486). Kar nekaj vernikov, tudi duhovnikov, je bilo po vojni kaznovanih zaradi sodelovanja s KA.

Prav zaradi delovanja v KA je bil dne julija 1947 aretiran tudi stolni vikar Anton Strle. Sodilo se mu je na okrožnem sodišču v Novem mestu. Sodišču je bila obtožnica predložena šele dne 30. avgusta, javna razprava pa je bila dva dni pozneje, dne 1. septembra 1947 namreč (K 193/47). Že iz tega je razvidno, da obtoženec ni mogel pripraviti ustrezne obrambe in zagovora, poleg tega je Strle svojega zagovornika prvič srečal šele na sami razpravi. Predsednik sodišča je bil Boris Sartori, sodnika porotnika Franc Hočevnar in Jože Udovc, zapisnik je vodila Darka Jesenko, javni tožilec pa je bil Edi Grgič. Na zatožni klopi so bile še Vera Štekar, šivilja iz Šmihela pri Novem mestu, ki je bila med okupacijo predsednica KA v Šmihelu, šolska sestra v Šmihelu, s. Darina (Marija) Ogulin, provincialna prednica šolskih sester de Notre Dame v Šmihelu, s. Stanislava Babnik, gospodinjska pomočnica Ana Štekar in Jožefa Pungerčar z Gruče pri Št. Jerneju (K 193/47, zahteva za varstvo zakonitosti; Ob 87/VI).

Presenetljivo je, da obtožnica Strletu ni očitala leta 1944 napisanega življenjepisa Lojzeta Grozdeta, kakor se je to zgodilo na okrožnem sodišču avgusta 1946 na obravnavi proti poznejšemu nadškofu Jožefu Pogačniku. Pogačnik je kot ravnatelj Marijanišča namreč dovolil, da je Grozdetova slika visela po učilnicah. Ker je bil dober dijak, ga je Pogačnik postavljaj za zgled. Grozdeta so partizani dne 1. januarja 1943 na poti domov umorili. Bil je bil gojenec Marijanišča in aktivni član KA in Marijine družbe. KA ga je razglasila za mučenca (Griesser - Pečar 2005, 274).

Po mnenju javnega tožilca Grgiča je bil Strle »družbeno nevaren in v svojem protiljudskem delovanju izredno prefinjen«. Ob osvoboditvi pa da je »zaradi svo-

jega protiljudskega delovanja skušal pobegniti v inozemstvo, vendar pa je bil na pobegu prijat in kratek čas priprt, nakar je bil deležen amnestije. Velikodušnosti ljudske oblasti pa po osvoboditvi ni cenil, ter se z vso silo, ter intelektualnimi sposobnostmi vrgel na gonjo zoper ljudsko oblast. V tem delovanju pa je bil do skrajnosti previden, ter se je zvijaško posluževal svojega vpliva, ter lahkovernosti ljudstva.« (Okrožno sodišče Novo mesto, K 193/47, UI 92/43-41, obtožnica, 29. 8. 1947; AS 1931, t. e. 1085)

Predsednica KA med okupacijo v Šmihelu Vera Štekar se je po vojni skrivala pri Pungerčarjevi, hkrati pa je začela leta 1946 na novo organizirati KA. Ker je bila po mnenju sodišča »duševno zelo šibka« in ni »kazala posebne inteligence«, je »dobivala duševno oporo za svoje delovanje od Ogulin Marije, prav tako pa tudi iz dopisov, ki jih je prejemale od soobtoženega drja Strle Antona«. Strle je konec novembra 1944 od kaplana Karla Wolbanga prevzel mesto asistenta pri dijaški KA v Novem mestu. Sodišče mu je očitalo, da »je bil po osvoboditvi v pismenih in osebnih stikih z ilegalno obtoženko Štekar Vero vedoč, da se ta skriva pred oblastmi, ji nudi moralno pomoč s tem, da ji je svetoval, da naj potrpi in jo tako odvrnil, da bi se prijavila oblastem«. S tem pa da je »osebi, ki je pobegnila pred oblastjo, nudi pomoč«. Strle je odločno zavrnil vse očitke, predvsem tudi, da je Štekarjevi odsvetoval, naj se ne prijavi oblastem. Tudi ko so mu pokazali zapisnik njenega zaslišanja, v katerem je prav to potrdila, je vztrajal pri svoji izjavi, dodal je samo, da ga je morda napačno razumela. Bila je po poklicu šivilja, zato z delom na polju, ki ga je morala opravljati, ni bila zadovoljna. Strle ji je svetoval, naj potrpi. Na očitke, da njenega skrivališča ni prijavil, je pojasnil, da se za to ni čutil dolžnega. Predvsem pa, tako Strle, kraj njenega bivanja ni sodil v njegovo pristojnost, temveč v pristojnost dušnega pastirja v Št. Jerneju (K 193/47-43, javna razprava).

Strleta je javni tožilec Grgič obtoževal tudi, »da je po osvoboditvi v svoji pridigi v Ljubljani v cilju, da odvrta ljudstvo od nedeljskega prostovoljnega dela na obnovi naše domovine, govoril, da je nedeljsko delo hlapčevsko in kot tako za katoličane prepovedano«. S tem da je »v cilju odškodovanja narodnogospodarskih koristi odvrta ljudi od dela«. Končno mu je očital, »da je po osvoboditvi zbiral podatke za reakcionarne kroge v Ljubljani o razmerah in delu na mladinski progi Brčko–Banoviči, o metodi in učni snovi na srednjih šolah, o udejstvovanju mladine in tudi o tem, da so neko mater prijemali, ker je vzgajala otroke katoliško«. S tem pa da je »zbiral podatke za državo važnega značaja z namenom izročiti jih nepoklicani osebi« (K 193/47-44, sodba). V času okupacije po oceni tožilca »protiljudska duhovščina«, v katero je vključeval tudi Strleta, »niti z besedico ni omenila nedeljsko kopanje strelskih jarkov in drugih del v pomoč italijanski in nemški vojski, ki so služila v borbi proti slovenskemu ljudstvu« (K 193/47, UI 92/43-41, obtožnica).

»Družbeno nevaren in v svojem protiljudskem delovanju izredno prefinjen je obt. Sterle Anton,« je v obtožnici navajal Grgič, »po osvoboditvi zaradi svojega protiljudskega delovanja skušal pobegniti v inozemstvo, vendar je bil na pobegu prijat in kratek čas priprt, nakar je bil deležen amnestije. Velikodušnosti ljudske oblasti pa po osvoboditvi ni cenil, ter se z vso silo, ter intelektualnimi sposobnost-

mi vrgel na gonjo zoper ljudsko oblast. V tem delovanju pa je bil skrajno previden, ter se je zvijaško posluževal svojega vpliva, ter lahkovernosti ljudstva.« (K 193/47 UI 92/43-41)

Strle je na zaslišanju pojasnil, da je imel kot stolni vikar vsako nedeljo in ob praznikih ob 6. uri zjutraj pridige. Držal se je osnutkov škofijskega ordinariata, če pa je kaj izpustil ali dodal, je to navadno sporočil kanoniku Josipu Šimencu. Poleg tega je imel pridige tudi pri krščanskem nauku. Pri teh je govoril prosto, čeprav je pridige koncipiral. Uporabljal je teološke knjige, za ilustracijo pa tudi *Slovenskega poročevalca*, *Mladino* in različne brošure, kakor na primer: Škr!l, *Postanek človeka*; Ilijin, *Kako je človek postal velikan*; Svetozar Markovič, *Realna smer v znanstvu in življenju*. Navajal pa je tudi konkretne primere, ki so mu jih je pripovedovali učenci in obiskovalci župnišča. (K 193/47, UI 92/47-19, zaslihanje 31. 7. 1947)

Grgič je Strleta obtoževal tudi laži. Tako naj bi Strle govoril z materjo, ki jo je oblast prijela, ker je vzgajala svojega otroka v katoliškem duhu, in s tem naj bi »z lažjo skušal doseči vtis, da ljudska oblast prepoveduje vzgajanje otrok v katoliškem duhu in po volji staršev, čeprav je splošno znano, da so Cerkve v Sloveniji polne vernikov, ki nemoteno opravljajo svoje verske dolžnosti«. Seveda ni nobena skrivnost, da je povojna oblast preganjala Cerkev in da je Strle to samo potrjeval.

Med hišno preiskavo so pri Strletu našli podatke o prog! Brčko–Banoviči, o srednješolskem učnem načrtu, o metodi in o učni snovi, tako tožilec. »Znano pa je, da reakcionarno časopisje in radioodaje poročajo o Jugoslaviji tendenciozne in sovražne vesti ter se pri tem poslužujejo protiljudskih elementov, ki jim take vesti dajejo. Vsebina teh tujih sovražnih poročil, pa se tiče tudi snovi in podatkov, katere je zbiral obt.Strle.« In še: »Kakor je slovensko ljudstvo obsodilo vse izdajalce, ki so med okupacijo delovali zoper lastni narod in se z gnusom odvrnili od njih, tako obsoja tudi vse delovanje protiljudskih oblasti za katero je bilo danih ogromno žrtve.« Ljudstvo se žrtvuje za petletni gospodarski načrt, ker so žrtve potrebne, obsoja pa »one škodljivce, ki nadaljujejo zločinsko delo zoper interese ljudstva«. Že večkrat naj bi bilo dokazano, da prihajata iniciativa in vodstvo protiljudskega delovanja iz vrhov cerkvene hierarhije, »katera pa v te zločine pošilja predvsem še oni majhni del zapeljancev« (K 193/47, obtožnica).

Strle je med zaslišanji in javno razpravo pojasnil, da podatkov ni zbiral za druge, temveč za svojo osebno objektivno presojo, in da je celo enkrat na katehetskem sestanku poudaril, kako je treba vse, kar je pozitivno, sprejemati (K 193/47-43, javna razprava, 71). Sodišču so kot dokaz, da Strle ni zbiral podatke za sebe, temveč za dostavo »reakcionarnim krogom, ki bi potem vršili propagando v inozemstvu proti sedanji ljudski oblasti«, predložili pismo, ki ga je poslal nekdanji kaplan v Šmihelu pri Novem mestu, Jožef Jurak, ki je pobegnil v Italijo in ga je sodišče zato označilo kot vojnega zločinca, in pa ugotovitve iz prav tako montiranega Nagodeotovega procesa (K 193/47, obtožnica).

Sodba navaja: obtoženci so »bili v času narodnoosvobodilne borbe pristaši belogardističnega domobr. pokreta in tudi po osvoboditvi niso pokazali nobenih znakov, da hočejo sodelovati z ljudsko oblastjo, temveč so se izrazito izkazali kot nje-



ni nasprotniki«. Za Strleta posebej pa sodba trdi, da je »kot kaplan imel pridige v stolnici v Ljubljani po lastnem priznanju pred služkinjami in kuharicami, ki so inteligenčno slabo razvite i. s. na ta način, da so bile pridige sicer besedno v skladu z navodili škofijskega ordinarijata, toda preprosti ljudje so te pridige razumeli popolnoma drugače. Kakor to predpostavlja obtoženec, namreč da so bila naperjena proti ljudsko oblast. Tako je obtoženec tudi pridigal, da je nedeljsko delo hlapčevsko in kot tako za katoličane prepovedano, kar je bilo ravno v času, ko se je vršila po vseh slovenskih cerkvah ofenziva proti udarniškem delu.« (K 193/47-44) Strle je resda med zaslišanji povedal, da ni imel nikdar namena prižniti izrabljati za propagando proti »ljudski oblasti«, da pa je nameraval opozarjati na napake. Tako so se v časopisih vrstili članki, ki so smešili vero. Proti tem resda direktno ni nastopal, ni pa izključeval, da je to delal indirektno. Pridigal pa je, da je za katoličane hlapčevsko delo v nedeljo prepovedano, razen če je bil za takšno delo kak pomemben vzrok. Prepuščal je presoji vernikov, ali je takšen vzrok obstajal ali ne (K 193/47, UI 92/47-21, 3.8.1947, 32).

Dr. Strle je bil obsojen na pet let odvzema prostosti s prisilnim delom in na tri leta izgube aktivne in pasivne volilne pravice, Vera Štekar na štiri leta odvzema prostosti s prisilnim delom in na tri leta izgube aktivne in pasivne volilne pravice, s. Darina Ogulin na tri leta odvzema prostosti s prisilnim delom in na dve leta izgube aktivne in pasivne volilne pravice, Jožefa Pungerčar na eno leto odvzema prostosti s prisilnim delom in na izgubo aktivne in pasivne volilne pravice za eno leto, s. Stanislava Babnik zaradi starosti le na sedem mesecev odvzema prostosti in Ana Štekar na šest mesecev odvzema prostosti s prisilnim delom.

