

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 72
Leto 2012**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2012

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2012 / ST. THOMAS FESTIVITY 2012

- 7 Stanislav Slatinek, Karikature o Cerkvu v časniku Večer (2001–2011)
in pravica do dobrega imena**
Cartoons about the Church in the Newspaper Večer (2001-2011) and the Right to One's Good Name

RAZPRAVE / ARTICLES

- 21 Anton Štrukelj, Christliches Menschenbild bei Papst Benedikt XVI.**
Krščanska podoba človeka pri papežu Benediktu XVI.
Christian Concept of Man with Pope Benedict XVI
- 33 Drago K. Ocvirk, Islam in sekularizem v arabski pomladi**
Islam and Secularism in the Arab Spring
- 45 Marjana Harcet, Nezaposlovanje žensk v islamskem svetu**
Women Unemployment in the Islamic World
- 55 Ivan J. Štuhec, Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo**
Secularisation as a Chance for New Evangelisation
- 71 Matjaž Ambrožič, Patronatno pravo in jožefinski patronati kranjskega verskega sklada**
Jus Patronatus and Josephinian Patronages of the Carniolan Religious Fund
- 89 Stanislav Južnič, Ljubljanci gostijo Boškovića: Ob 300. obletnici rojstva slovitega jezuitskega znanstvenika**
Ljubljana Regales Bošković: 300th Anniversary of Birth of the Famous Jesuit Scientist
- 101 Iztok Mozetič, Kongresi Osvobodilne fronte in katoliška Cerkev**
Congresses of the Liberation Front and the Catholic Church
- 113 Andreja Poljanec in Barbara Simonič, Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku**
Parenthood as the Place for Developing the Empathy of a Child
- 123 Zvonko Zinrajh, Pravni položaj begunskih romskih otrok in vloga Cerkev v Črni gori**
Legal Situation of Refugee Roma Children and the Role of Churches in Montenegro
- 135 Marijan Smolik, Škof Andrej Kranjski in koncil v Baslu**
Bishop Andreas von Krain and the Council of Basel

OCENE / REVIEWS

- 139 Bürkle, Horst. Erkennen und Bekennen: Schriften zum missionarischen Dialog (Anton Štrukelj)**
- 141 Larentzakis, Grigorios. Pravoslavna Cerkev: Njeno življenje in njena vera (Anton Štrukelj)**
- 143 Bose, Mishtooni C., in J. Patrick Hornbeck II, ur. Wycliffite Controversies (Bogdan Kolar)**
- 145 James F. Keenan. A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: from Confessing Sins to Liberating Consciences (Roman Globokar)**

POROČILI / REPORTS

- 151** Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije: Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0269 v letu 2011 (**Janez Juhant**)
- 155** Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji: Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0262 v letu 2011 (**Jože Krašovec**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 159** Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Matjaž AMBROŽIČ

doc. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Assist. Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si

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

Marjana HARCET

asist. dr., za osnovno bogoslovje in dialog PhD, Assist., Fundamental Theology and Dialogue
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marjana.harcet@teof.uni-lj.si

Janez JUHANT

prof. dr., za filozofijo PhD, Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.juhant@teof.uni-lj.si

Stanislav JUŽNIČ

prof. dr., za zgodovino znanosti PhD, Prof., History of Science
Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi History of Science Department, University of Oklahoma
601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA
stanislav.juznic@kostel.si; stanislav.juznic-1@ou.edu

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

Iztok MOZETIČ

univ. dipl. teolog BA in Theology
Rodik 46, SI – 6240 Kozina
iztok.mozetic@rkc.si

Drago K. OCVRK

prof. dr., za osnovno bogoslovje, živa verstva in misiologijo PhD, Prof., Fundamental Theology, Religious Studies and Missiology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.ocvirk@guest.arnes.si

Andreja POLJANEC

specialist zakonske in družinske terapije, doktorand UL Specialist in Marital and Family Therapy Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
poljanec.andreja@gmail.com

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

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomškovo trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Marijan SMOLIK

prof. emer. dr., za liturgiko PhD, Prof. Emer., Liturgics
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana

Anton ŠTRUKELJ

prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Prof., Dogmatic Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@guest.arnes.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

Zvonko ZINRAJH

magister znanosti, doktorand UL Master of Science, Doctoral Student
Nasipna ul. 67/a, SI – 2000 Maribor
zzinrajh@yahoo.com

Tomaževa proslava
Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 72 (2012) 1, 7–19
UDK: 342.7:7.049.2
348:272-74
Besedilo prejeto: 03/2012; sprejeto: 03/2012

Stanislav Slatinek

Karikature o Cerkvi v časniku *Večer* (2001–2011) in pravica do dobrega imena

Povzetek: Karikatura je po obliki groteska, po vsebini pa satira. V ekspresivni oziroma deformirani obliki se s karikaturo izpostavijo posamezne slabosti ali napake ljudi ali pa se smešijo zgodovinski dogodki. Skozi vso zgodovino so znane karikature na račun rimske Cerkve, od papeža, škofov in duhovnikov do menihov, predvsem zaradi diskreditacije in kritike. Pravo eksplozijo doživijo karikature v 19. stoletju z razmahom časopisov. Razprava raziskuje predvsem karikature, ki so bile v zadnjih desetih letih objavljene v časniku *Večer*. Pri tem želi odgovoriti na dve temeljni vprašanji: kakšno podobo Cerkve so v slovenski medijski prostor odtisnile karikature, objavljene v časniku *Večer* v obdobju od leta 2001 do leta 2011, in ali so bile karikature o Cerkvi v tem obdobju dostojne ali pa so bile le polne kritike in posmeha in so s tem kršile temeljno človekovo pravico do dobrega imena. Razprava prinaša tri temeljne ugotovitve: večina karikatur smeši klerike; dobra tretjina karikatur opisuje cerkvene in državne praznike in nekaj karikatur kritično upodablja politično angažiranje Cerkve.

Ključne besede: karikatura, škof, duhovnik, laik, pravica do dobrega imena, pravica do zasebnosti

Abstract: **Cartoons about the Church in the Newspaper *Večer* (2001-2011) and the Right to One's Good Name**

A cartoon (caricature) is grotesque by its form and satirical by its contents. In an expressive or deformed form it exposes certain weaknesses or defects of people or ridicules historical events. Throughout the history there have been cartoons (caricatures) at the expense of the Catholic Church – the pope, bishops, priests, and monks – with the intention of discreditation and criticism. The number of cartoons (caricatures) really exploded in the 19th century with the development of modern print media. The present paper mainly deals with the cartoons published in the newspaper *Večer* during the last ten years. It wants to answer two basic questions: What image of the Church was brought into the Slovenian media landscape by these cartoons (caricatures)? Were they decent or just full of criticism and ridicule, thereby violating the basic human right to reputation? The paper brings three fundamental findings: 1. Most car-

toons (caricatures) ridicule clerics. 2. More than one third of the cartoons describe church and state holidays. 3. Some cartoons critically depict the political engagement of the Church.

Key words: cartoon, bishop, priest, layman, right to reputation, right to privacy

1. Uvod

Najbolj živahna medijska debata o karikaturah (Schnakenberg 2010, 35) se je vnela leta 2005 ob objavi danskih karikatur muslimanskega preroka Mohameda. Danska časopisna hiša Jyllands-Posten je bila sprva v veliki skušnjavi, da karikatur Mohameda, ki so zmagale na natečaju, sploh ne bi objavili. Vroča debata ni tekla o tem, ali so karikature dobre ali pa zanič. Vprašanje, ki so si ga postavljali, je bilo, kaj bi želeli z njihovo objavo bralcem sporočiti. V tem je bila ključna dilema. Zato je nastopila izjemno kompleksna debata (53). Vlada je sugerirala (76–79), naj se karikature ne objavijo. Kocka je kljub temu padla in karikature so šle v svet.

Posledice so bile katastrofalne. Evropa je odreagirala popolnoma drugače kakor islamske države. Za Evropo je bilo vseh dvanajst objavljenih karikatur Mohameda spodobnih. Njihov namen ni bil, da bi žalile muslimane, tudi niso bile v nasprotju z danskimi zakoni. Za radikalne islamske vernike pa so bile objavljene karikature blasfemične in danskemu dnevniku so očitali sovražni govor. Nerazumevanje medijske govornice (Makarovič 2005, 53) je privedlo do bojkota danskih proizvodov v muslimanskih deželah.

Podobna medijska afera te vrste se je v Sloveniji zgodila že leta 1998. Na naslovnici zgoščenke Strelnikoff je bila natisnjena brezjanska Marija s podgano v naročju, kot medijski odmev na vročo debato o splavu, v katero je bila vpletena tudi katoliška Cerkev. Za katoličane je objavljena sporna fotografija pomenila žalitev. Nadškof Franc Rode je zato v verskem tedniku *Družina* zapisal: »Brezmejna žalost me je prevzela, ko sem zagledal ta umotvor. Ostal sem brez besed. Nem v svojem sramovanju. Tu ni več besed. Tu je samo žalost.« (1998, 1)

Področje časopisnega informiranja je danes izredno široko in raznoliko. Posebno pozornost si zaslužijo novinarski prispevki v obliki karikature. Njihov namen je predvsem, posredovati informacije in zbuditi zanimanje in odziv (Recek 2009, 26). To pomeni, da ima informacija v obliki karikature v časopisu predvsem dva temeljna cilja: informirati (to pomeni obveščati) in spoštovati (to pa pomeni varovati posameznikovo pravico do dobrega imena) (Korade 2009, 1). Demokratična družba ima namreč pravico do obveščeniosti, hkrati pa ima tudi vsak posameznik, o katerem se piše, pravico, da se spoštujeta njegova zasebnost in dobro ime (Papež 1999, 62–63).

V tej perspektivi je napisana tudi razprava, v kateri želimo odgovoriti na dve temeljni vprašanji:

- kakšno podobo Cerkve so v slovenski medijski prostor odtisnile karikature, objavljene v časniku *Večer* v obdobju od leta 2001 do leta 2011;

- ali so bile karikature o Cerkvu v tem obdobju dostojne ali pa so bile le simbolna govorica in so kot posledica tega tudi kršile pravico posameznika do dobrega imena.

1.1 Karikature o Cerkvu in pravica do dobrega imena

Skozi oči karikaturistov spoznavamo ne samo oddaljene resničnosti, ampak tudi sebe in probleme, s katerimi se ubadamo vsi skupaj. Karikature hočejo obuditi vero v zdravilno moč smeha. Vendar smeh ni edino, na kar stavijo. Karikature izvajajo iz ljudi tudi upanje, da bi se med nami okrepila zavest o problemih, s katerimi se sooča človeštvo. Posebnost dobre karikature je namreč v tem, da opozarja in ne žali (Jaušovec 2006, 38; Recek 2009, 26).

Pogosto se ob karikaturi kdo čuti užaljenega. Dokler karikatura osebno ne žali, jo ščiti zakon. Karikatura mora bičati napake, ne pa osebno žaliti. Pomembna je podoba, s katero se karikatura predstavi, in besedilo, ki jo spremlja. Dobre karikature pomagajo zaznavati svet. Danes svet veliko bolj temelji na podobah kakor na besedah. Zato je risanje karikatur zelo pomembno (Korade 2009, 1).

Najbolj prikupne podobe za karikature se iščejo iz sveta politike in religije. Že samo zato, ker so politiki ali cerkveni predstavniki (škofje, duhovniki, redovniki) postavljeni na visoke družbene funkcije, morajo računati s tem, da si jih bodo mediji s karikaturami privoščili, jih smešili in tudi žalili.

V zadnjih letih je bilo opravljenih veliko zanimivih analiz in raziskav (Arnold 2012, 203). Ena od njih ugotavlja: »Slovenske karikature so bolj surove in brez dlake na jeziku, kot drugje po svetu. Zbadajo in prebadajo vsakršno oblast, pa naj bo civilna ali cerkvena. Smejati se vsakemu, ki je na oblasti, je glavno orožje karikaturistov.« (Krečič 2012, 17) Če ta opažanja povežemo še z drugimi trditvami o etičnem in profesionalnem deficitu slovenskih medijev (Makarovič 2005, 52), lahko temu dodamo še tezo, da so karikature pogosto le trobilo trenutne uredniške politike (53) kakega časnika in ne toliko odsev resničnega družbenega stanja.