Strle je kazen prestajal na različnih mestih, tako malo več kakor mesec dni v Novem mestu, potem skoraj dve leti v Ljubljani, leto in pol v Mariboru, nekaj tednov v Novem mestu, na Žalah in v Medvodah. Kazen je odslužil dne 26. julija 1952, omejitev državljanskih pravic pa mu je potekla dne 26. julija 1955. O njegovem vedenju v zaporu je poročal križnik Jože Šavora. V jetniški sobi ni podrobneje govoril o sodbi, tudi ni sodeloval pri dnevni politični razpravi, je pa bil jasno opredeljen proti komunizmu in proti komunistični diktaturi. V pogovorih o cerkvenih vprašanjih, o razmerju Cerkve in države je vedno strogo zastopal nepopustljivo stališče. Kardeljev govor leta 1947 in demonstracije pred škofijo so ga razburili, predvsem tudi, ker so na drugi strani komunisti govorili, da vlada v Sloveniji verska svoboda. Bil je prepričan: res, hočejo, da bi ljudje Cerkvi obrnili hrbet, vendar pa se to ne bo zgodilo, ker ljudje vedo, da se tako proti Cerkvi ne sme ravnati. Zato se v svojem prepričanju ne bodo dali omajati. Poudarjal je, da se bo za pravo svobodo Cerkve vedno boril, in je bil prepričan, da bo ta svoboda prišla (AS 1931, Božični proces, Jože Šavora, 1170–1171). Paznik v kazensko-popravnem domu v Mariboru, Anton Pipan, je leta 2005 pričal, da je od vseh duhovnikov Strle največ bral in da je dobro poznal zgodovino. Veliko je molil, nikogar ni obrekoval, tudi ne svojih zasliševalcev, bil pa je do vsakogar nezaupljiv, »ker je nekoč na zaslišanju prepoznal svoje besede, ki jih je izrekel nekomu«. Dodal je še: »Bil je trdna osebnost. Ni pustil, da bi se z njim kdo igral. Imel je res močno hrbtenico. /.../ Gospod Strle je bil res velik človek! Če pa kaj ni bilo v redu, je vzkipek. Bil je oster. Nikogar se ni bal. Dober človek je bil!« (Dragar 2009, 298–299)

Kot zakoniti zastopnik Nadškofije Ljubljana je nadškof dr. Anton Stres na Okrožno sodišče Novo mesto vložil dne 27. decembra 2012 zahtevo za varstvo zakonitosti.<sup>2</sup> Zastopala ga je odvetnica Lidija Grbec. Hkrati je zahteval tudi izločitev predsednika vrhovnega sodišča Branka Masleša iz postopka, ker je bil član vladajoče KP in ker naj bi kot preiskovalni sodnik sodeloval pri verifikaciji umorov na državni meji,<sup>3</sup> in vrhovne sodnice Vesne Žalik, ker je bil njen krvni sorodnik v povojnem času funkcionar Javnega tožilstva LRS, to pa zbuja dvom o nepristranskosti (K 193/47, Zahteva za varstvo zakonitosti, 27. 12. 2012). O zahtevah za izločitev je odločal kar Masleša sam in s tem kršil ustavno načelo o nepristranskosti.<sup>4</sup>

V zahtevi za varstvo zakonitosti so bile navedene številne bistvene kršitve kazenskega postopka in kršitve določb kazenskega zakona. Ker je vodila kazensko preiskavo UDV, je bila obtožnica nezakonita, v pripravljalnem postopku in v preskavi obtoženec ni imel pravnega zastopnika, sodišče ni pravočasno vročilo obtožnice obdolžencu in zagovorniku, zato mu ni ostalo dovolj časa, da bi se pripravil na zagovor. Opisi dejanj so bili nejasni, dokazi niso bili predloženi, po opisu ni bilo moč ugotoviti kaznivega dejanja po Zakonu zoper narod in državo in po Zakonu o zatiranju nedovoljene trgovine, nedovoljene špekulacije in gospodarske sabotaže. Strle je bil kaznovan po zakonu, ki ga ob času očitane dejanja še ni bilo. Obsojen je bil tudi zaradi vohunstva, vendar mu sodba ne očita nobenega zbiranja »podatkov, ki po svoji vsebini predstavljajo posebno varovano vojaško ali državno tajnost«. V sodbi ni bil naveden namen, zakaj naj bi zbiral podatke. Strleta so obsodili zaradi kaznivih dejanj po ZKLD, na primer: člen 3 (vojno zločinstvo), člen 3, točka 10 (vohunstvo), člen 3, točka 14 (pomoč storilcem kaznivih dejanj zoper narod in državo), člen 5, točka 15 (gospodarska sabotaža itd.). Manjkala je časovna opredelitev, pisalo je samo »po osvoboditvi«. Izrek sodbe o tem, da je ljudi odvrčal od dela s ciljem, da gospodarsko škoduje koristim ljudi, je bil nedoločen in nejasen, tudi sodba ni ugotovila družbene nevarnosti obsojenčevih dejanj. Ker so bile v postopku kršene bistvene določbe kazenskega prava, predvsem pravica do poštenega zagovora in obrambe, je v zahtevi za varstvo zakonitosti navedena naslednja ocena: »Gre za procesno in materialno nezakonito sodbo, izdano z namenom zatiranja človekovih pravic in svoboščin idejno in politično drugačnih državljanov, za tipično sodbo revolucionarnega, t.j. zločinskega prava in pravosodja.« (K 193/47, Zahteva za varstvo zakonitosti, 27. 12. 2012)

<sup>2</sup> Podlaga je 30. člen Ustave Republike Slovenije in določbe 420. in 421. člena Zakona o kazenskem postopku v zvezi z določbami 20. člena Zakona o spremembah in dopolnitvah zakona o kazenskem postopku (ZKP-G, *Uradni list RS*, 101/2005).

<sup>3</sup> Na podlagi določb 6. točke 1. odstavka 39. člena ZKP, ker so se v državi SFRJ kršile človekove pravice in ni delovala kot pravna država (preambula k temeljni ustavni listini o samostojnosti in neodvisnosti Republike Slovenije).

<sup>4</sup> Vrhovno sodišče, Su 29/2013-12, 11. 4. 2013. <http://odlocitve.us-rs.si/sl/odlocitev/US24443>, 11. 4. 2015: »Pravica do nepristranskega sojenja, ki jo zagotavlja prvi odstavek 23. člena Ustave, zahteva, da sodnik ne sme postopati pristransko, tj. dajati prednost eni stranki, oziroma stranko neenako obravnavati. Nepristranskost sodnika je podana, če obstajajo take okoliščine, ki bi pri razumnem človeku zbudile upravičen dvom, da o zadevi ne bo mogel odločati nepristransko.«

Vrhovno sodišče v senatu, ki so ga sestavljali predsednik Branko Masleša in vrhovni sodniki Maja Tratnik, mag. Damjan Florjančič, mag. Kristina Ožbolt in Vesna Žalik, je zahtevi za varstvo zakonitosti dne 6. junija 2013 ugodilo po Zakonu o kazenskem postopku, kakor je predlagal tudi vrhovni državni tožilec Boris Ostruh dne 25. aprila 2013 (I Ips 188/2013).

## 2. Sodba pred Okrajnim sodiščem v Ljubljani

Anton Strle se je dne 24. oktobra 1956 ponovno znašel na zatožni klopi pred okrajnim sodiščem v Ljubljani pod predsedstvom Andreje Jadek in ob sodelovanju sodnikov porotnikov Dušana Obersnela in Slavka Cvetka ter zapisnikarice Brede Gselman. Njegov zagovornik je bil dr. Jakob Mohorič. Obsojen je bil na šest mesecev in na plačilo stroškov kazenskega postopka zaradi kaznivega dejanja po členu 119/3 Kazenskega zakonika, ki pravi: »Kdor z žalitvijo državljanov ali kako drugače zbuja narodnostno, plemensko ali versko nestrpnost, se kaznuje z zaporom do dveh let.« (Kazenski zakonik 1951, 77) »Z žalitvijo državljanov« naj bi »vzbujal versko nestrpnost s tem, da je dne 15. 11. 1955 leta v stanovanju Žigon Cecilije v vasi Grčarevec 12 ob priliki njenega razgovora glede verouka dejal, da bi morala njenega sina Antona, s palico prisiliti k temu, da bi posečal verouk in da bo ostal pretepač, pijanec, skratka slab človek, če ne bo hodil k verouku in v cerkev ter da je sama »lenoba« ker ne hodi v cerkev in da so ljudje v vasi slabi, da so pretepači, pijanci in ubijalci« (Okrajno sodišče Ljubljana, Ks 645/56-4, 24. 10. 1956). Priča Cecilija Žigon je trditve na obravnavi potrdila.

Strle je v zagovoru potrdil, da je novembra 1955 obiskal omenjeno družino, ker je hotel vedeti, zakaj sin ne prihaja k verouku, čeprav ga je mati prijavila. Mati mu je povedala, da otroci ne ubogajo in da bi jih bilo treba kaznovati s palico. Zgledovala se je po svoji materi, ki je vzgojila pet otrok. Zanimal je, da ji je svetoval, naj s palico sina prisili, da hodi k verouku. Govoril da je samo o splošnih vzgojnih ukrepih. Tudi ni rekel, da bo sin postal pretepač oziroma slab človek, če ne bo hodil k verouku. Govoril pa je o sebi in da bi sam postal po vsej verjetnosti slab človek, če ne bi imel vere. Ta da ga je obvarovala marsičesa slabega. Ko je Žigonova tožila, da je cerkev zelo daleč in da zato tja redko prihaja, pa je pripomnil: »Gospa, če ni tukaj kaj lenobe.« Absolutno je zanimal, da bi žalil ljudi iz Grčarevca in jih označil za slabe, pijance in podobno, je pa Žigonova trdila, da so dostikrat tisti, ki hodijo v cerkev in k obhajilu, slabi in da radi opravljajo.

Kljub temu da drugih dokazov ni bilo, je sodišče pričevanju Žigonove verjelo, ker »sodišče ni našlo nobenega razloga, da priči nebi verjelo. Nasprotno priča Žigon Cecilija je naredila na sodišče verodostojen in resnicoljuben vtis.« Obtoženec po mnenju sodišča »svojih trditev z ničemer ni podkrepil oz. dokazal«. Nadalje da »ni dvoma o tem, da je obdolženec inkriminiranega dne v pogovoru z Žigon Cecilijo rabil inkriminirane besede, kot je navedeno v tenorju sodbe«. Tukaj je bilo kršeno pravno načelo, saj bi sodišče moralo obtožencu dokazati krivdo in ne narobe. Zakaj naj bi bilo mnenje omenjene Žigonove bolj verodostojno kakor Strle-

tovo? V nadaljevanju je sodišče navedlo: »Iz vsebine izrazov, ki jih je obtoženec porabil v pogovoru z Žigon Cecilijo je razviden naklep obdolženca, da je pri Žigonovi hotel doseči, da bi s temi besedami opredelil, kateri ljudje so v vasi na splošno dobri, kateri pa ne. Saj je sam obtoženec rekel v svojem zagovoru, da smatra, da so ljudje v vasi Grčarevci najslabši v župniji glede verskega pouka. S tem v zvezi je jasno zakaj je za Grčarevce rabil izraze, da so pretepači, pijanci in ubijalci. In da je nedvomno te besede za Grčarevcane rabil samo zato, da so taki zaradi tega, ker ne gredo v cerkev, – ker niso verni. S tem je dejanje in krivda v celoti dokazana. Sodišče je spoznalo obdolženca za krivega kaz. dej. vzbujanje nestrpnosti po čl. 119/3 KZ. Po navedenem zakonitem predpisu je bilo izrečena kazen zapora do 2 let. Pri odmeri kazni sodišče ni našlo olajševalnih okoliščin, kot obtežilno pa je našli, da je obd. storil kaz. dej. v povratku.« (Okrajno sodišče Ljubljana, Ks 645/56-4, 24. 10. 1956)

Okrožno sodišče je kot pritožbeno sodišče v Ljubljani pod vodstvom predsednika okrožnega sodišča Jožeta Pernuša in ob sodelovanju sodnikov Jožeta Fistra in Stanka Klavska kot članov senata ter Zofije Vrkljan kot zapisnikarice v kazenski zadevi proti Strletu – zagovarjal ga je odvetnik Jakob Mohorič – pritožbi deloma ugodilo in kazen znižalo na dva meseca zapora. Oprostilo ga je obsodbe, da je v stanovanju Žigonove rekel, naj bi sina s palico prisilila, da obiskuje verouk, in da bo drugače postal pretepač, pijanec, skratka, slab človek. Pritrdilo je Strletu, »da verske nestrpnosti ni mogoče vzbujati med verniki iste religije« in da je pri Žigonovi karal le versko mlačnost. Po oceni sodišča pa je bil spoznan za krivega kaznivega dejanja po členu 119/III: ob obisku Cecilije Žigon v Grčarevcu novembra 1955 – sodišče se je oprlo zgolj na pričevanje Žigonove – je izjavil, da so ljudje v vasi Grčarevec slabi, da so pretepači, pijanci in ubijalci. Ker je rekel, da bo tudi sin takšen, če ne bo hodil k verouku, pa je jasno povedal, »da so v njegovih očeh moralno pozitivni samo oni vaščani, ki se podrejajo cerkvi in udeležujejo verskih opravil ter izpolnjujejo druga njena pravila« (Kž 971/56).

Odvetnica Lidija Grbec je dne 28. decembra 2002 v imenu ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Antona Stresa, njegovega zakonitega zastopnika, vložila zahtevo za varstvo zakonitosti (III. Ks 645/56, Zahteva za varstvo zakonitosti), in to »zaradi bistvene kršitve določb kazenskega postopka in zaradi kršitve določb kazenskega zakona« (III. Ks 645/56, Zahteva za varstvo zakonitosti). Navedla je, da sodba »nima ustrezne dokazne ocene«, ker ne navaja konkretnih dokazov. Tudi ni navedbe o tem, katere državljanke naj bi obsojenec užalil, pri kom so žalitve zbudile versko nestrpnost in kako se je ta nestrpnost kazala ter kakšno konkretno škodo naj bi ta žalitev povzročila. »Izpodbijana sodba je procesno in materialno nezakonita. Izdalo jo je nepravno, revolucionarno sodišče v nezakonitem postopku, v katerem so katoliškemu sodniku očitno pristransko sodili zgolj sodniki komunisti zgolj z namenom zatiranja človekovih pravic in svoboščin idejno in politično drugačnih državljanov.« (III. Ks 645/56)

Vrhovno sodišče Republike Slovenije je 24. oktobra 2013 zahtevi za varstvo zakonitosti ugodilo in končno Strleta oprostilo. Senat so sestavljali predsednik Marčo Šorli in člani Maja Tratnik, mag. Damijan Florijančič, mag. Kristina Ožbolt in

Barbara Zobec. Sodba se je opirala na odgovor vrhovne državne tožilke Savice Poreber, ki je dne 27. junija 2013 navedla, »da je zahteva za varstvo zakonitosti utemeljena, ker v izreku pravnomočne sodbe navedenemu ravnanju niso opredeljeni bistveni zakonski znaki očitanege dejanja«. In: »Za pravno opredelitev po tretjem odstavku 119. člena KZ tako zgolj žalitev državljanov ne zadostuje, saj je treba pri kaznivem dejanju žalitev presoјati glede na okoliščine, ki kažejo, da se je zaradi žalitev v nečem konkretizirala verska neustrpnost.« (I Kr 77/2013)

## Kratice

- ADG** – Archiv der Diözese Gurk.  
**AS** – Arhiv Republike Slovenije.  
**KA** – Katoliška akcija.

## Reference

### Arhivski in drugi viri

**ADG**, Nachlass Bischof Rožman.

**Arhiv Antona Strleta**, FSO Voglje.

**AS 1931**, Božični proces.

**AS 1931**, mikrofilmi, II000855.

**AS 1931**, t.e. 1085.

**AS 1589/III**, Spisi CK ZKS.

**Okrajno sodišče Ljubljana**, III KS 645/56.

**Okrožno sodišče Novo mesto**, K 193/47.

**Republika Slovenija: Ustavno sodišče**. B.I. Odločbe in sklepi. <http://www.us-rs.si/odlocitve/vse-odlocitve-iskalnik/> (pridobljeno 11. 4. 2015).

**Uradni list RS**, 101/2005.

### Druge reference

**Dragar, Milanka, ur.** 2009. *Življenje iz vere: Pričevanja o prof. dr. Antonu Strletu ob peti obletnici smrti*. Ljubljana: Dragar.

**Drnovšek, Darinka.** 2000. *Zapisniki politbiroja CK KPS/ZKS 1945–1954*. Viri 15. Ljubljana:

**Ferjančič, Roman, in Lovro Šturm.** 1998. *Brezpravje: Slovensko pravosodje po letu 1945*. 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.

— — —. 2015. Anton Strle v zaporu in pred sodiščem. *Communio* 2: 162–173.

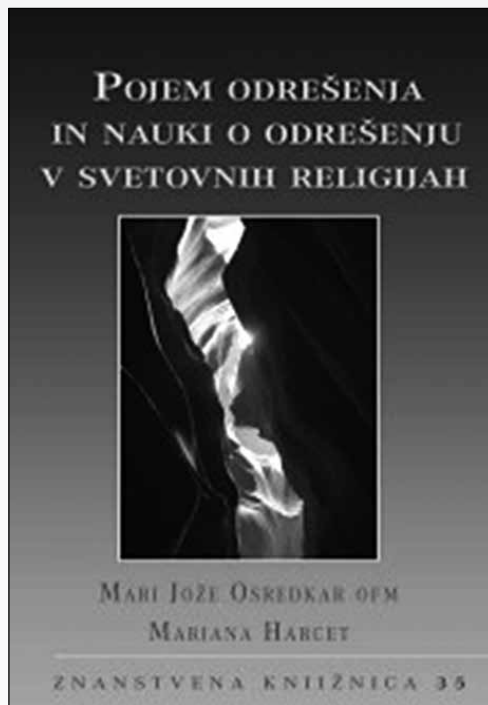
— — —. 2013. Škof Gregorij Rožman. *Communio* 2:193–209.

**Kazenski zakonik.** 1951. Ljubljana: Društvo pravnikov LRS.

**Letopis ljubljanske škofije in slovenskega dela reške škofije za leto 1959.** 1959. Ljubljana: Škofijski ordinariat v Ljubljani.

**Mikuž, Metod.** 1961. *Pregled zgodovine NOB v Sloveniji*. Zv. 2. Ljubljana: Cankarjeva založba.

**Rožman, Gregorij.** 1943. Pastirsko pismo ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana za advent 1943. *Škofijski list*, 30. 11.



*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 (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3,581—590  
 UDK: 274-1Hus J.  
 Besedilo prejeto: 09/2014; sprejeto: 07/2015

*Ctirad Václav Pospíšil*

## **Giovanni Hus e i cattolici cechi: dal trauma alla riconciliazione**

*Riassunto:* L'autore presenta le diverse interpretazioni del pensiero e della vicenda di Giovanni Hus nel pensiero di vari autori cechi. Dimostra che la valutazione del personaggio in questione da parte dei cattolici cechi non è stata mai univoca, ma piuttosto dilemmatica. Gravi problemi sono sorti soprattutto a partire dal 1850 quando sono apparse diverse interpretazioni di tipo ideologico – anticattolico. Le tensioni hanno trovato una felice soluzione nel 1999 durante il simposio svoltosi alla Lateranense. Questa pace, una volta raggiunta, va tuttavia coltivata e difesa non solo da parte dei responsabili pensatori cattolici cechi, ma anche da parte degli scienziati di altri paesi.

*Parole chiave:* Giovanni Hus, l'ussitismo, l'immagine di Hus nel pensiero ceco

*Povzetek:* **Jan Hus in češki katoličani: od travme do sprave**

Avtor predstavi in ovrednoti razne razlage življenja in dela Jana Husa, kakor ga vidijo nekateri češki pisatelji, in pokaže, da češki katoličani niso nikoli imeli popolnoma negativne drže do Husa. Največji problemi so nastopili po letu 1850, ko so bile objavljene razne ideološke in posebno protikatoliške interpretacije Husa in husitskega gibanja. Vendar je leta 1999 véliki mednarodni simpozij, ki je bil posvečen Janu Husu in je potekal na Papeški lateranski univerzi, pripomogel, da so bile mnoge medkonfesionalne in družbene napetosti premagane. Ubriniti in razvijati dogovor in mir, ki so ju takrat dosegli, pa je naloga ne samo čeških katoliških mislecev, ampak tudi tujih učenjakov.

*Ključne besede:* Jan Hus, husitsko gibanje, podoba Jana Husa v češki misli

*Abstract:* **J. Huss and the Czech Catholics: From Trauma to Reconciliation**

In this study, the author presents and evaluates various interpretations of the life and work of Master Jan Hus in the thinking of Czech authors. In the first place he argues that the attitudes of Czech Catholics to this person were never strictly negative. The greatest problems appeared after 1850, when various ideological and especially anti-Catholic interpretations of Hus and the Hussite movement appeared. Great inter-confessional and social tensions were overcome in 1999 in the great international symposium dedicated to Jan Hus, which took place on the floor of the Pontifical Lateran University. The once reached settlement is, however, still to be defended and developed, which

poses a challenge not only to the Czech Catholic authors, but also to foreign scholars who deal with this theme.

*Key words:* J. Hus, Hussite movement: Image of Hus in the Czech thinking

Nell'anno 2015 i cattolici cechi ricordano, naturalmente con tutti gli altri cristiani della Boemia e della Moravia, il seicentesimo anniversario della tragica morte di Giovanni Hus, il quale è stato condannato come eretico e in seguito bruciato sul rogo durante il Concilio di Costanza (1414–1418), precisamente il 6 luglio 1415. Spero che il sopradetto anniversario possa suscitare l'interesse anche dei nostri colleghi in Slovenia. Mi permetto di ricordare che ai tempi di Hus non pochi sloveni frequentavano le lezioni all'Università di Praga.<sup>1</sup>

Si sa che dai tempi di M. Lutero i cristiani evangelici hanno interpretato il riformatore ceco come il predecessore della loro identità protestante. Bisogna, però, aggiungere che la valutazione di Hus e dell'ussitismo da parte dei cattolici prevalentemente cechi, ma non solo, è stata da sempre dilemmatica. Infatti, è quasi impossibile stabilire dove si tratti della riforma della stessa chiesa cattolica e dove ci si trovi già nell'ambito della Riforma di tipo protestante. La situazione si è resa molto scottante soprattutto nel periodo 1850–1989, perché non solo la Chiesa evangelica dei Fratelli cechi, ma anche la Chiesa cecoslovacca – ussitica a partire dal 1920, e i rappresentanti dei movimenti patriottici hanno presentato il riformatore praghese in chiave anticattolica. In questa situazione polemica i pensatori cattolici cechi hanno presentato Giovanni Hus e l'ussitismo con toni molto più critici rispetto ai decenni precedenti. Si può dire che è scoppiata una vera guerra di interpretazioni ideologiche inconciliabili. Questo triste divario è stato gradualmente superato negli anni Novanta del secolo scorso, quando, grazie all'impulso diretto di Giovanni Paolo II, ha incominciato a operare il Comitato scientifico ussitico con rappresentanti di diverse denominazioni cristiane della Repubblica Ceca.

L'approdo felice di questo processo è stato raggiunto durante il grande simposio internazionale che si è svolto nell'ultimo mese del 1999 alla Pontificia Università Lateranense. Giovanni Paolo II nel suo discorso ha espresso ai partecipanti del simposio il suo grande dolore per la morte tragica di Giovanni Hus ed ha sottolineato le grandi qualità morali di questo personaggio (Giovanni Paolo II. 1999). I rappresentanti della Chiesa Cattolica Romana e della Chiesa evangelica dei Fratelli cechi, pochi giorni dopo la conclusione del simposio, hanno firmato un documento di grande valore storico, nel quale si dice che la figura di Hus non deve essere più causa dell'odio interconfessionale e che nessuna delle chiese contemporanee può appropriarsi di Giovanni Hus in modo esclusivo. Gli uni possono vedere nel riformatore praghese il predecessore dell'ecclesiologia elaborata dai pa-

<sup>1</sup> I maestri e gli studenti sono stati divisi in quattro nazioni secondo criteri piuttosto geografici e linguistici, concretamente ceca, bavarese, sassone, polacca. Gli studenti di lingua slava provenienti dall'area mediterranea di solito facevano parte della nazione ceca, ma potevano scegliere liberamente anche una delle altre nazioni (Svatoš 1995, 64).



dri conciliari durante il Concilio Vaticano II, gli altri hanno pieno diritto di presentarlo come precursore della Riforma protestante (Vlke Smetana 2001).

Nel primo paragrafo del presente articolo vorrei brevemente ricordare le tensioni che riguardano le diverse valutazioni di Giovanni Hus all'interno della chiesa cattolica dal Quattrocento fino alla prima metà del Settecento. Nella seconda parte mi permetterei di ricordare le presentazioni più significative di Hus che sono emerse dai tempi dell'Illuminismo fino agli anni Sessanta del secolo scorso. Non c'è dubbio che la pietra miliare sul cammino verso una nuova e più aperta valutazione di Hus da parte di molti pensatori cattolici cechi sia stata la monografia del benedettino belga P. de Vooght (1973; 1975; 1997–2003). Proprio a questa tematica molto interessante dedico il terzo punto del presente studio.

## 1. Dal Quattrocento fino alla prima metà del Settecento

La prima espressione della valutazione dilemmatica di Hus da parte dei cattolici risale addirittura agli ultimi giorni della sua vita. Sebbene sia stato ufficialmente condannato come eretico, un sacerdote straniero, dottore di teologia ha ascoltato la sua confessione e gli ha persino impartito l'assoluzione senza esigere che Hus abiurasse gli errori di cui era stato incolpato da parte del tribunale conciliare, ciò significa che questo confessore e dottore di teologia non aveva reputato Hus come un vero eretico (Brandmüller 1995, 217–218).

Innanzitutto, va notato che lo scopo principale di tutta l'opera di Giovanni Hus, del movimento riformatore nato in seno all'università di Praga a cavallo del Trecento e il Quattrocento e delle diverse frazioni dell'ussitismo si trova evidentemente nell'ambito religioso. Bisogna, però, aggiungere che il movimento ussitico<sup>2</sup> ha implicato pure una certa emancipazione del popolo ceco nei confronti dell'elemento tedesco che ha incominciato a insediarsi nel Regno boemo dal Duecento soprattutto nelle città. Se alla corte dell'imperatore e del re Carlo IV († 1378) e di suo figlio, il re Venceslao IV († 1419) si parlava tedesco e latino, dopo le guerre ussitiche la situazione è cambiata completamente e la lingua ceca ha acquistato pieno diritto d'uso nella cultura,<sup>3</sup> nella politica e nell'ambito della giurisprudenza (Dobrovský 1792).

Inoltre non dobbiamo dimenticare che l'ussitismo non è stato mai un movimento monolitico. Infatti bisogna ben distinguere tra l'ussitismo radicale, il cui centro si trovò nella città di Tábor nella Boemia meridionale (i taboriti), con forti influssi nella Boemia orientale (gli orebiti), e l'ussitismo moderato di tipo praghese.

<sup>2</sup> Va sottolineato che la denominazione »hussitae« proviene originariamente dagli avversari del movimento riformatore ceco, e perciò per lungo tempo ha avuto una connotazione peggiorativa (Seibt 1995, 27).

<sup>3</sup> Risalgono agli ultimi decenni prima della rivolta ussitica le tre redazioni o rielaborazioni della traduzione completa della Bibbia in ceco, una delle prime nella lingua materna in Europa. Non si riesce a stabilire con esattezza il ruolo preciso svolto da Giovanni Hus in queste vicende, comunque le ultime due redazioni sono nate di sicuro nei circoli vicini a Hus (Kvas 1997). Sembra assai probabile che il riformatore praghese sia stato l'autore della nuova ortografia ceca (Schröpfer 1968).