Ob karikaturi se lahko človek prepusti dvema občutjema: ali se zjoče ali pa se smeji (Jaušovec 2006, 38). Vsekakor je bolje izbrati smeh. Smeh razorožuje racionalno mišljenje in nas skozi svet nereda vodi v svet domišljije. Smeh je pravzaprav nadomestilo za nasilje. Skozi roganje tistim, ki so na oblasti, se ljudje počutijo bolj svobodne. Zato postavljamo že na začetku hipotetični sklep, da so karikature o Cerkvu za Cerkev vedno dobre, pa čeprav kdaj niso umetniške, ker zdravijo, učijo in vzgajajo.

Ena od pogostih tarč karikatur so kleriki (papež, škofje, duhovniki, redovniki) in verniki laiki. Ko se sprašujemo, ali smešenje cerkvenih voditeljev lahko podira Cerkev in posameznikom jemlje dobro ime (Papež 1999, 64), je treba vedeti, da je na dolgi rok lahko tudi smešenje rja, ki nagriže vse. Zato ni mogoče vsakega smešenja opravičiti s tako imenovano medijsko svobodo in z novinarsko pravico do informiranja. Zagovorniki medijske svobode (Rupel 2005, 56) namreč trdijo, da »karikature nikoli ne žalijo, da nikoli ne jemljejo dobrega imena, ampak samo smešijo obnašanja ali ravnanja posameznih predstavnikov vlad ali religij« (Krečič 2012, 17).

1.2 Problem raziskave

Navedeni razlogi so spodbudili raziskavo karikatur o Cerkv, ki jih je objavil časnik *Večer* v obdobju od leta 2001 do leta 2011. V preučevanem obdobju (2001–2011) je bilo v časniku *Večer* objavljenih 1583 različnih karikatur. Od tega je bilo 157 karikatur (9,9 %) z versko vsebino. Na temelju tega raziskovanega vzorca smo ugotavljali, kako je bila v preučevanem obdobju predstavljena podoba katoliške Cerkve in kako je bila spoštovana pravica do dobrega imena.

Raziskava je potekala v dveh smereh. Najprej je bilo treba ugotoviti, kakšna je bila v tem obdobju likovna podoba Cerkve. Pri analiziranju karikatur z likovnega zornega kota smo ugotovili, da karikature ponazarjajo osebe in dogodke, ki se vsebinsko med seboj prepletajo. Zato je bila potrebna najprej natančna analiza oseb, ki nastopajo v karikaturah, in potem še analiza dogodkov, ki jih karikature nakazujejo. Ugotovili smo, da se osebe in dogodki mrežno med seboj povezujejo in da skupaj sestavljajo osnovno podobo o Cerkv. To je podoba, ki jo zazna oko in je lahko nekemu všeč, drugemu pa ni. Vzporedno pa je potekala še analiza besedil, ki spremljajo karikature in poleg slike ponujajo celostno podobo o Cerkv. Ugotovili smo, da ima večina karikatur (85,4 %) v tem obdobju spremno besedilo. Nekatere karikature so opremljene z dvogovori, druge pa spremlja le stavek ali beseda. Le redke (14,6 %) so bile karikature brez spremnega besedila.

1.3 Raziskava

Pri pregledu raziskovanega vzorca – 157 karikatur – smo ugotovili, da likovno podobo Cerkve največkrat prikazuje osebe (preglednica 1): kleriki in verniki laiki, ki so hkrati tudi akterji nekega dogodka iz cerkvenega ali civilnega življenja. Med kleriki (43,9 %) se v karikaturah najpogosteje najdejo duhovniki, škofje, papež in redovniki. Kot verniki laiki (30,6 %) pa so v karikaturah največkrat upodobljeni preprosti ljudje, kakor so na primer mati z otrokom, delavec, obrtnik, vojak, upokojenec, kmet.

Oseba			Dogodek		
	Število	%		Število	%
Vse	157	100 %	Vsi	157	100 %
Papež	9	5,7 %	Prazniki	56	35,7 %
Škof	22	14,0 %	Cerkveno premoženje	15	9,6 %
Duhovnik	32	20,4 %	Ljudske pobožnosti	27	17,2 %
Redovnik	6	3,8 %	Mošeja	4	2,5 %
Sv. Anton	3	1,9 %	Referendumi	10	6,4 %
Sv. Martin	3	1,9 %	Spolne afere	16	10,2 %
Sv. Miklavž	13	8,3 %	Vatikanski sporazum	6	3,8 %
Laiki v svetu	48	30,6 %	Volitve	13	8,3 %
Laiki v politiki	21	13,4 %	Drugo	10	6,4 %

Preglednica 1. Osebe in dogodki v karikaturah

Medijsko pozornost si v preučevanem obdobju med kleriki delita duhovnik in škof (preglednica 2). V karikaturah nikoli ne nastopata sama. Vedno sta v kaki družbi. Škof je skupaj z drugimi škofi, z verniki laiki ali politiki. Tudi duhovnik je v družbi z drugimi duhovniki ali redovniki. Zanimivo je, da sta duhovnik in škof redko upodobljena v vlogi voditelja kakega liturgičnega obreda, pogosto pa figurirata sredi političnega dogodka, kakor so na primer predsedniške volitve (2002, 2007), državnozborske volitve (2004, 2008) ali referendumi. Kleriki, ki jih v karikaturah prepoznamo, so papež Janez Pavel II., nadškof Franc Rode, nadškof Alojzij Uran, škof Gregorij Rožman in kardinal Alojzij Stepinac. Drugih duhovnikov in vernikov laikov v karikaturah ni mogoče prepoznati. Narisani so tako, da nimajo vodilne vloge, ampak so le karikature neznane osebe.

Škof + laik v politiki

	Šte- vilo	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	%
Vsi	43												100 %
Franc Rode	11	2	1	1	2	1	3			1			26 %
Alojzij Uran	4				2			2					9 %
Gregorij Rožman	3						1	1				1	7 %
Alojzij Stepinac	2						2						5 %
Janez Janša	8				1	1	2	1			2	1	19 %
Janez Drnovšek	6	3	2				1						14 %
Lojze Peterle	2							2					5 %
Milan Kučan	1		1										2 %
Dimitrij Rupel	1						1						2 %
Zoran Jankovič	1											1	2 %
Neznani politik	2					1	1						5 %
Neznani škof	2						2						5 %

Preglednica 2. Kleriki in laiki v karikaturah

Vsi kleriki so oblečeni v duhovniško obleko, v črn talar. Nekateri nosijo nad talarjem tudi albo, koretelj ali štolo in na glavi črn bired. Škofe pa krasijo tudi naprsni križ, mitra in solideja. V karikaturah je mogoče prepoznati tudi nekatere politike (13,4 %), kakor so na primer Janez Drnovšek, Janez Janša, Lojze Peterle, Milan Kučan, Dimitrij Rupel in Zoran Jankovič. Imenujmo jih zato, ker se v karikaturah vedno kažejo v družbi s papežem, s škofi ali duhovniki ali pa so slikani kot ljudje, ki molijo ali izgovarjajo božja imena. Takoj za kleriki so v karikaturah največkrat upodobljeni svetniki (12,1 %), tako sv. Miklavž, sv. Martin in sv. Anton. Bolj redko so v karikaturah navzoči Bog Oče, Kristus, Devica Marija in angeli (preglednica 3).

Pri raziskavi cerkvenih dogodkov gre največji delež pozornosti karikaturam, ki uprizarjajo cerkvene praznike (35,7 %). Po medijski pomembnosti jim takoj sledijo karikature, ki opozarjajo na spolne afere v Cerkvi (10,2 %), in karikature v zvezi

s cerkvenim premoženjem (9,6 %). Sledijo še karikature nekaterih političnih dogodkov, kakor so predsedniške in državnozbornske volitve in referendumi (14,7 %).

Prazniki

	Število	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	%
Vsi	56												100 %
Godovi svetnikov	19	1	2	1	2	2	3	2	1	1	2	2	34 %
Božič	12	1		2	2	2	1	1		1	1	1	21 %
Velika noč	9	1	2			2	1		1		1	1	16 %
Sv. Trije kralji	9		1	1	1	1	2		1	1	1		16 %
Državni prazniki	7		2	1	2			1	1				13 %

Preglednica 3. Prazniki v karikaturah

Med cerkvenimi prazniki je bil največkrat upodobljen božič, potem velika noč in Trije kralji.

Spolne afere

	Število	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	%
Vsi	16												100 %
Pedofilija	6	1	1	1				3					38 %
Homoseksualnost	4			1	1	1	1						25 %
Celibat	3		1					1		1			19 %
Erotika	3				1		1		1				19 %

Preglednica 4. Spolne afere v karikaturah

Od spolnih afer (preglednica 4) so se v karikaturah največkrat omenjali pedofilija, homoseksualnost (Senica 2004a, 3), celibat in erotika.

Cerkveno premoženje

	Število	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	%
Vsi	15												100 %
Blejski otok	5	1	1					2	1				33 %
Cerkveni gozdovi	4								1	1	1	1	27 %
T-2	3				1						1	1	20 %
Zvon ena – Zvon dva	3	1	1		1	1							20 %

Preglednica 5. Cerkveno premoženje v karikaturah

Glede cerkvenega premoženja (preglednica 5) si po številu objav sledijo karikature Blejskega otoka (Peternelj 2007, 34), cerkvenih gozdov, T-2 in mariborske

delniške družbe Zvon ena in Zvon dva Holding. Bolj redke so bile v preučevanem obdobju risbe, ki so karikirale sklepanje vatikanskega sporazuma (3,8 %), gradnjo mošeje v Ljubljani (2,5 %) ali vpetost Slovenije v Evropsko unijo. V časniku *Večer* najdemo v preučevanem obdobju še nekaj posameznih karikatur, ki kažejo na ljudske pobožnosti (17,2 %), kakor so križev pot, procesija vélikega petka, večerna molitev, barvanje velikonočnih pirhov in podobno. Nekaj posameznih karikatur ima še družbeno tematiko (6,4 %) z verskim predznakom, kakor je na primer pogreb slovenske pravne države ali pa blagoslov vladnega letala Falcon.

2. Ugotovitve

Analiza raziskovanega vzorca karikatur v časniku *Večer* ponuja tri temeljne ugotovitve:

Dobra polovica, to je 51,6 % karikatur, smeši katoliške škofe in duhovnike in jih postavlja v družbo slovenskih politikov ali pa nastopajo v scenah, ki namigujejo na njihovo vpetost v najrazličnejše spolne in gospodarske afere v katoliški Cerkvi.

Dobra tretjina, to je 37,7 % karikatur, upodablja cerkvene in državne praznike in družbeno vpetost vernih laikov v svetu.

14,7 % karikatur izrisuje scene, ki nakazujejo povezanost katoliške Cerkve s političnimi dogodki v državi. To so upodobitve, ki katoliški Cerkvi očitajo politično angažiranje ob predsedniških volitvah leta 2002 in leta 2007, njeno naklonjenost novemu zakonu o RTV Slovenija leta 2005 in kadriranje njenih lastnih predstavnikov pri državnozborskih volitvah leta 2008.

Poglejmo si sedaj posamezne ugotovitve bolj podrobno.

Zelo pomembna tarča karikaturistov so bili katoliški škofje. Do leta 2006 je podobo Cerkve kvantitativno najbolj izrisoval nadškof Franc Rode (26 %). Pogosto je bil predstavljen sam, včasih pa tudi v družbi slovenskih politikov in drugih cerkvenih predstavnikov. Z Janezom Drnovškom si na primer prizadeva za ratifikacijo vatikanskega sporazuma (Senica 2001a, 3), z evangeličanskim škofom Gezom Ernišem vabi na praznovanje dneva reformacije (Senica 2001b, 40), z Milanom Kučanom nagovarja k državnozborskim volitvam (Senica 2002, 3) in podobno. Največjo gostoto dosežejo njegove upodobitve leta 2006, ko Slovenijo prvič obiše kot kardinal in prefekt kongregacije za redovnike (Senica 2006a, 3). Podobo katoliške Cerkve so v tem obdobju kreirali tudi drugi škofje. Zanimive so na primer scene, v katere je bil postavljen nadškof Alojzij Uran. Tudi njegovi nastopi so bili vezani na cerkvene ali politične dogodke v državi. Najbolj likovno zašiljene so uprizoritve notranjih premikov v katoliški Cerkvi. Potem ko je nadškof Rode postal prefekt kongregacije za redovnike v Rimu, so *Večerove* karikature že mahale z zastavo veselja. Nič manj ostrine pa nimajo tiste, ki so oktobra 2004 pospremile Uranovo imenovanje za nadškofa in metropolita v Ljubljani. Časnik *Večer* se je brž odzval in v številnih komičnih skicah upodobil zamenjavo v ljubljanski nadškofiji. Nadškofa Urana so karikature postavile v vlogo »kočijaža«, kako skupaj z Janezom

Janšo vozi slovenski voz (Senica 2004b, 3) ali pa se veseli Janševe poroke z Urško Bačovnik (Senica 2008c, 3). Plaz karikatur se je usul tudi z nastopom Aleša Guliča, poslanca LDS, ko je julija 2006 na redni seji Državnega zbora Republike Slovenije kardinala Alojzija Stepinca zaznamoval kot »sporno osebnost«, ki je med drugo svetovno vojno aktivno sodelovala z okupatorjem in podpirala ustaški režim. Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci je njegov nastop v posebni izjavi (dne 18. 7. 2006) ostro obsodila kot skrajno neprimerne, sramotne in škandalozne, češ da je poslanec s tem žalil spomin na blaženega kardinala Stepinca in čustva hrvaškega naroda. Komisija je zato podprla prizadevanja, da se blaženemu kardinalu Stepincu postavi spominska plošča na kapeli Marije Snežne na Kredarici. Na ta predlog so deževale številne karikature. Nekatere so prikazovale kardinala Stepinca in Rožmana v nebesih (Senica 2006b, 34), druge pa so ponudile serijo komičnih domislic, šal, aforizmov in dialogiziranih skečev, ki so na ta račun skušali zabavati bralce (Peternelj 2006, 36).

Raziskava je potrdila, da so takoj za škofi najštevilnejše upodobljeni duhovniki. Likovne upodobitve duhovnikov imajo pridih tradicionalnosti in konservativnosti. Figure duhovnikov v karikaturah so oblečene v dolgo črno suknjo, v talar in pogosto prepasane z rdečim pasom. Redkeje so duhovniki oblečeni v koretelj s štolo ali z biretom na glavi. Nikoli pa niso prikazani v kravati, ker jih potem bralci ne bi prepoznali kot duhovnikov. S škofi, redovniki ali verniki laiki so postavljeni v komične scene: pogosto molijo, vodijo procesije ali pridigajo. Le redko je kak duhovnik postavljen v spovednico ali nastopa v vlogi eksorcista. Noben duhovnik pa nikoli ne mašuje, kvečjemu krščuje (Senica 2011b, 3) ali pa vodi pogreb (Senica 2003, 3).

Najbolj ključne so tiste scene, ki v tem obdobju smešijo duhovnikovo podobo, ker ga postavijo v vlogo prodajalca erotične literature (Senica 2008a, 3) ali ga etiketirajo kot pohotnega človeka. Največ duhovniških prizorov je namreč vpetih v spolne afere (16) ali pa v pridobivanje cerkvenega premoženja (15). Pogosti so prizori, ki predstavljajo duhovnika kot zapeljivca otrok, kot pedofila (38 %) ali pa ga s soigralci prikazujejo kot čustveno nestabilnega, otožnega celibaterja, istospolno usmerjenega ali bralca erotične literature. Nič manj ostre pa niso tiste scene, ki duhovnika potapljujejo v kontekst fevdalnega gospoda, ki brezsrčno kopiči svoje premoženje (33 %).

Najmanj pikre so karikature, ki slikajo podobo vernika laika v svetu. Izsledki raziskave so pokazali, da dobro tretjino karikatur (37,7 %) sestavljajo godovi svetnikov (19), upodobitve cerkvenih (30) in državnih (7) praznikov in vsakdanje življenje vernih ljudi. Svetniki (kakor so sv. Miklavž, sv. Martin in sv. Anton) in cerkveni prazniki (božič, velika noč in Trije kralji) so skozi celotno raziskovano obdobje politično usidrani. Povprečno sta bili objavljeni vsaj po dve karikaturi na leto, ki sta s svetniško ali praznično masko zbadali družbenopolitične dogodke v državi. Miklavž je na primer leta 2006 odnesel ministra za delo, družino in socialne zadeve Janeza Drobničiča (Peternelj 2006, 3) in v volilno vročico leta 2011 prinesel Zorana Jankovića (Senica 2011c, 3). Tudi upodobitve vernih laikov niso bile v prvi vrsti znanilke verskega življenja, ampak so bolj opozarjale na napetosti v državi, na revščino, na brezposelnost, na smrt pravne države, na neučinkovitost sodstva in podobno.

Posebno pozornost si v raziskovanem obdobju zaslužijo karikature, ki izrisujejo fenomen prepletenosti cerkvene hierarhije s političnimi odločitvami, kakor so bile predsedniške in državnozbornske volitve ter referendum. Pred predsedniškimi volitvami leta 2002 je časnik *Večer* julija (3. 7. in 13. 7.) in novembra (13. 11.) objavljaval karikature, s katerimi je očital katoliški Cerkvi politično kadrovanje. Najbolj satirična od vseh je bila karikatura Milana Kučana in nadškofa Franca Rodeta, kako s transparentom vabita volivce h glasovanju. Eden je podžigal za Janeza Drnovška, drugi pa za Franceta Arharja (Senica 2002, 3).

Popolnoma drugačne so bile karikature pred predsedniškimi volitvami leta 2007. Zanimivo je, da je *Večer* že pred prvim krogom volitev objavljaval karikature na temo »Cerkev in spolnost«. Zelo izzivalna iz tega obdobja je bila na primer karikatura škofov, ki med seboj hudomušno razpravljajo o celibatu (Koren 2007, 34). Čeprav je (v drugem krogu) na martinovo leta 2007 zmagal kandidat levice Danilo Türk, je *Večer* »post factum« objavil več karikatur Lojzeta Peterleta, kako opravlja spokorne molitve (Senica 2007b, 34), in podobe otožnega martinovanja premagane desnice.

Še neki družbenopolitični dogodek je v tem obdobju razvnel karikaturiste. To je bil novi zakon o RTV Slovenija, ki ga je na pobudo stranke SDS sprejel državni zbor oktobra 2005. Zakonu je odkrito nasprotovala opozicija, predvsem stranki LDS in Zares, in sprožila referendum. Zato, da bi RTV Slovenija kot najvplivnejše glasilo v državi ostala sodobna, neodvisna in pluralna in bi tako lahko služila kar najširšemu krogu državljanov vseh političnih prepričanj in svetovnih nazorov, je svojo podporo novemu zakonu odkrito pokazala tudi Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci. Komisija je za slovensko javnost (dne 13. 9. 2005) pripravila posebno izjavo in državljanje javno pozvala, naj dajo RTV priložnost za nadaljnji razvoj in naj zato referendum podprejo. Na podporo, ki ga je katoliška Cerkev namenila referendumu, se je odzval tudi *Večer* s svojimi karikaturami. Zanimiva je na primer karikatura duhovnika na prižnici, kako agitira za referendum (Peternelj 2005, 42), ali pa objava karikature duhovnikov, kako se po neuspelem referendumu jezijo nad neposlušnimi volivci (Senica 2005b, 34).

Tudi pri državnozbornskih volitvah leta 2008 naj bi katoliška Cerkev aktivno sodelovala. Tako so namigovala *Večerove* karikature. Ko se je država spomladi šele pripravljala na volitve, je *Večer* že ponudil karikaturu Lojzeta Peterleta, kako s transparentom in s pobožnimi vzdihli nagovarja volivce, naj glasujejo zanj (34). Nič manj satirične niso bile karikature po volitvah. Nekaj dni po volitvah je *Večer* objavil karikaturu spovednika, kako pri spovedi kara spovedanca, da je volil napačno stranko (Koren 2008, 35), in potem so sledile še karikature duhovnikov, kako tožijo nad nesrečnim izidom volitev (Senica 2008d, 3).

3. Sklepna ocena raziskovanega vzorca

Potem ko smo analizirali karikature, ki so bile objavljene v *Večeru*, ugotavljamo, da so bile v celoti usmerjene k bralcem in v iskanje stika z njimi. Njihovo sred-

stvo je bil praviloma humor, oblikovan kot risba, večinoma s komičnim besedilom, na primer »Slovenija, moja dežela« (Senica 2006a, 3); »Golgota po naše« (Senica 2005a, 3); »Kdo se boji črnega moža« (Senica 2007a, 3); »Miklavž je prišel« (Senica 2011c, 3) in podobno. Pri besedilih opazimo, da niso kaka urejena literarna zvrst, ampak lahko pri njih govorimo bolj o kratkih domislicah, ki so zelo komercialno premišljene, da bi se časnik seveda bolje prodajal in da bi zabavali bralce.

Ker so karikature o Cerkvii pogosto spremljale tudi politične šale, na primer »Če imate vi na svojem kovancu komandirja Rozmana, bomo pa mi imeli škofa Rožmana« (Senica 2011a, 3) ali »Dragi Božiček, prinesi mi, prosim, vsaj eno državno odlikovanje« (Senica 2009, 3) in podobno, sklepamo, da zabavati bralce vsekakor ni bil izključni namen karikatur o Cerkvii. Veliko bolj jih lahko imenujemo »humorni politični obvodi« (Krečič 2012, 17), ki so v obliki satiričnega humorja in subverzivno na plečih katoliške Cerkve bičali napake v družbi.

Ko ocenjujemo karikature o Cerkvii, jih lahko razvrstimo v dva tipa:

Prvi tip sestavljajo karikature, ki reproducirajo klasične teme, kakor so spolne afere, duhovniške razvade, pehanje za denarjem, skrb za cerkveno premoženje in podobno. To so skrajno reakcionarne skice, ki prikazujejo serijo konservativnih modelov Cerkve. Besedila, ki jih spremljajo, so pogosto polna agresivnosti, primitivnih dialogov, praznih vulgarizmov in političnih šal, ki takojšen smeh razumejo kot edino vredno plačilo. Govorimo o poceni karikaturah, ki iščejo smeh in se brez smeha sploh ne priznavajo. V ta tip sodijo karikature brez posebne umetniške vrednosti, polne primitivnih sintagem. Takšne karikature so v bistvu naslovljene na nezahtevne bralce.

Drugi tip obsegajo karikature, ki vsakdanjo podobo Cerkve problematizirajo in kritizirajo in so zato agresivne v drugačnem smislu: napadajo namreč predsodke in pričakovanja bralcev in ne strežejo njihovim primarnim potrebam po zabavi in ugodju. Ugotovili smo, da so takšne karikature v raziskovanem obdobju izjemno redke. Upodabljajo prizore iz vsakdanjega življenja in skušajo predstaviti splošne poteze o Cerkvii. Smeh je v tem primeru zgolj eno od orodij, potešenost po ogledu takšne karikature pa tisto, kar ostaja. Ta zvrst karikatur temelji na vzgojnem karakterju. Humor je povsem normalen. In ta normalnost je komična in prav tako intelektualna. Ob takšni karikaturi se lahko nasmeješ in mirno rečeš: dobra je!