Mentre la prima corrente si è notevolmente allontanata dall'ortodossia cattolica, la seconda ha mantenuto tutti i principali punti di contatto con il cattolicesimo per quanto riguarda i sette sacramenti, la fede nella presenza reale di Cristo sotto le due specie eucaristiche e perfino la dottrina della successione apostolica, e a ciò corrisponde una continua tendenza a raggiungere il riconoscimento della comunione dei laici sotto entrambe le specie eucaristiche da parte della Chiesa Cattolica Romana (Lášek 1995b). Sembra chiaro che il pensiero di Hus corrisponda molto meglio alla posizione dottrinale della corrente moderata, la quale viene valutata oggi come un tipo di cattolicesimo riformatore (David 2012). Dopo l'anno 1434, quando i moderati vinsero la battaglia contro i radicali, è sopravvissuta quasi esclusivamente la corrente moderata, che è diventata la chiesa utraquista. Questo cattolicesimo riformatore è stato riconosciuto durante il Concilio di Basilea (Krchňák 1997), e persino il Concilio tridentino ha permesso la comunione dei laici sotto entrambe le specie come un privilegio per la Boemia e la Moravia (Kavka e Skýbová 1969). Dovrebbe essere scontato che gli utraquisti hanno venerato Giovanni Hus come martire e come santo sin dall'anno 1416, e tale culto è durato fino al 1620 (Holeton 2012).

Dopo la grande sconfitta delle forze armate boeme nel 1620 (battaglia nei pressi di Praga sul monte Bílá Hora, 8 novembre 1620) sono cominciati anni davvero tristi per il popolo ceco. La ricattolizzazione spesso violenta nel Seicento, sotto il governo degli imperatori asburgici, non aveva niente in comune con il vero cattolicesimo, e perciò i cattolici cechi oggi sono restii a riconoscersi in questo abuso della loro fede da parte del potere politico del tempo (Beran 1965). Siccome il cattolicesimo è stato spesso identificato da parte degli avversari con questi crimini contro la libertà della coscienza personale, sembra meglio designare questi avvenimenti come «riconfessionalizzazione» oppure come «unificazione confessionale del paese». Nonostante il fatto, che i membri della chiesa utraquista siano stati costretti a far parte della Chiesa Cattolica Romana, la venerazione personale nei confronti di Giovanni Hus è continuata in molte famiglie riconfessionalizzate fino all'inizio dell'Ottocento.<sup>4</sup>

## 2. Dalla metà del Settecento fino agli anni Cinquanta del secolo scorso

Gli Illuministi nella seconda metà del Settecento hanno incominciato a leggere le vicende di Giovanni Hus da un punto di vista completamente nuovo. In connessione con il giuseppinismo vedevano il riformatore ceco come una persona che ha lottato contro il potere della Chiesa a favore dello Stato, come un martire della coscienza e della libertà individuale.<sup>5</sup> Queste immagini di Hus, tuttavia, non erano

<sup>4</sup> Ad esempio, ancora nell'anno 1677, secondo la querela del suo superiore, L. Nuska, un parroco di campagna, continuava ad utilizzare delle ostie sulle quali c'era l'immagine di Hus tra le fiamme e il calice per la consacrazione (Royt 2001, 417).

<sup>5</sup> A questo punto pare conveniente ricordare un teologo e storico illuminista del giuseppinismo, Caspar Royko (1741–1819), dall'anno 1783 professore della storia della Chiesa a Praga, membro della masso-

altro che autoproiezioni degli stessi pensatori illuministi. Si è trattato, dunque, di un falsamento della storia e di una lettura ideologica.

La posizione della lingua ceca nell'Impero austriaco era assai triste. Basta ricordare che il primo ginnasio di lingua ceca è sorto in Boemia soltanto nella metà degli anni Sessanta dell'Ottocento e che all'università di Praga si sono potute tenere lezioni in ceco solo a partire dagli anni Ottanta. In questa situazione nei primi decenni dell'Ottocento è nato il movimento di risveglio nazionale che si è lasciato ispirare, in un certo senso paradossalmente, dalla filosofia del romanticismo tedesco. Soprattutto dagli anni Cinquanta in poi i fautori dell'emancipazione nazionale hanno cominciato a sottolineare i paralleli tra la loro lotta e le vicende dell'ussitismo. Trovarono ispirazione soprattutto nell'opera del grande storico e politico boemo, František Palacký (1798–1876), insignito del titolo onorifico di Padre della nazione ceca. L'autore appena nominato aveva presentato un'interpretazione nuova e ben ancorata nelle fonti della storia di Giovanni Hus e dell'ussitismo come vertice della storia del popolo ceco. Per lui Hus era il predecessore della Riforma protestante (Palacký 1850). I patrioti cechi erano riusciti a convivere pacificamente con gli abitanti tedeschi nella loro patria fino all'anno 1850, ma dopo questa data la situazione si era notevolmente peggiorata. Benché Palacký fosse un protestante e la grande maggioranza della popolazione appartenesse ufficialmente alla Chiesa cattolica, la sua interpretazione dell'ussitismo ha affascinato tanta gente e così è diventata l'espressione del patriottismo ceco.

Sotto l'influsso del *Kulturkampf* tedesco aumentò sempre più la forza delle correnti che utilizzavano Giovanni Hus nella propaganda anticattolica. A molti sembrava che uno non potesse essere contemporaneamente cattolico e vero patriotta ceco. Queste tendenze culminarono nel pensiero di T. G. Masaryk, presidente della Repubblica Cecoslovacca dal 1918, soprannominato liberatore, secondo il quale l'ideale umanistico rappresenterebbe la continuazione del messaggio di Hus e della Riforma protestante, mentre il cattolicesimo sarebbe sinonimo di reazione e di forme di governo teocratiche e autoritarie, e pertanto dovrebbe essere in netta contraddizione con la missione storica del popolo boemo (Masaryk 1896).<sup>6</sup> Non c'è da meravigliarsi che molte persone persero la fede cattolica e che tanti cattolici si sentirono interiormente divisi. L'immagine di Hus è stata forzata, il suo pensiero religioso è stato accantonato ed il suo nome è diventato una tela sulla quale si sono proiettate le varie ideologie di fine Ottocento e dei primi decenni del Novecento.

Questa atmosfera di ostilità e di forte anticlericalismo ha suscitato, comprensibilmente, una reazione da parte dei pensatori cattolici, i quali nei confronti di Hus hanno preso una posizione molto più critica rispetto ai decenni precedenti. Come esempio potrebbe venirci in aiuto un importante teologo cattolico del tempo, Antonio Lenz (1829–1901), il quale testimonia che al tempo del suo studio in semina-

---

neria. La sua opera sul Concilio di Costanza è uscita in quattro volumi (Royko 1795–1796).

<sup>6</sup> Masaryk invita spesso i suoi lettori alla lettura diretta delle opere di Hus, tuttavia nel suo libro troviamo davvero pochissime citazioni dirette prese dagli scritti del riformatore boemo. Secondo il parere dei veri scienziati del tempo, come ad esempio Z. Pekař, il libro di Masaryk rappresenta una forzatura nettamente ideologica e populistica della storia.

rio i professori sostenevano che Hus non fosse eretico e che fosse stato condannato a causa della sua critica del clero terribilmente corrotto. Lenz, invece, smentendo questa interpretazione favorevole a Hus, sosteneva che il riformatore boemo fosse davvero un eretico giustamente condannato dal concilio ecumenico (Lenz 1907).

L'infelice clima di confronto, spesso assai aspro, continuò anche ai tempi della cosiddetta Prima Repubblica (1918–1938). Nell'ambiente cattolico notiamo, però, non solo una tendenza critica nei confronti di Giovanni Hus da parte di alcuni pensatori (Sedlák 1915), ma pure una lotta per la riabilitazione del riformatore praghese da parte di alcuni cattolici laici aventi un orientamento che si potrebbe definire come una certa anticipazione delle idee proclamate dal Concilio Vaticano II. In realtà volevano riabilitare in questo modo il cattolicesimo stesso davanti all'opinione pubblica e riconciliare un sincero patriottismo con la fede cattolica.<sup>7</sup>

Non dovrebbe sorprendere che le loro pubblicazioni abbiano suscitato un'aspra critica non solo dei cattolici piuttosto di destra, per i quali Hus doveva rimanere semplicemente eretico (Kašpar 1926), ma pure dei pensatori evangelici (Kozák 1925). Questi ultimi identificavano il cattolicesimo con tutto il negativo che si poteva notare nella vicenda, soprattutto nella causa di Giovanni Hus e così in modo implicito volevano comunicare che un buon Ceco doveva distanziarsi da esso. Il cambiamento della faccia ufficiale della Chiesa cattolica significava la fine di questo gioco propagandistico, e perciò combatterono con tutte le forze contro la tendenza riabilizionistica all'interno del cattolicesimo del tempo. Esiste ancora un altro motivo della resistenza degli evangelici cechi contro la riabilitazione di Giovanni Hus da parte della Chiesa cattolica. Coloro che definiscono la propria identità negativamente, ad esempio come non-cattolici, in realtà dipendono da quella negata in modo sostanziale, per questo motivo il cambiamento del cattolicesimo da loro presentato significherebbe una grande minaccia per la loro anti-identità propriamente detta. Anche se oggi la situazione ecumenica è migliorata notevolmente, gli evangelici non smettono di ripetere che la riabilitazione di Hus non ha nessun senso. In questo contesto va notato con grande soddisfazione che i rappresentanti della Chiesa cecoslovacca – ussitica, i Vecchi Cattolici nella Boemia, insieme a diverse denominazioni dell'anglicanesimo in Canada e negli Stati Uniti, che tra l'altro, prestano a Hus il culto spettante ad un santo, negli ultimi vent'anni hanno spesso espresso la loro apertura verso questa riabilitazione da parte della rappresentanza ufficiale del cattolicesimo.

L'abuso ideologico di Giovanni Hus e dell'ussitismo ha raggiunto il culmine ai tempi tristissimi del totalitarismo comunista. Nell'anno 1950 sono stati internati praticamente tutti i membri maschi delle comunità religiose in Cecoslovacchia. Tanti sacerdoti sono stati imprigionati nei campi di concentramento destinati a coloro che si erano messi in opposizione contro il regime disumano. La dimensione religi-

<sup>7</sup> A questo punto va ricordato un cattolico piuttosto liberale, Václav Flajšhans (1866–1950), editore delle opere latine del riformatore praghese, il quale ha proposto la riabilitazione di Hus nei primi decenni del ventesimo secolo. Nella stessa linea di pensiero si sono inseriti i cattolici: Vlastimil Kybal (1889–1958 Washington, in esilio dal 1948) (Kybal 1923; 1926; 1931); Václav Novotný (1869–1932) (Novotný 1921–1923).

osa dell'ussitismo fu messa completamente tra parentesi, chi intendeva parlarne apertamente fu etichettato come reazionario e «fanatico» religioso. Hus fu presentato come predecessore del socialismo, come comunista «anonimo», l'ala radicale del movimento ussita (i taboriti) venne interpretata come anticipazione diretta della lotta delle classi, l'anti-cattolicesimo fu visto in modo nettamente demagogico come vera faccia dell'ussitismo. Sembra abbastanza comprensibile che tanti cattolici, e con loro anche alcuni oppositori del regime sotto il tiro di questa propaganda martellante, soprattutto negli anni Cinquanta e pure negli anni Sessanta, abbiano guardato a Hus e all'ussitismo senza esagerazione con un certo disgusto.

### 3. La ricezione drammatica della monografia di P. de Vooght

L'effetto della monografia di P. de Vooght, ricordata sopra, uscita nell'anno 1960, la cui seconda edizione fu rifatta e completata nel 1972, nell'ambiente ceco è paragonabile ad un fulmine a ciel sereno. Vooght, rinomato storico e teologo cattolico di fama internazionale, ha dedicato più di 25 anni allo studio della questione ed è arrivato alla conclusione che in realtà Giovanni Hus non era eretico nel senso forte del termine. Contemporaneamente, però, critica la sua poca responsabilità sociale, certe esagerazioni moralizzanti contro il clero benestante nelle sue prediche al popolo e pure la scarsa originalità del suo pensiero teologico. Il modo di procedere degli avversari contro il riformatore ceco, secondo Vooght, era pieno di odio scellerato, di calunnie e di intrighi, e perciò da un punto di vista morale assolutamente inaccettabile. Hus, pur richiamandosi al pensatore inglese Wyclif nelle questioni filosofiche (il realismo in opposizione al nominalismo) e soprattutto nella strategia della riforma ecclesiastica, non ne ha accettato mai le tesi eretiche. Ad esempio, la dottrina eucaristica di Hus è nettamente ortodossa,<sup>8</sup> lo stesso vale anche per l'insegnamento circa i sette sacramenti e persino l'accusa di donatismo non è fondata sufficientemente. Come vero problema viene identificata la collaborazione di Hus con il re Venceslao IV e la nobiltà contro gli interessi dell'alto clero. Il Concilio, perciò, ha dovuto trasferire la causa di Hus dal piano politico al piano teologico, dove nessun potere secolare poteva intervenire a favore del riformatore. L'unica cosa che oggi si dovrebbe aggiungere al contributo del benedettino belga, riguarda l'influsso decisivo che hanno esercitato le idee escatologiche, con le aspettative della fine del mondo e dell'avvento dell'Anticristo, sul pensiero e soprattutto sul comportamento del riformatore ceco e di tutto il circolo rinnovatore presso l'Università di Praga a cavallo del Trecento e Quattrocento.

Sembra scontato che il primo forte attacco contro le idee del pensatore bene-

<sup>8</sup> Nelle trenta tesi condannate dal Concilio di Costanza ed imputate a Giovanni Hus non se ne trova nemmeno una riguardante l'eucaristia. (Denziger e Hünermann 1995, n. 1201–1230). Hus non ha accettato questa interpretazione del suo pensiero e fino all'ultimo respiro ha sostenuto di non aver mai insegnato e predicato le tesi costruite dagli avversari. È chiaro, che le proposizioni condannate dalla suprema autorità ecclesiastica come eretiche debbono essere respinte da ogni teologo cattolico anche oggi, tuttavia l'imputazione di queste dottrine a Hus va situata soltanto sul livello giuridico.

dettino sia arrivato da parte dei rappresentanti dell'ideologia comunista allora regente. In questo contesto va ricordato il libro di M. Machovec (Machovec 1963), dopo il 1968, un dissidente assai conosciuto in Occidente. Dal canto loro ne hanno espresso la critica pure i pensatori evangelici più importanti dell'epoca František M. Bartoš (Bartoš 1965) e Amedeo Molnár (Molnár 1973). Questi storici del cristianesimo hanno presentato forti toni anticattolici nelle loro pubblicazioni, ma oggi siamo capaci di valutare assai positivamente la loro grande erudizione, il lavoro con le fonti e soprattutto il loro fervore cristiano. Alle voci degli ideologi comunisti e degli esponenti del pensiero protestante si sono aggiunte purtroppo le critiche da parte di alcuni autori cattolici, i quali portavano avanti il vecchio modello antiussiano (Kadlec 1970; Vooght 1971).