Iz tega lahko sklepamo, da so karikature o Cerkvii v raziskovanem obdobju v veliki meri njeno lastno ogledalo. Obdelava raziskovanega vzorca to potrjuje, saj so v tem obdobju karikature o Cerkvii orisale skoraj vsa področja njenega delovanja. To je poseben način izražanja, ki je v svetu poznan že vrsto let in v principu deluje podobno kakor »živa slika«, ki zagotavlja zabavo, smeh in aktualnost v povezavi z družbenopolitičnim dogajanjem. Kljub temu pa je res, da redkokatera karikatura o Cerkvii tudi Cerkev prepriča, ker je po svoji naravi »smešnica« in skriva rdečo nit in svoje temeljno sporočilo. Zato ugotavljamo, da so bile pravzaprav šale ali karikature o Cerkvii v prvi vrsti namenjene Cerkvii: sprejela naj bi jih kot resno opozorilo in premislila kriterije svojega ravnanja, opustila naj bi neposrečene načine nastopanja (pretirano ukvarjanje s posvetnim, z denarjem in s politiko)

in se resneje lotila svojega primarnega poslanstva, to je oznanjevanja evangelija (Kruip 2010, 175–179). Zato ocenjujemo, da so omenjene karikature lahko najbolj všeč prav Cerкви, ker niso samo spontane šale, ki se težko razumejo, ampak nosijo v sebi modrost, kaj je treba pri temeljnem poslanstvu Cerкve opustiti in kaj ohraniti.

Mislimo, da smo s to ugotovitvijo potrdili našo prvo tezo: da so namreč karikature o Cerкви v raziskovanem obdobju in na sploh nekaj dobrega in ne za staro šaro. Tudi takrat, ko nas umetniško ne prevzamejo, prinašajo ideje, na katere je treba odgovoriti. Če Cerkev v Sloveniji doslej v karikaturah ni prepoznala svojega resnega sogovornika, je zdaj čas, da naredi korak naprej in v »stalnem dialogu« (Juhant 2005, 64) s karikaturami razvija svoj primarni duhovni potencial.

Odgovorimo še na drugo zastavljeno vprašanje: ali so bile karikature o Cerкви v raziskovanem obdobju dostojne ali pa so kršile temeljno pravico posameznika do dobrega imena?

Preden navedemo nekaj sklepov, je dobro, da spomnimo na temeljne pravne norme glede varovanja človekove pravice do dobrega imena. Pravica do dobrega imena (Papež 1999, 65) sodi med temeljne osebne človekove pravice (Lampe 2010, 215–216). Jemati dobro ime je grob poseg v osebno dobro, v človekov duševni mir, v njegovo čast in dostojanstvo. S tem se krši človekova pravica do časti in do dobrega imena in pravica do zasebnosti (Papež 1999, 65). Sodna praksa načeloma dopušča, da se v medijih objavljajo tudi ostre izjave, kritike in obsodbe. Kljub temu pa ne smejo biti zaničevalne in poniževalne. Mejo dopustnega prestopijo takrat, ko kažejo objektivne znake razžalitve. To pomeni, da so brutalne, poniževalne, posameznika podcenjujejo, sramotijo ali prezirajo (Lampe 2010, 227–230). O tem odloča pristojno sodišče, ki ugotavlja, ali je bila s karikaturami predstavljena negativna vrednostna sodba o posamezniku. In kadar govorimo o varstvu splošnega interesa, potem je vedno izključen očitek protipravnosti. Zato ima v medijih pravica javnosti do obveščeniosti načeloma vedno prednost pred pravico posameznika do zasebnosti.

Če lahko te norme uporabimo kot orodje, s katerim ocenimo karikature o Cerкви v raziskovanem obdobju, potem velja ugotovitev, da je bilo poročanje s karikaturami v raziskovanem obdobju omejeno in enostransko. Premalo so bili zastopani pogledi, ki resnično ustrezajo celostni podobi Cerкve. Dejstva, da je katoliški duhovnik predvsem mašnik in da je škof predvsem pastir, karikature niso zadosti objektivno predstavile (Greshake 2000, 101). Pri karikaturah o klerikih govorimo večinoma o ignoranci temeljne človeške etike (Rupel 2005, 57).

Če upoštevamo dejstvo, da so pritožbe zoper jemanje dobrega imena s karikaturami zelo redke in da jih Novinarsko časno razsodišče (v Sloveniji) večinoma rešuje v prid novinarja, potem zagotovo nobeni od karikatur iz raziskovanega obdobja ne bi uspelo s tožbo (Peršolja 2010, 152–153). Zato ocenjujemo: treba bo kar vzeti v zakup dejstvo, da mora vsaka javna oseba (duhovnik, škof, papež) na račun svoje profesionalne vloge, ki jo ima v družbi, trpeti več kritik, roganja in posmeha kakor drugi ljudje.

Raziskave (Fischer idr. 2012, 134; Rutz 2008, 51) potrjujejo, da karikature v tiskanih medijih nikoli niso samo plod osebne odgovornosti posameznega novinarja, ampak so v veliki meri tudi sad agresivne uredniške politike, ki velikokrat na račun človekovih pravic prednostno zagovarja svobodo izražanja in tiska. Zaradi takšnih stališč pogosto trpijo posameznikove pravice do dobrega imena (Vardijan 2010, 251). Zato ocenjujemo, da so karikature o Cerkvi, ki smešijo škofe in duhovnike, prav s tega vidika moralno in pravno sporne (Demel 2009, 20) in subjektivno žaljive.

Kot sklep navajamo še neko ugotovitev. Ko omenjamo vmešavanja uredniške politike v novinarske prispevke, ne ocenjujemo toliko novinarske etike, temveč je očitek namenjen predvsem državi, da stori premalo za zaščito dobrega imena vsakega posameznika. Dolžnost države je, da ustvari pravne okvire (Šinkovec 1996, 90), v katerih bo posameznik užival pravico do dobrega imena in bo hkrati zagotovljena potrebna medijska svoboda. V ta namen so ključni kazensko-, civilno- in upravnopravni instrumenti, zagotovitev ustreznega sodnega in upravnega sistema in – tisto bistveno – sprejetje ustrezne medijske zakonodaje (Lampe 2010, 217) kot podlage za svobodo izražanja in udejanjanja pravice do resničnih informacij in do odkritih mnenj.

Reference

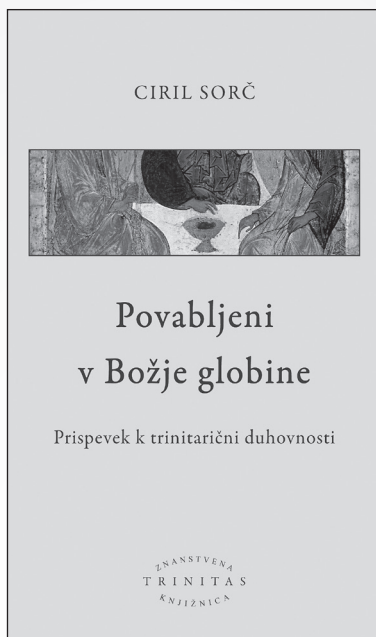
Viri

- Koren, Erih.** 2007. Karikatura. *Večer*, 4. oktober.
 ---. 2008. Karikatura. *Večer*, 9. oktober.
- Peternelj, Jelko.** 2005. Karikatura. *Večer*, 22. september.
 ---. 2006. Karikatura. *Večer*, 10. avgust.
 ---. 2007. Karikatura. *Večer*, 12. julij.
- Senica, Drago.** 2001a. Karikatura. *Večer*, 24. marec.
 ---. 2001b. Karikatura. *Večer*, 20. oktober.
 ---. 2002. Karikatura. *Večer*, 3. julij.
 ---. 2003. Karikatura. *Večer*, 10. marec.
 ---. 2004a. Karikatura. *Večer*, 17. julij.
 ---. 2004b. Karikatura. *Večer*, 7. december.
 ---. 2005a. Karikatura. *Večer*, 7. marec.
 ---. 2005b. Karikatura. *Večer*, 1. oktober.
 ---. 2006a. Karikatura. *Večer*, 27. maj.
 ---. 2006b. Karikatura. *Večer*, 22. julij.
 ---. 2007a. Karikatura. *Večer*, 2. junij.
 ---. 2007b. Karikatura. *Večer*, 5. november.
 ---. 2008a. Karikatura. *Večer*, 9. januar.
 ---. 2008b. Karikatura. *Večer*, 27. marec.
 ---. 2008c. Karikatura. *Večer*, 12. avgust.
 ---. 2008d. Karikatura. *Večer*, 6. november.
 ---. 2009. Karikatura. *Večer*, 11. december.
 ---. 2011a. Karikatura. *Večer*, 9. april.
 ---. 2011b. Karikatura. *Večer*, 11. oktober.
 ---. 2011c. Karikatura. *Večer*, 6. december.

Literatura

- Arnold, Rainer.** 2012. *Are Human Rights Universal and Binding? National Reports: XVIIIth World Congress of the International Academy of Comparative Law.* Regensburg: Universitätsverlag.
- Demel, Sabine.** 2009. *Spiritualität des Kirchenrechts.* Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag.
- Fischer, Hans Georg, Matthias Keller, Michael Ott in Matthias Quarch.** 2012. *EU-Recht in der Praxis.* Köln: Carl Heymanns Verlag.
- Greshake, Gisbert.** 2000. *Priester sein in dieser Zeit.* Herder Verlag: Freiburg.
- Jaušovec, Boris.** 2006. Satira, ki prezira oblast. *Večer*, 4. november.

- Juhant, Janez.** 2005. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Korade, Dragica.** 2009. Spopad civilizacij je popolna goljufija. *Večer*, 31. december.
- Krečič, Jela.** 2012. Kaj je šala? Pot od A do B po drugi poti. *Delo*, 10. februar.
- Kruip, Gerhard.** 2010. Die Kirche in der Krise. Sozialethische Überlegungen zu einer politischen Diakonie der Kirche in Kontext einer doppelten Krise. *ET-Studies*, št. 1–2:167–192.
- Lampe, Rok.** 2010. Ustavnopravna narava človekovih pravic. *Dignitas*, 45–46:214–242.
- Makarovič, Matej.** 2005. Objektivnost in pluralnost slovenskih medijev. *Dignitas*, št. 25:51–54.
- Papež, Viktor.** 1999. *Kristjan in njegove temeljne pravice v Cerkvi*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Peršolja, Saša.** 2010. Ničnostna tožba posameznikov v okviru sodnega varstva EU. *Dignitas*, št. 47–48:147–182.
- Recek, Tina.** 2009. Zaradi karikature ob dobro ime in čast? *Večer*, 22. oktober.
- Rode, Franc.** 1998. Merili so v srce. *Družina*, 17. februar.
- Rupel, Dimitrij.** 2005. Medijska svoboda in demokracija. *Dignitas*, št. 25:55–62.
- Rutz, Charlie.** 2008. *Gibt es ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln?* München: Grin Verlag.
- Schnakenberg, Ulrich.** 2011. *Die Karikatur im Geschichtsunterricht*. Schwalbach: Wochenschau Verlag.
- Šinkovec, Janez.** 1996. *Evropsko pravo*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Verdijan, Ennie.** 2010. Človekovo dostojanstvo in etična drža novinarjev. *Dignitas*, 45–46:243–253.



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**

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 1, 21–31

UDK: 27-18-1Benedikt XVI.

Besedilo prejeto: 01/2012; sprejeto: 02/2012

*Anton Štrukelj***Christliches Menschenbild bei Papst Benedikt XVI.**

Zusammenfassung: Was ist der Mensch? Dies erklärte bereits Kant zu einer der Grundfragen der Philosophie. Darüberhinaus ist das die Frage, die dem Menschen durch seine Existenz selbst gestellt wird. Nach christlicher Offenbarung ist der Mensch als Abbild Gottes geschaffen und kann seine letzte Erfüllung nur in Gott finden. Die Erkenntnis, dass der Mensch nicht irgendein Zufallsprodukt der Schöpfung ist, sondern jeder Einzelne ein Projekt Gottes und direkt auf Gott hin gerichtet ist, ist schließlich der allein tragende Grund für die Unverletzlichkeit der Menschenrechte. Darauf beruht letztlich jede Zivilisation. Kardinal Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. vertritt unbeirrbar das christliche Menschenbild, was seine grundlegende Sorge um das Erbe der Zivilisation zum Ausdruck bringt. In dieser Stunde braucht man vor allem Menschen, die mit einem erleuchtenden und gelebten Glauben Zeugnis für Gott in dieser Welt abgeben, indem sie sich für Menschenrechte und Menschenwürde in der Ehe und der Familie, in der Schule und in der Gesellschaft einsetzen.

Schlüsselwörter: Gott, Mensch, Menschenwürde, Menschenrechte, Ehe, Familie, Schule, Erziehung, Europa

Povzetek: **Krščanska podoba človeka pri papežu Benediktu XVI.**

Kaj je človek? To je eno temeljnih vprašanj filozofije, kakor jih je postavil že Kant. Vrh tega pa bivanje samo zastavlja to vprašanje prav vsakemu človeku. Po krščanskem razodetju je človek ustvarjen po božji podobi in doseže svojo končno izpolnitev v Bogu. Spoznanje, da človek ni naključni proizvod stvarstva, ampak je vsakdo božji projekt, naravnano neposredno nanj, je končno edini nosilni temelj za nedotakljivost človekovih pravic. Na tem navsezadnje sloni vsaka civilizacija. Kardinal Joseph Ratzinger – papež Benedikt XVI. – neomajno zastopa krščansko podobo človeka; to izraža njegovo temeljno skrb za dediščino civilizacije. Ta trenutek najbolj potrebujemo ljudi, ki z razsvetljujočo in živeto vero pričujejo za Boga v tem svetu, ko se zavzemajo za človekovo dostojanstvo in pravice v zakonu in v družini, v šoli in v družbi.

Ključne besede: Bog, človek, človekovo dostojanstvo, človekove pravice, zakon, družina, vzgoja, Evropa

Abstract: **Christian Concept of Man with Pope Benedict XVI**

What is man? Already Kant considered this one of the basic questions of philosophy. Besides, this is the question that the existence itself poses to man.

According to Christian revelation, man is created in the image of God and he can only find his final fulfilment in God. The realization that man is not some chance product of creation but that each individual is a project of God and directly orientated towards God, is finally the only firm basis of the inviolability of human rights. In the end, each civilisation is founded thereon. Cardinal Joseph Ratzinger – pope Benedict XVI unswervingly supports the Christian concept of man, which expresses his basic concern for the heritage of civilisation. At this time we need, above all, people who by their illuminating and practical faith will bear witness to God by taking stand for human dignity and human rights in the matrimony, at school and in the society.

Key words: God, man, human dignity, human rights, matrimony, family, education, Europe

Der Mensch ist nach christlicher Überzeugung von Gott und auf Gott hin erschaffen. Nur in Gott wird der Mensch die Wahrheit und das Glück finden, wonach er unablässig sucht: »Ein besonderer Grund für die menschliche Würde liegt in der Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Zum Dialog mit Gott wird der Mensch schon von seinem Ursprung her eingeladen.« (GS 19,1; Benedikt XVI. 1967,33–65; 1968; Gerwing 2009) Diese »innigste und lebenskräftige Verbindung mit Gott« (ebd.) wird wunderbar vom heiligen Augustinus gepriesen: »Groß bist du, Herr, und überaus lobwürdig; groß ist deine Stärke und unermesslich deine Weisheit. Und loben will dich der Mensch, der selbst ein Teilchen deiner Schöpfung ist, der Mensch, der seine Sterblichkeit mit sich herumträgt und in ihr das Zeugnis seiner Sündhaftigkeit und das Zeugnis, daß du den Stolz widerstehst. Und dennoch will dich loben, der Mensch, der selbst ein Teilchen deiner Schöpfung ist. Du treibst uns an, so daß wir mit Freuden dich loben, denn du hast uns auf dich hin geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruht in dir.« (Augustinus, *Conf.* 1,1,1; Benedikt XVI. 1951; 2009)

1. Was ist der Mensch?

Prof. Dr. Joseph Ratzinger, der selbst ein hervorragender Kenner und Ausleger des hl. Augustinus ist, beginnt einen frühen Vortrag in Tübingen mit den grundlegenden Erwägungen: »Was ist der Mensch? Dies ist von Kant als eine der Grundfragen der Philosophie deklariert worden. Und darüber hinaus ist sie einfach die Frage, die dem Menschen durch seine Existenz selber gestellt ist, der er gar nicht ausweichen kann, einfach deswegen, weil er selbst als offene Frage existiert; weil er gar nicht ein geschlossenes rundes Wesen ist, das sozusagen schon getan ist und das sich von selbst beantwortet und vollzieht, sondern weil er die Entscheidung, was Mensch ist, in seinem Dasein selbst neu fällen muss, sein Dasein als offene Möglichkeit vor sich findet, die er selbst beantworten muss.« (Benedikt XVI. 2008a, 28)

2. Gottebenbildlichkeit des Menschen

Am 22. April 2005 hat der neue Papst Benedikt XVI. in seiner Predigt im feierlichen Pontifikalamt zu Beginn seiner Regierung gesagt: »Wir Menschen leben entfremdet, in Leiden und Tod. Aber wir sind nicht das zufällige und sinnlose Produkt der Evolution. Jeder von uns ist Frucht eines Gedanken Gottes. Jeder ist gewollt, jeder ist geliebt, jeder ist gebraucht.« (Benedikt XVI. 2005b)

Die grundlegende Erkenntnis der christlichen Anthropologie lautet: Wir alle sind die eine Menschheit, aus Gottes einer Erde geformt. Das ist der Grundgedanke, das erste Grundmotiv der Bibel. Der Mensch ist nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. In ihm berühren sich Himmel und Erde, der Mensch ist direkt zu Gott. Er ist angerufen von ihm. Das Gotteswort des Alten Bundes: »Bei deinem Namen rufe ich dich, du bist mein«, gilt für jeden einzelnen Menschen. Jeder Mensch ist von Gott gekannt und geliebt, jeder ist von Gott gewollt, jeder vom Wesen her Bild Gottes.

Der Gedanke der Einheit der Menschheit gewinnt hier erst seine volle Tiefe und Höhe, seinen ganzen Anspruch. »Die Erkenntnis, dass der Mensch nicht irgendein Zufallsprodukt der Erde, sondern jeder ein Projekt Gottes ist, direkt zu Gott hin ist, ist der letztlich allein tragende Grund für die Unverletzlichkeit der Menschenrechte, und dafür steht daher letzten Endes jede Zivilisation. Wo dieser Gedanke entfällt, wo der Mensch nicht mehr als unter dem Schutz Gottes stehend, Gottes Atem in sich tragend gesehen wird, fangen ganz von selbst mit der Zeit die Überlegungen an, die ihn nach seinem Nutzwert, nach irgendwelchen Maßstäben, die sich der betreffenden Gesellschaft anbieten, einzuordnen.« (Benedikt XVI. 2009b, 58)

»Wo also dies geschieht, wo der Mensch nicht mehr in dieser persönlichen Direktheit zu Gott und damit unter dem unmittelbaren, unantastbaren Schutz Gottes betrachtet wird, tritt die Barbarei hervor, die die Würde des Menschen zertritt. Denn genau dies ist die Grenzscheide zwischen Kultur und Barbarei, ob es den unbedingten Respekt vor den Menschen gibt oder nicht gibt.« (Benedikt XVI. 2008a, 58)

Gottebenbildlichkeit bedeutet Beziehungsfähigkeit: »Der biblische Gott ist ein Gott-in-Beziehung.« (Benedikt XVI. 1998, 77–79) Der Mensch ist jenes Wesen, das Gott zu denken vermag, das über alles Innerweltliche hinaus auf den Anderen sich ausspannen kann. Er ist ein Wesen, könnten wir sagen, das beten kann, also Gott nicht nur denken, sondern eine Beziehung zu ihm eröffnen kann.

Der Mensch ist am tiefsten bei sich selbst, wenn er aus sich heraustritt, wenn er die Beziehung zu seinem Schöpfer findet. »Der Mensch muss gestorbenes Weizenkorn werden mit Christus, um wahrhaft aufzustehen, wahrhaft aufgerichtet zu werden, wahrhaft er selber zu sein. Erst dann kommt er in seinen wirklichen Entwurf.« (Benedikt XVI. 2008a, 63)

3. Die christliche Offenbarung von der Berufung des Menschen

Das Zweite Vatikanische Konzil beschäftigte sich mit den brennenden Fragen des heutigen Menschen. Die Pastoralconstitution *Gaudium et Spes* widmet

sich im ersten Hauptteil dem Fragenkomplex »Die Kirche und die Berufung des Menschen«, das von Univ.-Prof. Dr. Joseph Ratzinger im *Lexikon für Theologie und Kirche* (1968) ausführlich und meisterhaft kommentiert wurde. Die Kernaussagen dieses Konzilstextes schildern Christus als den neuen Menschen: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.

Der ›das Bild des unsichtbaren Gottes‹ (Kol 1,15) ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt. Geboren aus Maria, der Jungfrau, ist er in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde.« (GS 22).

Von dieser höchsten Berufung des Menschen liest man in derselben Pastoralkonstitution des II. Vatikanums: »Die Kirche glaubt: Christus, der für alle starb und auferstand, schenkt dem Menschen Licht und Kraft durch seinen Geist, damit er seiner höchsten Berufung nachkommen kann; es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem sie gerettet werden sollen. Sie glaubt ferner, daß in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist.« (GS 21)

4. »Ecce homo« - Christus der neue und endgültige Mensch

»Die Frage ›Was ist der Mensch?‹ findet ihre Antwort nicht in einer Theorie, sondern in der Nachfolge Jesu Christi, im Leben dieses Projektes mit ihm, der die Antwort ist. In den Schritten dieser Nachfolge - und nur so - können wir Tag um Tag in der Geduld des Lebens und des Leidens mit ihm erlernen, was der Mensch ist, und so Menschen werden.« (Benedikt XVI. 2009b, 72)

»Die Botschaft vom gekreuzigten Christus besagt, dass die Rettung des Menschen erst dann und immer nur da und dann geschieht, wo er bereit ist, zweiter Adam zu werden, d.h. wo er die Selbstbehauptung ersetzt durch die Hingabe, die Selbstherrlichkeit durch den Dienst. Erst wo der Mensch seine Eigenmächtigkeit aufgibt und sich den unterlegenen, den verletzbaren Werten zuwendet, der Wahrheit und der Liebe, erst da kommt er in sein wirkliches Königtum. Erst wo er die erste Einstellung, dieses natürliche Schwergewicht unseres Daseins, die Daseinsrichtung des Egoismus aufgibt und sie durch die Grundrichtung der Hingabe er-

setzt, wird er wahrhaft Mensch, erst die zweite Humanität ist die wahre Humanität, die Menschwerdung des Menschen. Und das heißt, dass erst von Christus her als dem endgültigen Menschen die wirkliche Entdeckung des Menschen erfolgt.« Ratzinger möchte nun »das Ganze noch einmal verdeutlichen mit der großartigen Stelle in Titus 3,4, wo es heißt: »Erschienen ist uns die Menschlichkeit unseres Gottes.« Sie ist die wahre Menschlichkeit, die Antwort auf die offene Frage des Menschseins, die Antwort, die uns herausfordert, selber Menschen zu werden. Der wahre Gegensatz der Bibel ist nicht zwischen Leib und Seele, sondern der zwischen erstem und zweitem Adam, zwischen dem rückwärts und dem vorwärts gewendeten Wesen, zwischen Grundeinstellung des Egoismus und Grundeinstellung der Hingabe. Und die Antwort auf die Frage nach dem Menschen ist der Finger des Pilatus, der auf den dornengekrönten König verweist: »Das ist der Mensch!« (Joh 19,5).« (Benedikt XVI. 2008a, 48f)