L'approccio di tanti storici e teologi cattolici boemi alle proposte di Vooght è gradualmente cambiato soprattutto durante gli anni Settanta ed Ottanta del secolo scorso. Il ruolo decisivo in questa nuova valutazione di Hus spetta al Concilio Vaticano II, più concretamente al discorso presentato nell'aula conciliare nel 1965 da parte del cardinale Beran, a suo tempo imprigionato dai nazisti e in seguito anche dal regime comunista.<sup>9</sup> Bisogna, però, notare, che le tristi condizioni della persecuzione comunista non permettevano alla maggioranza dei pensatori cattolici un continuo e solido lavoro scientifico. Quello che è successo poi apertamente negli anni Novanta e sancito al simposio lateranense del 1999, si era andato gradualmente preparando nei decenni immediatamente precedenti.

I teologi cattolici boemi in esilio avevano più spazio per esprimere le proprie idee circa questa problematica rispetto a quelli che erano rimasti in Boemia sotto il governo comunista. A questo punto vale la pena ricordare le pubblicazioni di T. Špidlík, più tardi nominato cardinale, (Špidlík 1984) e Karel Skalický (Skalický 1988). Sotto l'influsso diretto di papa Giovanni Paolo II, che aveva capito bene la situazione del cattolicesimo in Boemia e in Moravia, e che rivelava una certa simpatia per il riformatore boemo anche grazie alla sua stessa esperienza di persecuzione, sono apparse in Polonia alcune pubblicazioni favorevoli a Hus da parte di B. Cywiński (Cywiński 1982) e di S. Swieżawski (Swieżawski 1986), il quale ha valutato Hus persino come precursore dell'ecclesiologia cristocentrica del Vaticano II. Nella rivista *Teologické texty*, che allora esisteva soltanto in modo clandestino (samizdat), è apparso lo studio di »Eremita« – pseudonimo dello storico cattolico R. Malý di stampo piuttosto tradizionalista, il quale esprimeva opinioni molto vicine alle tesi di P. de Vooght (Malý 1984). Forse vale la pena ricordare anche gli articoli di »Kalypton« – pseudonimo di T. Halík (Halík 1984). Si potrebbe dire che l'esperienza della persecuzione e dell'emarginazione ha favorito il cambiamento di mentalità e la rinascita di un cattolicesimo più aperto e davvero ecumenico.

<sup>9</sup> »Pare che nella mia patria la Chiesa cattolica soffra a causa di quello che è stato commesso nel passato nel nome suo contro la libertà di coscienza: si tratta concretamente della morte di Giovanni Hus sul rogo nel Quattrocento oppure della costrizione violenta della maggioranza del popolo ad entrare nella Chiesa cattolica secondo la regola *cuius regio – eius religio* nel Seicento. Il potere secolare, anche se vuole servire la Chiesa, oppure soltanto finge di perseguire questo scopo, in realtà, facendo ciò infligge una ferita duratura nel cuore del popolo.« (La traduzione è mia; Beran 1965, 220–221).

Tuttavia non tutti i pensatori cattolici boemi si sono trovati d'accordo con le proposte di P. de Vooght. Ad esempio, i professori menzionati sopra, J. V. Polc e J. Kadlec, non hanno mai cambiato le loro posizioni. Tanti membri dell'associazione di sacerdoti cattolici *Pacem in terris*, controllata completamente dal regime comunista, hanno continuato ad opporsi alla nuova valutazione del riformatore ceco. Sebbene la scena cattolica della Boemia sia stata sempre polarizzata riguardo all'interpretazione del pensiero e della vicenda di Giovanni Hus, i sostenitori dell'approccio favorevole alla riabilitazione di Hus sono stati molto più numerosi ed influenti rispetto ai decenni precedenti. Tuttavia negli anni Novanta gli oppositori alzarono di nuovo la voce. Ad esempio, il rinomato filosofo cattolico S. Soušedík, autore di eccellenti studi riguardanti la storia della filosofia in Boemia, nel 1998 ha pubblicato un libro dedicato al problema della dottrina eucaristica di Hus, nella quale sosteneva che il riformatore praghese era eretico (Soušedík 1998, 68–69). Il filosofo ceco non si è accorto che nemmeno i padri conciliari negli anni 1414–1415 avevano accusato Hus di eresia eucaristica. Nello stesso periodo il professore J. V. Polc ha pubblicato di nuovo la sua vecchia critica del pensatore belga. Contro le tesi di Vooght e soprattutto contro una possibile riabilitazione di Hus da parte della Chiesa cattolica si è espresso anche uno storico ceco, membro del partito comunista, M. Ransdorf (Ransdorf 1993).

## 4. Conclusione

Nella situazione appena descritta si è svolto lo sopraddetto simposio lateranense, le cui conclusioni sono state presentate all'inizio di questo articolo. Conoscendo i punti più importanti del cammino storico riguardo alle diverse immagini di Giovanni Hus nelle opere dei pensatori cechi, possiamo capire la vera rilevanza storica dell'evento svoltosi sedici anni fa a Roma. Inoltre abbiamo dimostrato che la valutazione del predicatore praghese del Quattrocento da parte di cattolici, soprattutto cechi, non è mai stata univoca. Infine mi permetterei di dire che gli autori stranieri che si decidono di interpretare Hus unilateralmente come eretico, potrebbero facilmente trovarsi sulla stessa linea di pensiero dei vecchi comunisti e degli avversari della Chiesa cattolica in Boemia.

## Riferimenti

- Bartoš, František Michálek.** 1965. Apologie de M. Jean Huss contre son apologiste. *Communio viatorum* 8, 1:65–74.
- Beran, Josef.** 2013 [1965]. La libertà della coscienza: l'allocuzione al II. Vat. Conc. dal 20. 9. 1965. In Ctirad Václav Pospíšil, ed. *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI*, 220–221. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Brandmüller, Walter.** 1995. Hus před koncilím. In Lášek 1995a, 213–219.
- Cywiński, Bogdan.** 1982. *Ogniem próbowane: Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie środkowo-wschodniej 1; Korzenie Tożsamości*. Roma: s.n.
- David, Zdeněk David.** 2012. *Nalezení střední cesty: Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praga: Filosofia.
- Denziger, Heinrich, e Hünermann Peter.** 1995. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: EDB.

- Dobrovský, Josef.** 1792. *Geschichte der böhmischen Sprache und Literatur*. Praga: J. G. Calve.
- Giovanni Paolo II.** 1999. Projev k účastníkům římského symposia o M. Janu Husovi. In *Jan Hus na přelomu tisíciletí* 2001, 685–686.
- Halík, Tomáš (Kalypton, pseud.)**. 1984. 7. Hlas. *Teologické texty samizdat* 13:20–23.
- Holeton, David.** 2012. Bohoslužebná úcta k Janu Husovi v období české reformace a dnes. In Zdeněk Kučera e Zdeněk– Butta, ed. *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství dnešku*, 121–138. Praga: ČČSH – Blahoslav.
- Jan Hus na přelomu tisíciletí: Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia.** 2001. Papežská lateránská univerzita, Řím, 15.–18. prosince 1999. Tábor: Husitské museum v Táboře.
- Kadlec, Jaroslav.** 1970. Johannes Hus in neuem Licht? *Theologisch-praktische Quartalschrift* 118:163–168.
- Kašpar, Karel.** 1926. *Hus und die Früchte seiner Wirksamkeit*. Varnsdorf: Verlag von Ambros Opitz.
- Kavka, František, e Anna Skýbová.** 1969. *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepcce habsburské rekatolizace Čech*. Praga: Universita Karlova.
- Kozák, Jan Blahoslav.** 1925. *Filosofické a mravní pozadí Husova kacířství*. Praga: Svaz národního osvobození.
- Krchňák, Alois.** 1997. *Čechové na Basilejském sněmu*. Svítavy: Trinitas.
- Kyas, Václav.** 1997. *Česká Bible v dějinách národního písemnictví*. Vyšehrad: Praga.
- Kybal, Vlastinil.** 1923; 1926; 1931. *Jan Hus: život a učení*. Vol. 2,1; 2,2; 2,3. Praga: J. Laichter.
- Lášek, Jan Blahoslav, ed.** 1995a. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Sborník z mezinárodního symposia konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu, SRN. Praga: Česká křesťanská akademie.
- Lášek, Jan Blahoslav.** 1995b. Některé specifické úkoly husovského bádání. In Lášek 1995a, 305–310.
- Lenz, Antonín.** 1907. *Jan Hus: životopisný nástin*. Praga: Tisková liga.
- Machovec, Milan.** 1963. *Bude katolická církev rehabilitovat Husa?* Praga: Nakladatelství politické literatury.
- Malý, Radomír.** 1984. O smyslu českých dějin tentokrát ekumenicky. *Teologické texty samizdat* 9:32–35.
- Masaryk, Tomáš Garigue.** 1896. *Jan Hus, naše obrození a naše reformace*. Praga: Čas.
- Molnár, Amedeo.** 1973. *Jan Hus testimone della verità*. Torino: Clauduana.
- Novotný, Václav.** 1921–1923. *Jan Hus: život a učení*. Vol. 1,1; 1,2. Praga: J. Laichter.
- Palacký, František.** 1850. *Dějiny národu českého*. Vol. 3,1: *Od roku 1404 do roku 1424 čili od počátku nepokojův husitských až do smrti Žižkovy*. Praga: České Museum.
- Pánek, Josef, e Martin Polívka.** 2000. *Jan Hus ve Vatikánu, mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí*. Praga: Historický ústav.
- Ransdorf, Miroslav.** 1993. *M. Jan Hus*. Praga: Universum.
- Royko, Caspar.** 1795–1796. *Geschichte der allgemeinen Kirchversammlung zu Kostnitz*. Praga: Caspar Widtmann.
- Royt, Jan.** 2001. Ikonografie Mistra Jana Husa v 15.–18. století. In *Jan Hus na přelomu tisíciletí* 2001, 405–451.
- Schröpfer, Johann.** 1968. *Husens Traktat »Orthographia Bohemica«*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Sedlák, Jan.** 1915. *M. Jan Hus*. Praga: Dědictví sv. Prokopa.
- Seibt, Ferdinand.** 1995. Husitství v evropských dějinách. In Lášek 1995a, 25–30.
- Skalický, Karel.** 1988. Rozhovor o Husovi a husitství. *Studie*: 116–117; 197–202.
- Sousedík, Stanislav.** 1998. *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Praga: Vyšehrad.
- Špidlík, Tomáš.** 1984. Palčivá otázka českého ekumenismu. *Teologické texty samizdat* 9:35–35.
- Svatoš, Michal.** 1995. Obecné učení. In *Dějiny Univerzity Karlovy*. Vol. 1, 1347/48–1622, 27–101. Praga: Univerzita Karlova.
- Swieżawski, Stefan.** 1986. Jan Hus: heretyk czy prekursor Vaticanum secundum. *Tygodnik powszechny* 50, n. 6.
- Vlk, Miloslav, e Pavel Smetana.** 2001. Společné prohlášení k římskému symposiu o M. Janu Husovi. In *Jan Hus na přelomu tisíciletí* 2001, 27–30.
- Vooght, de Paul.** 1971. Obscurités anciennes autour de Jean Hus. *Revue d'histoire ecclésiastique* 66:137–145.
- . 1973. *Jacobellus de Stříbro († 1429): premier théologien du husitisme*. Loudin: Publications Universitaires de Louvain.
- . 1975. *L'hérésie de Jean Hus 1–2*, 2. Loudin: Bibliothèque de L'Université Loudin.
- . 1997–2003. Kacířství Jana Husa 1–32. *Theologická revue* 68–74.



## Ocene

**Igor Salmič. *Al di là di ogni pregiudizio: Le trattative per il concordato tra la Santa Sede e il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni; Jugoslavia e la mancata ratifica (1922–1938)*. Analecta Gregoriana 323. Roma: Gregorian&Biblical Press, 2015. 617 str. ISBN: 978-88-7839-300-4.**

Obsežna knjiga, ki jo je izdala založba Univerze Gregoriana v Rimu, objavlja disertacijo Igorja Salmiča, člana slovenske minoritske skupnosti, ki jo je leta 2013 zagovarjal na tej univerzi, na Fakulteti za cerkveno zgodovino in kulturno dediščino. Izjemno delo je bilo v istem letu nagrajeno z nagrado Roberta Bellarina kot najboljše znanstveno delo tistega leta na omenjeni univerzi. Primerjava z nekaterimi drugimi naslovi s tega področja, ki so bili pripravljene v prejšnjih letih, kaže, da je avtor doktorsko delo pripravil na podlagi novih in izvirnih dokumentov in z novim hermenevitičnim pristopom. To daje razpravi izvirnost in jo smemo obravnavati kot dober prispevek pri spoznavanju odnosov med vodstvom katoliške Cerkve in takratnim političnim vodstvom v Jugoslaviji, pa tudi glede razmer v jugoslovanski družbi, še zlasti na področju medreligijskih odnosov. Spremnio besedo monografskemu delu je napisala nekdanja slovenska veleposlanica pri Svetem sedežu, Maja Marija Lovrenčič Svetek.