5. Die Bedrohung des Menschen im heutigen Europa in der Krise der Kulturen

Die westliche Zivilisation droht im Säurebad des Nihilismus und Materialismus zu verätzen. In dieser Lage darf man einen »neuen Frühling des menschlichen Geistes« erhoffen. Diesen Frühling kann allein die Wahrheit des Evangeliums uns schenken, denn diese Wahrheit hat nichts von ihrer Brisanz und ihrem Glanz verloren. Ja, »im Glauben endet der Egoismus«. Deswegen gibt es neue Hoffnung: »Gott liebt uns nicht, weil *wir* gut sind, sondern weil *er* gut ist. Er liebt uns, obwohl wir ihm nichts zu bieten haben; er liebt uns selbst noch in den Lumpengewändern des verlorenen Sohnes.« Man verkennt, dass die Liebesbotschaft des Evangeliums nicht nur die Horizontale kennt, die »Mitmenschlichkeit«, sondern auch die Vertikale der unmittelbaren Beziehung zu Gott: »Die Zwecklosigkeit der einfachen Anbetung ist die höchste Möglichkeit des Menschseins und erst seine wahre und endgültigste Befreiung.« (Seewald 2005, 203)

Nach Joseph Ratzinger ist »der Mensch in die Brunnenstuben des Seins hinaabgestiegen, hat die Bausteine des Menschseins entziffert und kann sozusagen selbst den Menschen montieren, der dann nicht mehr als ein Geschenk des Schöpfers in die Welt tritt, sondern als Produkt unseres Machens und damit auch nach den selbst gewählten Bedürfnissen selektiert werden kann. Über diesen Menschen leuchtet dann nicht mehr der Glanz der Gottebenbildlichkeit, der ihm seine Würde und seine Unantastbarkeit gibt, sondern nur noch die Macht menschlichen Könnens. Er ist nur noch des Menschen Bild - und welches Menschen?« (Pera und Benedikt XVI. 2005, 62f)

Dem Anwachsen unseres Könnens entspricht kein gleiches Wachstum unserer moralischen Potenz. Die moralische Kraft ist mit dem Fortschritt der Wissenschaft nicht mitgewachsen, eher hat sie abgenommen... Dieses Missverhältnis zwischen technischem Können und moralischer Potenz ist die eigentliche, die tiefere Gefahr unserer Stunde. (63f)

Nun gilt, dass das Können des Menschen zum Maßstab seines Tuns wird. Was man kann, das darf man auch - ein vom Können abgetrenntes Dürfen gibt es nicht mehr... Der Mensch kann Menschen klonen - also tut er es. Der Mensch kann Menschen als Organvorrat für alle andere benützen, also tut er es - das verlangt, so scheint es, seine Freiheit. Der Mensch kann Atombomben bauen, also tut er es... Die radikale Loslösung der Aufklärungsphilosophie von ihren Wurzeln wird letztlich zur Abschaffung des Menschen. »Wenn man Embryonen technisch »züchtet«, um »Forschungsmaterial« zu haben und Organvorrat zu gewinnen, die dann anderen Menschen nützen sollen - da gibt es schon kaum noch mehr einen Aufschrei des Entsetzens. Der Fortschritt verlangt dies alles, und die Ziele sind ja edel: die Lebensqualität der Menschen zu verbessern, jedenfalls derjenigen, die es sich leisten können, nach solchen Leistungen zu greifen. Aber wenn der Mensch in seinem Ursprung und in seinen Wurzeln sich selbst nur Objekt ist, wenn er »produziert« und in der Produktion nach Wünschen der Nützlichkeit selektiert wird, was soll dann überhaupt der Mensch noch vom Menschen denken? Wie sich zu ihm verhalten? Wie wird der Mensch zum Menschen stehen, wenn er nichts mehr vom göttlichen Geheimnis im anderen finden kann, sondern nur noch sein eigenes Machen-Können? Was hier in den »hohen« Zonen der Wissenschaft erscheint, hat sein Spiegelbild überall dort, wo es gelungen ist, auch in der Breite den Menschen Gott aus dem Herzen zu reißen... Und sehen wir nicht überall um uns herum, in scheinbar ganz geordneter Umgebung, das Wachsen der Gewalt, die immer selbstverständlicher und immer hemmungsloser wird?« (Benedikt XVI. 2000, 15f)

Als einen besonders kritischen Punkt nennt Kardinal Ratzinger den religiösen Bereich: es ist die Ehrfurcht vor dem, was dem anderen heilig ist und die Ehrfurcht vor dem Heiligen überhaupt, vor Gott. Wo diese Ehrfurcht zerbrochen wird, geht in einer Gesellschaft Wesentliches zugrunde. In unserer gegenwärtigen Gesellschaft wird jemand bestraft, der den Koran und die Grundüberzeugung des Islam herabsetzt. »Wo es dagegen um Christus und um das Heilige der Christen geht, erscheint die Meinungsfreiheit als das höchste Gut, das einzuschränken die Toleranz und die Freiheit überhaupt gefährden oder gar zerstören würde... Meinungsfreiheit ist nicht Freiheit zur Lüge oder zur Zerstörung von Menschenrechten. Hier gibt es einen merkwürdigen und nur pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes, das sich zwar lobenswerterweise fremden Werten verstehend zu öffnen versucht, aber sich selber nicht mehr mag, von seiner eigenen Geschichte nur noch das Grausame und Zerstörerische sieht, das Große und Reine aber nicht mehr wahrzunehmen vermag.« (Benedikt XVI. 2005, 87)¹

»Der Baum ohne Wurzeln verdorrt... Positiv bedeutet dies, dass wir Wurzeln brauchen, um zu überleben, und dass Gott nicht aus dem Blickwinkel verschwinden darf, wenn die Menschenwürde bleiben soll.« (Pera und Benedikt XVI. 2005, 76; 78; Benedikt XVI. 1991)

¹ Kardinal Joseph Ratzinger behauptet: »Der Relativismus ist in der Tat zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden.« (Benedikt XVI. 2004, 69)

Mit aller Entschlossenheit bekämpft Benedikt XVI. alles, was der Institution der Ehe schadet: die »Pseudo-Ehen zwischen Personen des gleichen Geschlechts« sind der »Ausdruck einer anarchischen Freiheit, die sich zu Unrecht als wahre Befreiung des Menschen ausgibt. Eine solche Freiheit beruht auf einer Banalisierung des Körpers, die unvermeidlich die Banalisierung des Menschen einschließt« (Kempis 2007, 62).

»Die monogame Ehe ist als grundlegende Ordnungsgestalt des Verhältnisses von Mann und Frau und zugleich als Zelle staatlicher Gemeinschaftsbildung vom biblischen Glauben her geformt worden. In krassem Gegensatz dazu steht das Verlangen homosexueller Lebensgemeinschaften, die nun paradoxerweise eine Rechtsform verlangen, die mehr oder weniger der Ehe gleichgestellt werden soll. Mit dieser Tendenz tritt man aus der gesamten moralischen Geschichte der Menschheit heraus, die bei aller Verschiedenheit der Rechtsformen der Ehe doch immer wusste, dass diese ihrem Wesen nach das besondere Miteinander von Mann und Frau ist, das sich auf Kinder hin und so auf die Familie hin öffnet. Hier geht es nicht um Diskriminierung, sondern um die Frage, was der Mensch als Mann und Frau ist und wie das Miteinander von Mann und Frau recht geformt werden kann. Wenn einerseits ihr Miteinander sich immer mehr von rechtlichen Formen löst, wenn andererseits homosexuelle Gemeinschaft immer mehr der Ehe gleichrangig angesehen wird, stehen wir vor einer Auflösung, des Menschenbildes, deren Folgen nur äußerst gravierend sein können.« (Benedikt XVI. 2005c, 86f)

6. Die Konsequenzen für die christliche Bildung Europas

Kardinal Ratzinger vertritt unbeirrbar ein christliches Menschenbild, was seine Grundsorge um das Erbe der Zivilisation zum Ausdruck bringt. »Die Festbeschreibung von Wert und Würde des Menschen, von Freiheit, Gleichheit und Solidarität mit den Grundsätzen der Demokratie und Rechtsstaatlichkeit schließt ein Menschenbild, eine moralische Option und eine Idee des Rechts ein, die sich keineswegs von selbst verstehen, aber in der Tat grundlegende Identitätsfaktoren Europas sind, die auch in ihren konkreten Konsequenzen verbürgt werden müssen und freilich verteidigt werden können, wenn sich ein entsprechendes moralisches Bewusstsein immer neue bildet.« (86)

Kardinal Ratzinger ist überzeugt, dass das Schicksal einer Gesellschaft immer wieder von schöpferischen Minderheiten abhängt. »Die gläubigen Christen sollten sich als eine solche schöpferische Minderheit verstehen und dazu beitragen, dass Europa das Beste seines Erbes neu gewinnt und damit der ganzen Menschheit dient.« (88; Benedikt XVI. 1993)

Aufgrund seiner Analysen der gegenwärtigen Situation stellt unser Heiliger Vater auch die Diagnosen und Prognosen auf. Im Zusammenhang mit dem Thema des Symposiums² »Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Ho-

² Technische Universität Dresden, Institut für Philosophie, Lehrstuhl für Religionsphilosophie und

Horizont der Freiheit« kann man folgende Bereiche nennen: a. Menschenrechte; b. Erziehung; c. Ehe und Familie.

a. *Menschenrechte* stehen im engsten Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Wenn hinter den Menschenrechten nur »ein schwaches Menschenbild steht, wie sollten dann nicht auch sie selber schwach sein«? Der Papst lässt keinen Zweifel daran, dass er mit dem schwachen Menschenbild die verbreitete »relativistische Auffassung vom Menschen« meint. Der Widerspruch sei doch »offenkundig«: »Die Rechte werden als absolut hingestellt, aber das Fundament, das man für sie anführt, ist absolut relativ.«

»Das erste und grundlegende aller Menschenrechte ist das Recht auf Gott... Ohne dieses Grundrecht, das zugleich das Recht auf Wahrheit ist, sind die anderen Menschenrechte ungenügend. Ohne dieses Grundrecht auf Wahrheit und auf Gott wird der Mensch zum bloßen Bedürfniswesen degradiert.« (Benedikt XVI. 2007, 104) Religionsfreiheit wird dementsprechend zu einem der wichtigsten Menschenrechte, weil es bei ihr um die »wichtigste menschliche Beziehung« geht, nämlich »die um Gott« (Habermas und Benedikt XVI. 2005, 39–60).

b. *Erziehung*. Daraus folgt, dass die Eltern das Recht haben, »ihren Kindern eine Erziehung zukommen zu lassen, die mit ihren eigenen Werten und Überzeugungen in Übereinstimmung steht«. Das bedeutet auch ein Recht auf Religionsunterricht an Schulen. Es ist aber klar, »dass für eine glaubwürdige Erziehungsarbeit die Vermittlung einer richtigen Theorie oder einer Lehre nicht genügt«. Es braucht glaubwürdige Vorbilder in »täglich gelebter Nähe« – in der Familie natürlich, »aber dann auch in einer Pfarrei oder kirchlichen Bewegung oder Vereinigung«.