Leta 1920 so bili vzpostavljeni diplomatski odnosi med Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev in Svetim sedežem. V Beograd je prišel prvi nuncij mons. Francesco Cherubini, ki je med osrednjimi nalogami moral poskrbeti za novo

organizacijo katoliške Cerkve v novonastali državi in iskati poti za sistematično ureditev odnosov med obema subjektoma mednarodnega prava. To nalogo je imel tudi prvi veleposlanik jugoslovanske države pri Svetem sedežu, Lujo Bakotič. Neučinkovitost prvega nuncija je povzročila, da je bil po slabih dveh letih imenovan nov nadškof, Ermenegildo Pellegrinetti, predtem tajnik nuncija na Poljskem, Achilla Rattija (poznejši papež Pij XI.). Tako so se po dveh letih (in štiri leta po tem, ko je to zahtevo postavil ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič) uradno začela pogajanja za pravo konkordata, ki naj bi prinesel rešitve za odprta vprašanja in dal pravni temelj iskanju nadaljnjih rešitev. Večkratna prekinitev pogajanj je pokazala na vrsto značilnosti jugoslovanske politike, njenih odnosov do katoliške skupnosti in do Svetega sedeža kot takšnega. Zaradi osebne zavzetosti kralja Aleksandra in v zadnjem obdobju zaradi tajnega dela posebnega poslanca jugoslovanske vlade, mons. Nikola Moscatella, je bil leta 1935 podpisan doseženi sporazum. Potrebni sta bili še dodatni dve leti, da je sporazum prišel na dnevni red beograjskega parlamenta (za to obdobje se je v zgodovini pisju uveljavila označba »konkordatna kriza«). Po dolgih razpravah, ki so se vrstile tako v beograjskem parlamentu kakor v javnosti, predvsem v tisku (njihova temeljna značilnost je bilo zburjanje protikatoliškega in protirimskega razpoloženja), je nastopil trenutek, ko bi bilo potrebno glasovanje in s tem ratifikacija. Razmere med političnimi skupinami v senatu so pokazale, da postopek ne bo uspel, zato

je bila točka umaknjenege z dnevnega reda. Desetletje in pol trajajoča pogajanja so tako ostala brez dokončnega dejanja. Pravni položaj katoliške Cerkve v Kraljevini Jugoslaviji ni bil nikoli urejen. Dogodki ob pripravi konkordata kažejo na dve izstopajoči značilnosti (ob primerjavi z drugimi konkordati) in sta simptomatični za jugoslovansko družbo: pred podpisom so se vrstila dolgotrajna pogajanja (na jugoslovanski strani ob vrsti vprašanj s figo v žepu) in na koncu ni bilo ratifikacije.

Doktorsko delo in objavljena monografija kažeta, da je bilo v pripravo vključenega obilo gradiva, ki je postalo dostopno šele v zadnjem desetletju in pol. Bistveni del tega so dokumenti iz časa papeža Pija XI. (voditelj Cerkve od leta 1922 do leta 1939), ki jih hranijo različne arhivske zbirke Vatikanskega tajnega arhiva in so dostopni od leta 2006 dalje. Ker so bili v dogajanje vključeni različni uradi Svetega sedeža, je bilo za pripravo besedila treba upoštevati tudi te urade (državno tajništvo, oddelek za odnose z državami, poleg beograjske še več drugih nunciatur). Uporabljeno je bilo neobjavljeno arhivsko gradivo državnih (Arhiv Jugoslavije, razna ministrstva, kraljeva pisarna, jugoslovansko veleposlaništvo pri Svetem sedežu) in cerkvenih arhivov (škofijski arhivi, hrvaški zavod v Rimu) ter zasebno gradivo (politiki, nunciji). Avtorju pa nista bila dostopna arhiva Jugoslovanske škofovske konference v Zagrebu in srbskega patriarhata v Beogradu (zlasti ta patriarhat bi lahko v veliki meri prinesel nove informacije o povezavi jugoslovanske politike z vodstvom srbske pravoslavne Cerkve in o vlogi njenega vodstva pri propadu konkordata). Posebna obravnavna je bila namenjena izvirnim značil-

nostim dogajanja okrog priprave konkordata – to je bilo doslej nepoznano – iz obdobja »tajnega« dogajanja, to je v letih 1933–1935. Dodatno izvirno značilnost doktorskega dela kaže pregled reakcij Svetega sedeža v letih 1937–1938, to je, potem ko je propadel poskus ratifikacije.

V primerjavi z drugimi razpravami, ki so obravnavale jugoslovanski konkordat, dajejo delu I. Salmiča dodaten pomen nekatere izvirne značilnosti. Uporabljena sta bila osebna arhiva dveh pomembnih protagonistov tega dogajanja, nuncija E. Pellegrinetti in svetovalca jugoslovanskega veleposlaništva pri Svetem sedežu, N. Moscatella. Ovrednotena sta (ne)vloga jugoslovanskih škofov in pomen nuncija v Beogradu pri pripravi besedila in v poteku pogajanj. Izhodišče študija je bil konkordat kot takšen, njegova geneza in notranja dinamika nastajanja posameznih členov, manj vpetost v mednarodne odnose in vpliv evropskih držav (Francije, Italije) na pripravo sporazuma. Temeljiteje so obravnavani obdobja prekinitev v pogajanjih, zlasti leta 1925–1930, ko so bila na dnevnem redu druga vprašanja (agrarna reforma, pravni položaj zavoda sv. Hieronima v Rimu, razprave o liturgičnem jeziku), tudi povezana z vsebino konkordata, in odločilni pomen obdobja 1933–1935, v katerem je bil sporazum podpisan. Izviren v primerjavi s prejšnjimi razpravami o tej temi je tudi oris geneze posameznih osrednjih členov konkordata in posebne vloge, ki jo je pri vsem dogajanju imel takratni nuncij v Jugoslaviji, mons. E. Pellegrinetti.

Poleg uvodnega dela, v katerem je orisan položaj katoliške Cerkve na ozemlju Jugoslavije v drugi polovici 19. in na začetku 20. stoletja, sestavljajo monogra-

fijo osrednji štirje deli. Najprej imamo analizo prvega obdobja pogajanj (1922–1925), nato čas prekinitve po daljšem obdobju pogajanj v Rimu (1925–1930), zatem obdobje ponovnih pogovorov pod okriljem kralja Aleksandra (1931–1935) in nazadnje čas po podpisu konkordata v Rimu julija 1935 do njegove zavrnitve v parlamentu. Zadnje poglavje disertacije vsebuje analizo najpomembnejših trenutkov in vprašanj do propada konkordata; pri tem je imelo pomembno mesto notranjepolitično stanje v državi, to je: iskanje priložnosti, da bi odstranili vlado Milana Stojadinovića, in boj srbske pravoslavne Cerkve za prevladujoč položaj na verskem področju.

Disertacija I. Salmiča je sad temeljitega študija izvirnih in novih dokumentov, ki so nastajali ob pogajanjih in v drugih trenutkih, povezanih z vprašanjem urejanja odnosov med Kraljevino Jugoslavijo in Svetim sedežem (ob upoštevanju poprej objavljenih razprav). Že

sam naslov v veliki meri daje poudarke razpravi in odnosu predvsem srbske politike do konkordata: govorimo o besedah, ki jih je v poslovilnem pismu predsedniku vlade Kraljevine Jugoslavije Milanu Stojadinoviću zapisal odhajajoči (in razočarani) nuncij E. Pellegrinetti. »brez kakršnegakoli predsodka« naj bi bilo temeljno izhodišče pri kakršnihkoli pogajanjih za iskanje rešitev skupnega pomena. Na jugoslovanski strani o takšnem ravnanju ni mogoče govoriti (podobno kakor ne pri aktualni slovenski politiki, ko je vprašanje urejanje pravnega položaja katoliške Cerkve). To je dobro zastavljeno, zanimivo in jedrnat znanstveno delo, ki kaže na dogajanje v jugoslovanski družbi med obema svetovnjima vojnoma. Obogatilo bo znanje vseh, ki se zanimajo za zgodovino in za diplomacijo, kakor ugotavlja avtorica spremne besede.

Bogdan Kolar

**Ludger Müller, Wilhelm Rees in Martin Krutzler, ur. *Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015. 242 str. ISBN: 978–3–506–77971–7.**

Pri založbi Ferdinand Schöningh iz Paderborna, ki se v svojem programu osredotoča predvsem na izdajanje znanstvenih publikacij s področja teologije, zgodovine literature in pedagogike, je v začetku leta 2015 izšla knjiga s provokativnim naslovom: *Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen*

*Vermögensverwaltung* (Premoženje Cerkve – premožna Cerkev? Prispevki o financiranju Cerkve in upravljanju cerkvenega premoženja).

Knjiga, ki so jo uredili dr. Ludger Müller, profesor cerkvenega prava in predstojnik Inštituta za cerkveno pravo z dunajske univerze, cerkveni sodnik v St. Pöltnu, in konzultor Papeškega sveta za zakonodajna besedila, dr. Wilhelm Rees, profesor cerkvenega prava na Inštitutu za praktično teologijo Univerze v Innsbrucku, ter p. mag. Martin Krutzler OCist, asistent na Inštitutu za cerkveno pravo na Dunaju, je sad znanstvenega simpozija, ki je na omenjeno temo potekal od 8. do 9. novembra 2013 na Dunaju.

Delo poleg uvoda vsebuje enajst pretežno znanstvenih prispevkov, ki z različnih vidikov osvetljujejo pridobivanje, uporabo in namene cerkvenih gmotnih dobrin s posebnim ozirom na Avstrijo, na Švico in na Nemčijo. Uredniki v uvodu (7) z apostolom Pavlom poudarjajo: »Ne iščem tega, kar je vaše, temveč vas.« (2 Kor 12,14) Organizatorji simpozija so za izhodišče vzeli poziv papeža Frančiška, da mora Cerkev premisliti in na novo ovrednotiti svoj odnos do premoženja, predvsem v luči skrbi za uboge in najbolj potrebne. Sprašujejo se, kaj Cerkev danes z denarjem dela drugače, kakor je delala prva Cerkev. Bi bilo bolje, da Cerkev danes ne bi imela premoženja? Kje so meje glede pridobivanja in upravljanja gmotnih dobrin?

Na podlagi govora papeža Frančiška o odnosu Cerkve do materialnih dobrin z dne 25. septembra 2011 v Freiburgu Martin Krutzler v prvem prispevku z naslovom *Če bi morala kamela skozi šivanjino uho* (9–16) poudari občutljivost obravnavane teme in spolzka tla, na katerih stojimo. Cerkev za svoje poslanstvo potrebuje gmotne dobrine, hkrati pa je v nenehni nevarnosti in skušnjavi, da bi te dobrine zlorabljala za izvajanje moči, za bogatenje in za doseganje posvetnih ciljev. Pri tem se na podlagi učena drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) najprej vpraša, kdo je Cerkev in kaj sploh pomeni bogastvo Cerkve. Kako v skladu z evangelijem priti do dobrin, na kakšen način jih je dovoljeno plemeniti in za katere namene uporabljati? Kadar Cerkev z bogastvom nastopa med bogatimi kot močna med močnimi, se izneverja svojemu poslanstvu in izgublja verodostojnost. Temeljno merilo uporabe dobrin vidi v skrbi za uboge in v dejanski solidarnosti z njimi;

to je za Cerkev preskusni kamen, če dobrine v resnici uporablja v skladu z evangelijem.

Wilhelm Rees obravnava cerkvenopravni vidik financiranja Cerkve in vprašanje cerkvenega prispevka v Avstriji (17–70). Vprašanje uporabe gmotnih dobrin je v zadnjem času na nemško govorečem območju zelo aktualno, še posebno zaradi nekaterih škandalov, zaradi neracionalne uporabe denarja (Limburg), pa tudi zaradi pomanjkanja transparentnosti in zaradi starih privilegijev, ki izhajajo še iz časov pred drugo svetovno vojno. S tem v zvezi je viden porast izstopov iz Cerkve, ki je poleg naštetih vzrokov povezan tudi z vprašanji pomanjkanja osebne vere ter nepoznavanja Cerkve in njenega poslanstva. Na podlagi svetopisemske izkušnje izpostavi, da je Cerkev od vsega začetka zbirala gmotna sredstva predvsem v skrbi za uboge. Kmalu je imela v lasti tudi nepremičnine, vendar je pravni status teh nepremičnin do leta 313 ostal nejasen. Po milanskem ediktu je Cerkev dobila pravico do dobrin tudi navzven; to je priznavala tudi civilna oblast. Srednji vek in fevdalni sistem sta glede financiranja prinesla novosti, predvsem desetino, nadarbino, beneficij itd. Da je bila neka cerkvenopravna oseba lahko ustanovljena (škofija, samostan, župnija), je morala imeti zagotovljena gmotna sredstva. Župnije in duhovniki so se vzdrževali z nepremičninami, s stolnino in z drugimi taksami; to je potrdil tudi tridentinski koncil (1545–1563). Večje spremembe na tem področju so se zgodile konec 18. in na začetku 19. stoletja, ko je Cerkev v Franciji, v Nemčiji in v Avstriji v času francoske revolucije in sekularizacije izgubila veliko nepremičnin. Poleg desetine so bili odpravljeni tudi

nekateri drugi stalni viri financiranja. V Avstriji je bil cerkveni prispevek kot obveza za vse verujoče katoliške Cerkve z državnim zakonom uveden leta 1939, podlago za to pa je dal konkordat med Svetim Sedežem in Republiko Avstrijo leta 1933. Avtor se ustavi pri pojmovanju cerkvenega premoženja, kakor ga je opredelil drugi vatikanski koncil. Koncil je od državnih oblasti zahteval spoštovanje individualne in korporativne verske svobode, pa tudi nevtralnost glede religioznih in svetovnonazorskih prepričanj. V nadaljevanju obravnava temeljna načela pridobivanja, upravljanja in odtujevanja cerkvenega premoženja, kakor določa Zakonik cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983 v kann. 1254–1310. V zadnjem delu se ustavi pri avstrijskih posebnostih financiranja Cerkve in pri njenem obveznem cerkvenem prispevku, ki ga verniki plačujejo neposredno omenjeni instituciji, kritično pa pretehta tudi nekatere predloge za spremembo takšnega načina financiranja. Dotakne se še izzivov, ki jih prinaša zakonodaja Evropske unije glede varstva podatkov.

Stephan Haering razpravlja o posebnostih cerkvenega davka v Nemčiji in cerkvenega prispevka v Avstriji, ki sta v vesoljni Cerkvi posebnost, zakonsko podlago pa najdeta v ZCP, kan. 1263. Ta način pridobivanja finančnih sredstev ima zgodovinsko ozadje v izgubi cerkvenega premoženja zaradi sekularizacije in v spremembah političnih ureditev z ločitvijo Cerkve in države ter – kot posledica tega – v izgubi politične in gospodarske moči. V Nemčiji so z uvedbo cerkvenega davka želeli razbremeniti državno blagajno, v Avstriji pa je bil omenjeni način financiranja uveden za oslabitev Cerkve in njene moči. Zamet-

ke ideje o uvedbi cerkvenega davka v Nemčiji najdemo leta 1827. Nemške dežele so ga začele uvajati postopoma in neenotno, kot zadnja ga je uvedla Bavarska leta 1908, evangeličanska Cerkev pa leta 1912. Drugače od Nemčije, kjer davek v imenu Cerkve pobira država, se v Avstriji cerkveni prispevek plačuje neposredno Cerkvi. V Nemčiji je bil način pobiranja davka po drugi svetovni vojni poenoten, vendar med zveznimi deželami obstajajo občutne razlike, ki imajo podlago v konkordatih posameznih zveznih dežel s Svetim sedežem. Omenjeni sistem financiranja je tako v Nemčiji kakor Avstriji deležen stalnih kritik, ki med drugim najdejo podlago v samem pravnem redu katoliške Cerkve, po katerem lahko škof naloži davek svojim vernikom praviloma samo kot izjemo in ne kot stalni način financiranja (ZCP, kan. 1263). Veliko težavo in pastoralni izziv je množično zapuščanje Cerkve, ker nekateri člani Cerkve davka ne želijo plačevati. Dodatno oviro povzročata dejstvi, da mora Cerkev v Avstriji od neplačnikov davek neposredno izterjati in da verniki iz Cerkve lahko izstopijo zgolj pred državnimi uradi.

Arnd Uhle primerja in kritično ovrednoti različne načine financiranja Cerkve v posameznih evropskih deželah in v ZDA (89–130). Po njegovem obstaja deset različnih virov pridobivanja finančnih sredstev. Segajo od pretežno državnega financiranja Cerkve na eni strani (npr. Belgija ali Grčija, ki v celoti financira pravoslavno Cerkev) do druge skrajnosti, ko se Cerkev vzdržuje pretežno s prostovoljnimi prispevki vernikov (npr. Francija, Portugalska, Nizozemska, Slovenija). Načine financiranja povzame v tri temeljne oblike: 1) državno financiranje Cerkva in verskih skupnosti, 2)

financiranje prek prostovoljnih prispevkov in 3) financiranje iz svojega lastnega premoženja. Pri tem ugotavlja, da ima vsaka od naštetih oblik svoje izpeljanke, ponavadi pa tudi ne obstaja samo ena oblika pridobivanja sredstev. Mnogokje država Cerkvam in verskim skupnostim pomaga s subvencijami za delovanje posameznih ustanov (npr. bolnišnic, šol in vzgojnih zavodov) ali sredstva priložnostno nameni za posamezne projekte na podlagi razpisov.

Švicarske posebnosti financiranja Cerkve predstavi Claudius Luterbacher – Maineri (131–142). Ta dežela pozna šestindvajset različnih načinov financiranja, to je toliko, kolikor je posameznih švicarskih kantonov. Vsak od njih ima svojo lastno zakonodajo in s tem veliko suverenost, ki je omejena zgolj s federalno ustavo. Ustava zagotavlja temeljno svobodo vesti in veroizpovedi in določa, da konkretna razmerja med Cerkvijo in državo ureja zakonodaja posameznega kantona; to v praksi pomeni velike skrajnosti. Tako sta, na primer, v ženevskem kantonu država in Cerkev striktno ločeni, Cerkev pa se kot posledica tega financira izključno iz darov in svojega lastnega premoženja. Druga skrajnost je kanton Wallis, kjer država Cerkev financira skoraj v celoti. V nemško govorečem delu Švice je Cerkev priznana kot javnopravna oseba. Tu obstajajo mešane gospodarsko-financične korporacije z dvojno strukturo, katerih člani so izvoljeni predstavniki lokalne skupnosti in župnije. Pomemben del financiranja ima Cerkev iz svojega lastnega premoženja in od donacij ter iz ustanov, ki imajo status javnopravnih oseb.

Wolfgang Paset predstavi praktične vidike financiranja Cerkve iz naslova cerkvenega prispevka, ki ga morajo katoli-

čani plačevati v Avstriji (143–154). Teološko utemeljitev za to najde v deleženju vseh krščenih pri pastoralnem poslanstvu Cerkve; od tod izhaja tudi konkretna dolžnost prispevanja finančnih sredstev za njene potrebe (ZCP, kan. 222). Obstoječi sistem financiranja je zaradi upada vernosti, sekularizacije, škandalov in zaradi krize institucij postal manj učinkovit. Mnogi verujoči se sprašujejo, kaj imajo od plačevanja davkov in kam gre denar. Cerkev je izgubila nekdanji ugled in zaupanje, postala je predmet diskusij. Vedno znova si mora verodostojnost zaslužiti in jo krepiti s tem, da sredstva porabi racionalno in pošteno ter daje javnosti na voljo bilance in izkaze. Za stabilnejše prilive iz tega naslova avtor predlaga mreženje in boljše informiranje verujočih in preostale javnosti. Posebno pomemben je pri tem osebni stik s katoličani v malih občestvih. Vsak pastoralni sodelavec mora imeti osnovno znanje o Cerkvi in o njenem poslanstvu, poznati pa mora tudi vse zakonitosti, naravo in namene cerkvenega prispevka. V primerjavi s cerkvenim davkom, ki ga katoličani plačujejo v Nemčiji (v imenu Cerkve ga pobira država), vidi v avstrijskem modelu prednost v tem, da ima Cerkev, ki prispevek pobira sama, hkrati z verujočimi tudi neposredni stik. Čeprav je ta način financiranja v marsičem šibek in se nekateri ozirajo za drugačnimi modeli in praksami sosednjih držav, avtor vidi rešitev v popolni transparentnosti, v objavljanju bilanc in v prilagajanju obstoječega načina financiranja sedanjim razmeram.

Rudolf K. Höfer se v naslednjem članku (155–181) provokativno sprašuje, ali je avstrijski cerkveni prispevek, ki izhaja iz časa nacionalsocializma (1938), mogoče nadomestiti z boljšim načinom. Ob-

stoječi sistem financiranja je bil uveden iz sovražnih namenov oziroma zato, da Cerkev oslabi. Dejansko je iz Cerkve v Avstriji v letih 1939–1942 izstopilo okrog 300.000 vernikov. Takratna oblast je Cerkev uvrstila med društva, misleč, da jo bo tako finančno izčrpala in kot posledica tega uničila. Avstrijski škofje so leta 1939 nastopili proti uvedbi cerkvenega prispevka, vendar je ostal in se pozneje uveljavil, kljub temu da je že od konca druge svetovne vojne ta način pridobivanja finančnih sredstev stalen predmet diskusij in predlogov za njegovo spremembo. Kritično pretrse pozitivne in negativne vidike obstoječega financiranja in se na podlagi nekaterih modelov sosednjih držav (omenja tudi Slovenijo) in spremenjenih družbenih razmer nagiba k italijanskemu modelu financiranja oziroma vidi dobro možnost v kulturnem prispevku, ki ga verujoči svobodno namenijo tistemu, za katerega se odločijo.

Leo Maasburg se osredotoči na način financiranja *Papeških misijonskih družb* (183–192), ki povezujejo različne misijonske pobude vesoljne Cerkve. Na evangeljski podlagi želijo v tem svetu opravljati svoje poslanstvo, kakor da niso od tega sveta. Sredstva zbirajo s prostovoljnimi prispevki in z različnimi projekti, s tem pa želijo ostati od državnih oblasti neodvisni in svobodni pri izvajanju projektov in pri dodeljevanju pomoči najbolj potrebnim. Pomagajo predvsem v 150 misijonskih in drugih revnih deželah oziroma v 1100 najrevnejših škofijah. Njihovo delo in poslanstvo temeljita na treh postavkah: na molitvi, na izobraževanju in na darovih. Sredstva zbirajo ob različnih priložnostih, na primer na misijonsko nedeljo in s trikraljevsko akcijo, pri tem pa sodelujejo tako odrasli kakor otroci. Udeleženi

ci akcij tako razvijajo čut soodgovornosti za celotno Cerkev. Avtor izrecno poudari, da nikoli ne sme biti bistvo samo zbiranje denarja, temveč najprej gradnja občestva, krepitev vere in nenehno prizadevanje za svoje lastno spreobrnjenje. Kdor daje, (o) bogati tistega, ki dobi, in sebe, ki daje, oba pa v pomoči drugemu gradita božje kraljestvo. Kdor ima opravka z denarjem, mora še posebej nenehno preverjati svoj odnos do materialnih dobrin v luči evangelija, da ne bi zapadel logiki tega sveta in se ujel v past bogatenja in drugega zla.

Ludger Müller se osredotoči na posledice izstopa iz Cerkve znotraj Cerkve (193–211). Tako za zgled cerkvenega davka v Nemčiji ali cerkvenega prispevka v Avstriji predstavi izstop iz Cerkve pred državnim organom, teološko-pravne zagate in težka odprta vprašanja. Država zagotavlja korporativno versko svobodo in po logiki društva omogoča, da nekdo postane član Cerkve in ima iz nje tudi pravico izstopiti, to pa pomeni, da mu davka oziroma prispevka ni treba več plačevati. Glede na množične izstop v zadnjih letih predvsem v Avstriji se postavljajo različna vprašanja. Kako naj Cerkev obravnava izstop iz Cerkve pred državnimi organi? Ima izstop pred državo samo civilnopravne posledice ali tudi cerkvenopravne? Ali ne bi bila rešitev morda v tem, da se Cerkev odpove obveznemu davku oziroma prispevku, verujoči pa kot posledica tega ne bi imeli vzroka za izstop iz finančnih razlogov?

Izstop iz Cerkve cerkvenopravno pomeni greh in hkrati kaznivo dejanje herezije, shizme ali apostazije, dejansko pa mnogi, ki iz Cerkve izstopijo, vere ne zavrnejo in jo želijo ohraniti, ne želijo pa plačevati davka. Govorimo pri tem zgolj o neposlušnosti cerkveni avtoriteti (ZCP,

kan. 1371) ali o zavračanju gmotnega podpiranja Cerkve v smislu ZCP, kan. 222? Na noben način izstopi pred državo ne pomenijo avtomatsko tudi odpada od Cerkve! Papeški svet za zakonska besedila je glede tega dal avtentično razlago, da zgolj izstop iz Cerkve pred državnim uradom ne pomeni nujno tudi odpada od vere, razen če so hkrati izpolnjeni drugi pogoji v smislu ZCP, kan. 751.

Christoph Ohly (213–230) ovrednoti cerkvenopravne predpise glede gmotnih dobrin in jih ob navedbi slabih praks in negativnih zgledov v Nemčiji postavi pod vprašaj. Na podlagi učenja papeža Benedikta XVI. (2005–2013) in njegovega naslednika papeža Frančiška (2013) izpostavi, da zavzemanje za uboge sodi k samemu bistvu Cerkve in k teološkemu razumevanju njenega poslanstva. Pri tem se sprašuje, kje je meja pri prilaščanju dobrin in koliko lahko Cerkev ima. Za izhodišče vzame prakso prve Cerkve in v nadaljevanju iztočnice, ki jih je predložil drugi vatikanski koncil. Ta koncil Cerkev opredeli kot vidno in duhovno občestvo, ki sestavljata eno samo stvarnost (C 8). V nadaljevanju razloži in pojasni, kaj pomeni ideal uboštva. To je krepost nenavezanosti na dobrine in svoboden odnos do njih. Zaradi zemeljske stvarnosti Cerkev gmotne dobrine potrebuje in jih sme uporabljati za opravljanje svojega poslanstva (ZCP, kan. 1254).

Klaus Küng se v vlogi krajevnega škofa v zadnjem prispevku loti vprašanja financiranja Cerkve s praktičnega vidika. Gmotna vprašanja so po njegovem tesno povezana z dušnopastirskim delom in s pastoralnim življenjem. Obstajajo različni modeli, ki Cerkvi omogočajo vsaj minimalno gmotno podlago za opravljanje njenega poslanstva. Pri tem je pomembno, da ohrani potrebno ne-

odvisnost in svobodo. Financiranje mora zagotavljati predvsem vzdrževanje klerikov in zaposlenih laičkih sodelavcev, dušno pastirstvo v župnijah v najširšem pomenu besede, vzdrževanje cerkvenih šol, semenišč in drugih vzgojnih ustanov, bolnišnic in domov za ostarele. Karitativna razsežnost, solidarnost in skrb za uboge sodijo k bistvu Cerkve. V nadaljevanju opozori na spremenjene družbene razmere, ki zaradi manjšega števila rojenih otrok in zaradi množičnih izstopov vplivajo na manjši priliv v cerkveno blagajno. Cerkev to sili v premislek, kako postati bolj avtentična pričevalka evangelija. Razloži, da se škofije in druge cerkvene ustanove iz cerkvenega prispevka financirajo približno v 80 odstotkih, preostali del pa iz naslova medvojnih odškodnin, svojega lastnega premoženja in drugih darov. Predstavi tudi konkretno sliko, za katere namene škofija gmotna sredstva dejansko porabi.