Papst Benedikt XVI. hat in München anlässlich seiner Pastoralreise im September 2006 die »Familie, Schule und Pfarrgemeinde« als drei wesentliche »Lernorte« genannt. Eltern empfiehlt der Papst, ihren Sprösslingen »glauben zu helfen«, und ganz konkret am Sonntag mit ihnen in die Messe zu gehen. »Ihr werdet sehen: Das ist keine verlorene Zeit, das hält die Familie richtig zusammen und gibt ihr ihren Mittelpunkt. Der Sonntag wird schöner, die ganze Woche wird schöner, wenn ihr gemeinsam den Gottesdienst besucht.« Auch das gemeinsame Beten zuhause wird den Zusammenhalt in der Familie stärken. (Benedikt XVI. 2006)

c. *Ehe und Familie*. In einem frühen Hirtenbrief des Münchner Erzbischofs und Kardinals findet sich in einer Fußnote das Schönste, was der jetzige Papst jemals zu Ehe und Familie gesagt oder geschrieben hat: »In den hebräischen Worten für Mann und Frau stecken jeweils die beiden Buchstaben, die zusammen das Wort Feuer ergeben. Jedes dieser beiden Worten hat aber auch einen Buchstaben, den

das andere nicht hat«. Kombiniert man nun aber diese beiden Buchstaben, dann »ergibt sich die Abkürzung des Gottesnamens (JH)«. Für den Theologen Ratzinger bedeutet das: »Wo Mann und Frau sich einander geben, ist Gegenwart Gottes; wo sie in sich bleiben, ist Feuer.« (Benedikt XVI. 1980b)

Das Zitat macht deutlich, dass Ehe und Familie für den jetzigen Papst alles andere sind als eine »soziologische Zufallskonstruktion« oder als »das Ergebnis besonderer historischer und wirtschaftlicher Situationen«. Vielmehr handelt es sich hier um eine Grundkonstellation des Menschseins, die tief in der »Wahrheit vom Menschen« wurzelt. »Gott ist Liebe« – das schrieb der jetzige Papst Benedikt XVI. schon über 25 Jahre vor seiner gleichnamigen Enzyklika – »Die Bestimmung zur Liebe ist der eigentliche Kern der Gottebenbildlichkeit des Menschen.«

Schon auf den ersten Seiten der Bibel entdecken wir eine »Definition der Liebe und der Ehe«: Mann und Frau »werden ein Fleisch, eine Existenz«. Die Ehe, also der auf Dauer geschlossene, für Kinder offene Bund von Mann und Frau, ist nach Überzeugung Benedikts XVI. die Keimzelle der Gesellschaft und auch der Kirche. Hier handelt es sich nicht etwa um »die Auferlegung einer Lebensform von außen im privatesten Bereich des Lebens, sondern um die Form, die dem Ernst und Anspruch einer solchen Verbindung einzig angemessen ist.« Das Ja der Eheleute zueinander zeugt von der Reife, »sich für eine endgültige Hingabe zu entscheiden«, und schafft einen »Raum der Treue«; es gehört »zu den Aufstiegen der Liebe«, dass sie »Endgültigkeit« und »Ewigkeit« will. (Benedikt XVI. 1980b; 2000b, 365–372)

7. Schluss: Die Suche nach Gott als Ursprung wahrer Menschlichkeit

»Was wir in dieser Stunde vor allem brauchen, sind Menschen, die durch einen erleuchtenden und gelebten Glauben Gott glaubwürdig machen in dieser Welt. Das negative Zeugnis von Christen, die von Gott redeten und gegen ihn lebten, hat das Bild Gottes verdunkelt und dem Unglauben die Tür geöffnet. Wir brauchen Menschen, die ihren Blick auf Gott gerichtet halten und von daher die wahre Menschlichkeit erlernen. Wir brauchen Menschen, deren Verstand vom Licht Gottes erleuchtet und deren Herz von Gott geöffnet ist, so dass ihr Verstand zum Verstand der anderen sprechen, ihr Herz das Herz der anderen auf tun kann. Nur über Menschen, die von Gott berührt sind, kann Gott wieder zu den Menschen kommen. Wir brauchen Menschen wie Benedikt von Nursia.« (Pera und Benedikt XVI. 2005, 82)³

Das Weltbild des hl. Benedikts, des Vaters des Abendlandes und des Schutzpatrons Europas, steht dabei diametral entgegengesetzt zum heutigen Bild der Welt, wie wir es pflegen. Nicht durch Hochmut wird nach seiner Regel der Mensch erhöht, sondern durch Demut. »Durch Selbsterhebung steigen wir hinab - und

³ Zum Thema Ehe und Familie siehe auch Benedikt XVI. 1969, 1980 und 1982.

durch Demut hinauf,« sagt der Vater der Mönche. Genau dann, wenn wir meinten unten zu sein, seien wir im Sinne der christlichen Weltanschauung eigentlich oben. Wer kleinlaut wird, nach einer bitteren Niederlage, nach einem Sturz von allzu hohem Ross, hat nichts verloren, sondern ein Maß an Menschlichkeit hinzuge wonnen. Es geht um eine Gesamtschau der eigenen Person, des eigenen Lebens, eingebettet in den ganzen Kosmos der Gesetze, wo Körper, Geist und Seele möglichst harmonisch sich zum Urgrund allen Daseins verhalten. (Seewald 2006, 295)

In den Heiligen erblicken wir das Licht einer neuen Menschlichkeit (Benedikt XVI. 2005a, 22–24). Papst Benedikt XVI. würdigte die Rolle des abendländischen Mönchtums im Werden Europas in seiner Ansprache in Paris, im Collège des Bernardins, am 12. September 2008. Er unterstrich das eigentliche Ziel der Mönche: *quaerere Deum*. »Sie waren auf der Suche nach Gott. Sie wollten aus dem Unwesentlichen zum Wesentlichen, zum allein wirklich Wichtigen und Verlässlichen kommen. Sie suchten das Endgültige hinter dem Vorläufigen. Das Verlangen nach Gott, der *désir de Dieu*, schliesst den *amour des lettres*, die Liebe zum Wort mit ein, das Eindringen in alle seine Dimensionen. Benedikt nennt das Kloster eine *dominici servitii schola*. Das Kloster dient der *eruditio*, der Formung und Bildung des Menschen – Formung letztlich darauf hin, dass der Mensch Gott zu dienen lerne. Aber dies schließt gerade auch die Formung des Verstandes, die Bildung ein, durch die der Mensch in den Wörtern das eigentliche Wort wahrzunehmen lernt. ... Das, was die Kultur Europas gegründet hat, die Suche nach Gott und die Bereitschaft, ihm zuzuhören, bleibt auch heute Grundlage wahrer Kultur.« (Benedikt XVI. 2008b)

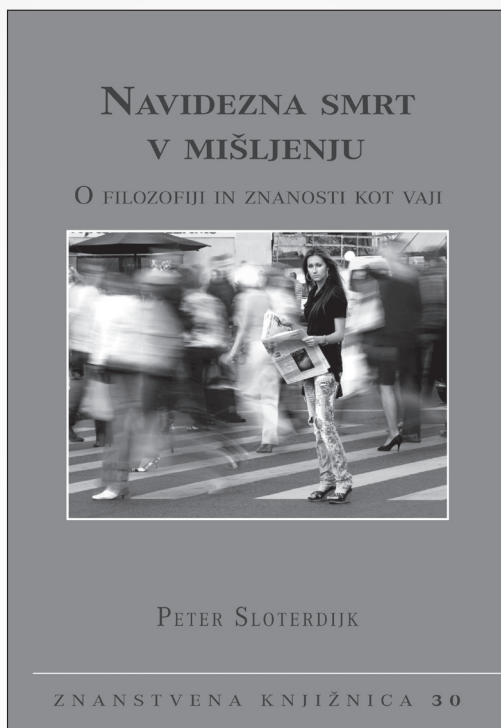
Abkürzung

GS – Zweites Vatikanisches Konzil. 1965. *Gaudium et Spes. Pastoral Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*.

Referenzen

- Benedikt XVI.** [Joseph Ratzinger]. 1951. Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation, Univ. München). Neuausgabe, *Gesammelte Schriften*. Bd. 1:41–418. Freiburg: Herder, 2011.
- . 1967. Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung. Referat vor der Plenarkonferenz des Kulturbeirates beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 23. April 1966 in Bad Honnef. In: Wolfgang Seibel, Hrsg. *Christliche Erziehung nach dem Konzil*. Bd. 4:33–65. Köln: Bachem.
- . 1968. Kommentar zu Kap. 1 des ersten Teils (Die Würde der menschlichen Person) – Art. 11–22 der Pastoral Konstitution über die Kirche in der Welt von heute – *Gaudium et spes*. In: *LThK*. 2. Auflage. Ergänzungsband 3:313–354.
- . 1969. Zur Theologie der Ehe. In: *Theologische Quartalschrift* 149:53–74.
- . 1980a. *Compiti della famiglia cristiana nel mondo contemporaneo / Die Sendung der christlichen Familie in der Welt von heute*. *L'Osservatore Romano* 120, Nr. 225 (28.9.), 1; *L'Osservatore Romano* (D), Nr. 40 (30.10.), 4.
- . 1980b. Wer in der Liebe bleibt. Ein Wort über die Ehe. Fastenhirtenbrief. München: Pressereferat der Erzdiözese München und Freising.
- . 1982. Laßt das Netz nicht zerreißen – Ein Wort an die Familien. Die Familie schützt menschliche Würde. Silvesterpredigt im

- Münchener Dom am 31.12.1980. Ehe und Familie im Plan Gottes. Zum Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio*. *L'Osservatore Romano* (D) 12, Nr. 25.
- . 1991. *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*. Ein-siedeln: Johannes Verlag.
- . 1993. *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg: Herder.
- . 1998. *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. Hagen: Verlag Urfeld. Neuausgabe, *Gesammelte Schriften*. Bd. 8/2:1078-1140. Freiburg: Herder, 2010.
- . 2000a. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbe-kennntnis*. Mit einem neuen einleitendem Essay. München: Kösel.
- . 2000b. *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald. München: DVA.
- . 2004. *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. 3. Auflage. Freiburg: Herder,
- . 2005a. *Gottes Glanz in unserer Zeit. Medita-tionen zum Kirchenjahr*. Freiburg: Herder.
- . 2005b. Homilie zum feierlichen Beginn des Papstamtes. Vatikan, den 24. April.
- . 2005c. *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg: Herder.
- . 2006. Predigt von Benedikt XVI. Kathedrale in München, 10. September. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060910_vespers-munich_ge.html (abgerufen im März 2012).
- . 2007 [1984]. *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu ihrer spirituellen Christologie*. 3. Auflage. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 2008a. Was ist der Mensch? Vortrag in Tübingen Ende 1966/Anfang 1967. Tonband-aufnahme. In: Rudolf Voderholzer, Christian Schaller und Franz-Xaver Heibl, Hrsg. *Mitteilun-gen des Institut-Papst-Benedikt XVI*. Bd. 1:28–32.41–49. Regensburg: Schnell und Steiner.
- . 2008b. Begegnung mit Vertretern aus der Welt der Kultur / Discours du Pape Benoît XVI au monde de la culture, Collège des Bernar-dins, Paris, 12 septembre. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura_fr.html (abgeru-fen im Januar 2012).
- . 2009a. *Augustinus: Leidenschaft für die Wahrheit*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.
- . 2009b. *Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*. Mit einem Geleitwort von Egon Kapellari. Regensburg: Pustet.
- Gerwing, Manfred**. 2009. Zur Würde der mensch-lichen Person im Zeugnis der Pastoralkonstitu-tion *Gaudium et Spes*. In: Erich Naab und Chri-stopph Böttigheimer, Hrsg. *Weltoffen aus Treue. Studenttag zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 51–74. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Habermas, Jürgen, und Benedikt XVI**. 2005. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. 5. Auflage. Freiburg: Herder.
- Kempis, Stefan von**. 2007. *Benedikt XVI. – das Lexikon. Von Ablass bis Zölibat*. Leipzig: Edition Radio Vatikan und Benno Verlag.
- Pera, Marcello, und Benedikt XVI**. 2005. *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag.
- Seewald, Peter**. 2006. *Benedikt XVI. Ein Porträt aus der Nähe*. 3. Auflage. Berlin: Ullstein.