Avtorji znanstvenih in strokovnih člankov, ki se raziskave lotevajo z zgodovinskega, teološkega, pravnega, pastoralnega in z gospodarskega vidika, ugotavljajo, da imajo uveljavljeni sistemi financiranja svoje prednosti in slabosti. Zaradi upada praktične vernosti, laicizma, migracij in zaradi drugih izzivov globalizacije so uveljavljeni načini pridobivanja gmotnih dobrin postali neučinkoviti. Vzrokov za to ne vidijo samo v spremenjenih družbenih razmerah, temveč tudi znotraj Cerkve: v izgubi verodostojnosti, v pastoralni neučinkovitosti in v njenih drugih šibkih točkah. Pisci se strinjajo v tem, da vprašanja financiranja Cerkve ne moremo obravnavati ločeno od drugih vprašanj življenja Cerkve. Po njihovem mnenju je treba najprej avtentično pričevati za evangelijske vrednote in za božje kraljestvo v



malih občestvih, hkrati pa načine financiranja na novo ovrednotiti in jih prilagoditi današnjim razmeram. Knjiga je dragocen prispevek k širšemu poznavanju Cerkve in njenega poslanstva in do-

bra iztočnica za refleksijo glede odnosa in upravljanja gmotnih dobrin v Cerkvi na Slovenskem.

Andrej Saje

**Alojzij Pavel Florjančič in Bogdan Vidmar, ur. Otmar Črnilogar: človek mnogih talentov. Celje : Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba, 2013. 438 str. ISBN 978-961-278-103-3.**

Otmar Črnilogar (1931–1999) je del svojih talentov razvil prav na Teološki fakulteti v Ljubljani in ji je potem to tudi dolgo vračal, ko je skoraj dve desetletji do konca leta 1993 ob petkih prihajal iz svoje župnije v Podragi in študentom teologije posredoval znanje latinskega jezika in kulture. Veliko njegovega delovanja je bilo znanega le redkim sodelavcem in mnogi so šele veliko pozneje ugotovili, kako širok je bil krog njegovega življenja.

Obsežen zbornik, ki mu je posvečen, je le dolg spomina njegovih prijateljev in sodelavcev; za nas, ki smo ga poznali vsaj od daleč, pa opomin, da bi se zavedeli, s kakšnim človekom smo se srečevali. V zborniku najdemo kar šestdeset prispevkov izpod peres petdesetih avtorjev, nekaj je vmes Črnilogarjevih besedil, seveda pa so tudi avtorji sami radi navajali njegove zapise. Zelo dragocena je bogata bibliografija ob koncu zbornika. Med njegovo zares raznoliko dejavnostjo pa je mogoče najti le nekaj bežnih omemb o njegovem pedagoškem delovanju na Teološki fakulteti. Prav na kratko, a odkrito je omenjena tudi nje-

gova neizpovedana bolečina, ko njegovi talenti niso bili priznani in ovrednoteni, saj se je že pripravljaj na podiplomski študij patologije v Parizu, a so predstojniki to prezrli; zagotovo bi bil odličan predavatelj in prevajalec cerkvenih očetov.

Sam zbornik ima deset razdelkov oziroma poglavij, v katerih stopa pred nas Otmar s svojimi raznolikimi talenti, ki mu jih je uspelo udejanjiti v življenju.

Prvo poglavje z naslovom *Zajemal iz studencev življenja in pušcal sledi* prinaša prispevke ob njegovi smrti; kratka zbirka nekrologijev nam razkriva njegovo osebnost in pokaže na razloge, zakaj so ga lahko mnogi vzeli za vzornika.

Že naslov drugega poglavja, *Podražani o svojem gospodu*, pove, da so za to poglavje prispevali sestavke njegovi farani in župnijski sodelavci iz Podrage v Vipavski dolini pod Nanosom, kjer je kar dvaintrideset let pasel božjo čredo in obdeloval Gospodov vinograd. S svojim pastoralnim delovanjem se jim je močno vtisnil v spomin.

Naslednje poglavje nosi naslov *O njem, sošolci, kolegi duhovniki in učenci*; napoveduje prispevke spominske narave tako iz časa njegovega šolanja kakor iz let poučevanja na vipavski gimnaziji, kamor je prišel učiti latinščino leta 1959, komaj dve leti po duhovniškem posvečenju. Šele tedaj so ga predstojniki po-

slali študirat tudi klasično filologijo. Poglavlje pa seveda prinaša tudi spomine iz družbe duhovniškega bratstva.

Poglavje z latinskim naslovom *Via pulchritudinis* (Pot lepote) predstavi njegovo slikarski talent in umetniški čut. Njegove slike še danes krasijo domačo cerkev v Šebreljah, izkazal pa se je tudi kot umetnostni kritik.

V poglavju *Klasična filologija in Sveto pismo* se ga spominjajo profesorji in kolegi iz časa študija na ljubljanski Filozofski fakulteti in svetopisemski prevajalci, med katere je bil povabljen leta 1981 za jubilejni prevod Nove zaveze. V skladu s prevajalsko doktrino tistega časa je z obvladovanjem materinščine in grških struktur preival in pretakal navdihnjene besede in misli. Upravičeno je bil ponosen na te svoje prevajalske dosežke.

Zapisi v poglavju *Zatreskanci v gore* nam posredujejo njegovo veliko ljubezen do gora, njegovo zavzeto dejavnost v planinskih društvih – celo predsednik je bil v Vipavi; predstavljena je pohodna pot, ki nosi njegovo ime in je še danes živa. Po njegovi zaslugi je bila postavljena tudi plezalna pot na Gradiški Turi.

V poglavju *Pri Mohorjevi družbi* prihaja med nas ena velikih Otmarjevih bolečin in tipična zgodba naše zgodovine. Ker je v sedemdesetih letih kot tajnik Mohorjeve družbe s svojo razgledanostjo in velikopoteznostjo ogrožal geoiziacijo, v katero je oblast hotela ome-

jiti Cerkev, so mu tajne službe podtaknile montiran proces, ga očrnile in dosegle njegovo odstavitev. Že na prvih straneh zbornika mu Mohorjeva izreka iskreno opravičilo za krivico, ki se mu je zgodila.

Vsebina poglavja *Quo vadis* je neka kšna kronika nedeljskega radijskega kvi-za na prvem programu Radia Slovenija v letih 1992–1997, ko je verski in svetopisemski del pokrival prav prof. Črnilogar. Odlikoval se je z iskrivostjo in razgledanostjo in tako v našo javnost preudarno sejal poznavanje Svetega pisma in cerkvene zgodovine.

Poglavje *Otmarjevi prijatelji in znan-ci* nam spregovori o vsem drugem, kar priča o njegovi erudiciji, pronicljivosti, modrosti in duhovitosti, zlasti pa izkazuje širino njegovega kroga prijateljev.

*Arhiv in bibliografija Otmarja Črnilogarja* končujeta zbornik in odstirata bralcu pogled na Otmarjevo ustvarjalnost in na njegov čut za starožitnosti.

Podpisani nisem bil deležen njegovih predavanj iz latinščine ne v Vipavi ne v Ljubljani, ker sem ob študiju teologije – podobno kakor on po študiju – študiral še klasično filologijo. Ostajam pa njegov dolžnik, saj je bil na ponovitvi moje nove maše na starokrščanski Ajdni leta 1992 moj pridigar – v latinskem jeziku.

Miran Špelič

## **Znanstveni simpozij**

### **Svetopisemski posvet o medreligijskih odnosih**

**Kristiansand (Norveška), 11.–23. avgust 2015**

V okviru univerze v Kristiansandu na obalnem jugu Norveške je 11. in 12. avgusta 2015 potekal znanstveni simpozij o svetopisemskih perspektivah medreligijskih odnosov. Vabljeni predavanja je imelo petnajst priznanih strokovnjakov Svetega pisma iz Danske, Kanade, Nemčije, Nizozemske, Norveške, Slovenije, Švedske, Velike Britanije in iz Združenih držav Amerike. Iz Slovenije je bil povabljen podpredsednik SAZU, Jože Krašovec, ki je bil med vsemi tudi edini katoliški biblicist, zato toliko bolj opazen. Posvet je potekal v prostorih Ansgar University College, ki so ga pred nekaj leti preselili iz Osla v Kristiansand na čudovito lokacijo ob morju. Ansgar University College je vplivna akademska ustanova, ker že od nekdaj posebej skrbi za biblične študije na visoki akademski ravni in za pripravo misijonarjev, ki delujejo po svetu. V zadnjih letih si prizadeva tudi za poglobljanje ekumenskega duha v medreligijskem dialogu.

Predavanja so zajemala različne vidike medreligijskih odnosov, kakor se kažejo v Svetem pismu Stare in Nove zaveze. Izrael je bil vsestransko vpet v kulturni in religijski svet antike in je bil izpostavljen kulturnim in religijskim vplivom iz vseh antičnih kultur. Zato je pomembno vprašanje, kaj je v Svetem pismu skupnega glede na okoliške kulture in religije in kje se kažejo posebnosti razodetja, ki je za beleženo v Svetem pismu. Nekaj predavanj se je dotikalo medreligijskih odnosov v novejših kulturnih in religijskih konstelacijah. Predavanje Jožeta Krašovca je bilo edino, ki je bilo osredotočeno na najbolj kompleksna vprašanja novejših poskusov zблиževanja teoloških pozicij katoliške in protestantskih Cerkva v razlaganju vloge in pomena razmerja med besedo Svetega pisma in zakramenti na eni strani in poskusov presejanja nekdanjih kontroverz v razumevanju »opravičenja po veri« v katoliški in v protestantski teologiji in oznanjevanju.

Med redke poskuse presejanja kontroverze med katoličani in protestanti v zvezi z razmerjem med besedo in zakramenti sodi vloga simbolov v Svetem pismu. Simboli so osrednjega pomena, ker pomenijo konkreten način izražanja resničnosti in resnice, ki sta presežni in ju z besedo samo ni mogoče zajeti. Eden redkih teologov, ki je izrecno obravnaval pomen simbolov za razumevanje odnosa med besedo in zakramenti, je bil Karl Rahner. Rahner se tega kompleksnega vprašanja dotika z različnih vidikov, a najbolj učinkovito in slikovito s svojo »ontologijo« simbola, ki jo je razvil v spisu Teologija simbola. Karl Rahner preseže protestantsko »metaforično« razlago Jezusove navzočnosti v evharistiji z značilno katoliško razlago »realne« navzočnosti prav z »ontologijo« simbola. Simbol v temeljnih raz-

merjih med Bogom in človekom ne označuje samo nekega trenutnega stanja božje navzočnosti. V evharistiji se zunanja historična razsežnost božjega razodetja človeku in notranja milost božje besede zlijeta v eno samo božjo besedo, ki pomeni dejansko božjo navzočnost med nami.

»Ontologija« simbola pa ne pomaga dovolj, ko se postavi zelo kontroveržno vprašanje »opravičenja po veri«, ki je osrednji del Pavlove teologije, najbolj izčrpno prikazan v njegovem Pismu Rimljanom. Z reformacijo je nastopil izraz »opravičenje po veri« s poudarkom »samo po veri« (*sola fide*). V čem je problem v poudarku »samo po veri«? Razlog razhajanja med katoliško in protestantsko smerjo je v protestantski razlagi tega poudarka, ker je prav iz razlage razvidna njihova teza, da je za opravičenje dovolj človekovo dejanje vere. Katoliški nauk in teološka razlaga pomena vere za opravičenje pa dejanje vere razumeta širše: zadostni pogoj za opravičenje ni samo načelno dejanje vere, temveč tudi volja do življenja po navdihu upanja in ljubezni. Po nerazumljivi logiki protestanti v tako široki razlagi vere vidijo past, da bi upanje in ljubezen razumeli kot človekovo »zaslugo« za opravičenje, to pa bi pomenilo domnevo, da se človek ne odreši »samo po milosti« (*sola gratia*), temveč tudi na podlagi nekega človekovega prispevka, torej zasluge.

Ker je ta dilema preveč umetna, jo je bilo mogoče do neke mere premostiti z Deklaracijo o doktrini opravičenja, ki sta jo pripravila in leta 1999 sprejela Papeški svet za spodbujanje krščanske edinosti in Luteranska svetovna federacija. Namen deklaracije je, »pokazati, da sta zdaj na temelju medsebojnega dialoga podpisnika Luteranskih cerkva in Rimsko katoliške Cerkve sposobna artikulirati skupno razumevanje našega opravičenja po božji milosti po veri v Kristusa. Ne pokriva vsega, kar ena in druga Cerkev uči o opravičenju. Obsega soglasje o temeljnih resnicah doktrine opravičenja in kaže, da preostale razlike v razlagi niso več razlog za doktrinalne obsodbe.« (čl. 5)

Strokovna literatura protestantskih in katoliških strokovnjakov Svetega pisma opozarja, da kontroverze na teološki ravni večinoma nimajo razloga v nejasnosti svetopisemskih besedil, temveč v človekovi težnji po subjektivizmu, ki je najkrajša pot do fundamentalizma. Znani protestantski strokovnjak za Sveto pismo, James Barr, ki je bil profesor na Teološki fakulteti Univerze v Oxfordu, v svoji knjigi *Fundamentalizem* kritizira prav značilne protestantske oblike fundamentalizma, ki nimajo podlage v Svetem pismu.

Jože Krašovec

## 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 citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

**Uporaba kratic** znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.







# Bogoslovni vestnik

## Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov uredništva / Address of editorial</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Viceeditor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Scientific council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rosana Čop
<b>Prevodi / Translations</b>	Janez Arnež
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Christian Gostečnik
<b>Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	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
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: [bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si](mailto: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.



3 830031 150347