Peter Sloterdijk

Navidezna smrt v mišljenju: o filozofiji in znanosti kot vaji

Peter Sloterdijk (r. 1947), eden najvplivnejših sodobnih evropskih filozofov, v knjigi trdi, da je filozofija (in s tem tudi znanost) nastala skozi urjenje, v katerem se človek oddaljuje od sveta, umika se v navidezno smrt v mišljenju. Na obzorju svoje bogate erudicije in v svojem enkratnem slogu nam razkriva genealogijo tega pojava, njegove izvore in posledice.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 13 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 72 (2012) 1, 33—44
 UDK: 28:299.5(53)“20“
 Besedilo prejeto: 03/2011; sprejeto: 03/2012

Drago K. Ocvirk

Islam in sekularizem v arabski pomladi

Povzetek: V arabski pomladi so nastopile ne le geopolitične in ekonomske spremembe, marveč tudi verske in ideološke. Razprava odgovarja na dve vprašanji: kaj se v pomladi dogaja z islamom in s sekularizmom in zakaj in kako ju to zaznamuje, preoblikuje in kaj se jima nakazuje za naprej. V prvem delu je govor o vzrokih in sadovih vstaje; iz tega je mogoče razbrati, da se pomlad ni prevesila v islamistično zimo, kakor se mnogi bojijo na Zahodu. Drugi del pokaže, kako usoden je bil za to regijo propad otomanskega cesarstva, ko so večinski suniti izgubili oblast in prišli pod vladavino manjšin. Pokolonialno obdobje je bilo nacionalno in sekularno naravnano, ko so se spet čutili zapostavljene. Tako se je rodil resentment in z njim skrajni islamizem, iz katerega je izšla nova generacija zmernih islamistov, ki so prevzeli oblast. Zgledujejo se po turškem modelu in poskušajo spraviti islam s pluralno demokracijo, ki pa ni in naj ne bi bila ne sekularna ne laična. Nadaljnji razvoj dogodkov je odvisen tako od lokalnih kakor od globalnih dejavnikov.

Ključne besede: Arabska pomlad, islam, islamizem, sekularizem, laicizem, turški model, Magreb, Marakeš

Abstract: **Islam and Secularism in the Arab Spring**

The Arab Spring has not only brought about geopolitical and economical changes but also religious and ideological ones. The paper tries to give answers to two questions: What is happening in this Spring with Islam and secularism? Why and how they are affected and transformed by it and what are the signs of their further development? The first part deals with the causes and results of the uprisings and it can be seen therefrom that the Arab Spring has not turned into an Islamist winter, as it is often feared in the West. The second part shows how the fall of the Ottoman Empire caused serious trouble in this region when the Sunni majority lost its power and came under the rule of minorities. In the postcolonial period, nationalism and secularism prevailed and Sunnis again felt to be put at a disadvantage. All these frustrations bred resentment and extreme Islamism, which is the background of the new generation of moderate Islamists, who have assumed power. They follow the »Turkish model« and try to reconcile Islam with pluralist democracy, which, however, neither is nor is it supposed to be secular. The further development of the situation depends both on local and global factors.

Key words: Arab Spring, Islam, Islamism, secularism, laicism, Turkish model, Maghreb, Marrakesh

»Arabska pomlad« je temeljito premešala karte tako v arabskem svetu kakor tudi drugod. Toda to dogajanje nima le geopolitičnih in ekonomskih razsežnosti, marveč tudi verske in ideološke. V tej pomladi se namreč na novo zastavljajo odnosi med politiko in islamom, med islamom in sekularizmom/laicizmom, med sunitsko večino in verskimi manjšinami. S pogledom v to dogajanje bomo preučili dvoje: kaj se v njem dogaja z islamom in s sekularizmom in zakaj in kako ju to zaznamuje, preoblikuje in kaj se jima nakazuje za naprej. Ker govorimo o tekočem spletu mnogih vzajemno določujočih se dejavnikov, ni mogoče ločiti posameznega dejavnika od celotnega spleta poteka dogajanja, ne da bi mu prilepili od zunaj podobno, vlogo in pomen. Zato sledimo najprej pomladi v njenih vzrokih in sadovih, potem pa jo umestimo v zgodovino, ki je generirala tako islamizem kakor sekularizem/laicizem v arabskem svetu. Za konec jasneje izpostavimo nekaj uvidov, ki zadevajo para islam/islamizem in sekularizem/laicizem. Ne bo odveč, če ju na začetku okvirno opredelimo. *Islam* je simbolni sistem, zmožen zelo veliko interpretacij in izvedb, številne politične ideologije, ki se navdihujejo pri njem, pa se imenujejo *islamizem*. Drugi par -izmov sta politični ideologiji, ki izločata religijo ali iz družbeno-kulturne sfere (*sekularizem*) ali iz državno-javne (*laicizem*) v zasebnost.

1. Islamistična zima?

Upor v Magrebu, to je na arabskem zahodu, se je začel dne 17. 12. 2010 v Tuniziji in se razširil še na Egipt in Libijo, v Maroku je kralj dal sam izpeljati nekaj reform, nemiri pa so obšli Alžirijo. V Mašreku, na arabskem Vzhodu, je skušal sirskega samodržec Bašar al-Asad zatreti vstajo z ognjem in mečem, bila pa je uspešna v Jemnu in v Bahrajnu. Le arabsko-islamske kraljevine so videti stabilne. Med drugim se zastavlja vprašanje: zakaj je nastopila ta pomlad in kakšni so njeni sadovi.

1.1 Vzroki za vstajo

Ljudem ni do sprememb kar tako, iz ljubelega miru, v spremembe smo (skoraj) vedno prisiljeni. Tako je na primer gospodarska kriza leta 2008 prisilila zahodne demokracije, da so šle v reforme. Avtoritarni režimi v arabskem svetu, ki niso bili vajeni polagati računov ljudstvu, ob začetku te krize niso reagirali, ko pa je reagiralo ljudstvo, ker so razmere zanj postale neznosne, so se odločili za represijo in za obrambo svojih pozicij, interesov in privilegijev. Vladarji v regiji so pripravljali družinsko nasledstvo po zgledu sirskega samodržca Hafeza al Asada, ki je za naslednika postavil sina Bašarja. Tunizijci so trepetali pred strašno Leilo Trabelsi, soprogo predsednika Alija, Mubarakaja naj bi nasledil sin Gamal, Gadafija sin Saif-el-Islam, alžirski predsednik Buteflika je hotel za naslednika svojega brata ... Kljub cenzuri so ljudje vedeli, da diktatura ni neizogibna. V Turčiji od leta 2002 dalje vlada APK – islamistična *Stranka pravičnosti in razvoja*, v Iraku so po koncu vojne demokratične volitve postavile na oblast šiite, v Palestini je islamistični Hamas porazil »nenadomestljivi« Fatah ... Čeprav je oblast dobivala na volitvah izjemno podporo, se je volitev udeležilo le do 15 % volivcev, to pa ustreza tistim, ki so

se hranili pri režimskem koritu. Državljeni in politika sta bili torej ločeni in samostojni sferi.

Po Al Kaidinem napadu na New York se je razplamtela vojna proti »islamskemu« terorizmu in javnost je pričakovala prav od arabskih islamskih držav, da bodo v prvih bojnih vrstah. To se je tudi zgodilo in že tako odtujene oblasti so še povečale zatiranje v imenu te vojne. Medtem ko jim je to dvigalo veljavo v tujini, ki je v zameno mižala pred njihovim teptanjem človekovih pravic, pa so še bolj odvrnili od sebe svoje lastno ljudstvo, ki je vse bolj simpatiziralo s preganjanimi islamisti. Zahodna podpora diktatorjem je krepila sovraštvo do Zahoda, ki so ga enačili s krščanstvom, temu pa so očitali, da se je spridil zaradi sekularizma in liberalizma, ki sta vir brezverstva in moralnega razvrata. To občutje so potrjevala: smešenje islama, skrunjenje Korana, karikiranje Mohameda ipd.

Poleg dogajanj, v katera je obrnjena medijska pozornost, so tudi manj opazna, a usodna za spremembe. Na prvem mestu je *šolanje*, ki je zagotovo ena od pozitivnih zapuščin kolonialnega obdobja. Še zlasti velja to za Tunizijo. Drugi takšen dejavnik sprememb je *rodnost*, ki se je v islamskem svetu v zadnjih treh desetletjih malodane prepolovila (Pew 2011; Eberstadt in Shah 2011). Iz tega je mogoče sklepati, da izobražene ženske načrtujejo rojstva in se tudi na tem področju izvijajo iz klanskih oziroma kolektivnih (ne)zavednih prisil in pričakovanj. Kot posledica tega se spreminjajo tudi odnosi med spoloma, saj je ženska vse manj pokorna moški avtoriteti, ki očitno slabi. *Nov odnos do avtoritete* se vzpostavlja tudi zato, ker so otroci bolj izobraženi kakor starši in v odnosu do njih nastopajo tudi kot »učitelji«. Spremenjeni odnos do avtoritete se širi iz družine na družbo in na državo. Zato se je začela rušiti še naslednja arabska, tudi islamska posebnost: *poročanje med bratranci* v razširjeni družini. Družba, ki je slonela na zaprti družini, je bila tudi sama zaprta, z razkrojem te strukture – okrog 35 % takšnih zakonov pred dvajsetimi leti, zdaj le še 15 % – pa se odpira tudi družba (Courbage in Todd 2007; Todd 2011).

Ob vseh teh dejavnikih velja opozoriti tudi na ekološkega. Upor, ki se je začel s samožajigom tunizijskega prodajalca sadja, je v Jemnu povzročilo nelegalno kopanje vodnjakov političnih veljakov v svojih hišah, v Siriji pa ne le diktatura, marveč tudi dolgoletna suša. »Vsa ta trenja okrog zemlje, vode in hrane nam povedo, da do arabske pomladi niso privedli le politični in ekonomski stres, marveč – manj opazno – tudi okoljski, populacijski in klimatski dejavniki. Če se osredotočimo le na prve, ne pa tudi druge, ne bomo nikoli zmožni pomagati tem družbam, da bi se stabilizirale... Od petnajstih držav z največjim pomanjkanjem vode jih je dvanajst na Srednjem vzhodu: Alžirija, Libija, Tunizija, Jordanija, Katar, Saudska Arabija, Jemen, Oman, Združeni emirati, Kuvajt, Bahrajn, Izrael in Palestina.« (Friedman 2012)

To so najpomembnejši dejavniki, ki so privedli do arabsko-islamske pomladi; zagotovo obstajajo še drugi, ki se bodo pokazali z večjega časovnega odmika. Vsekakor je zanimivo, da med njimi ni kaj posebno zaznati islama oziroma sklicevanja nanj, pa tudi ne islamistov, ki so bili ali zaprti, ali nadvse previdni, ali pa so se v desetletjih preganjanj že toliko obrusili, da so sprejemali idejno pluralnost vstaje

in je niso poskušali monopolizirati. Na tem ozadju, ki ga bomo pozneje postavili v širši zgodovinski kontekst, si oglejmo najvidnejše sadove pomladi.

1.2 Sadovi pomladi

Najbolj oprijemljiv sad je padec diktatorskih režimov. Seveda se zastavlja vprašanje, zakaj se je pomlad zgodila le v nekaterih arabsko-islamskih državah in ne v vseh, čeprav tudi drugod vidimo (resda v manjšem obsegu) *izobraževanje, padec rodnosti, slabitev tradicionalne (moške) avtoritete in zmanjšanje zakonskih zvez med ožjimi sorodniki*. Zakaj se pomlad, na primer, ne zgodi v monarhijah?

Arabskim islamskim državam je skupna klansko-družinska oblika oblastnih struktur in sistemov odločanja, pa naj so monarhične, vojaške ali islamske. Pomembna razlika pa je v tem, da večina monarhij živi od naftne rente in niso odvisne od prihodkov iz davkov, od davkoplačevalcev, kakor dežele, v katerih se je ljudstvo dvignilo. Z naftnimi dolarji si rentni vladarji privoščijo plačance, podkupujejo plemenske poglavarje in kupujejo socialni mir z delitvijo številnih bonitet, nekateri pa tudi vlagajo v razvoj in se pripravljajo na čase, ko bo naftna mana presahnila. V takšnem položaju je bil, na primer, Gadafi, zato bi ga uporniki težka premagali brez tuje pomoči. V Siriji se Bašar al Asad opira na svojo klansko-alevijsko skupnost, ki pa je manjšinska, in ni verjetno, da mu bo uspelo s pokoli pokoriti večinske sunite (74 %). Ta religijska pripadnost je tudi razlog, da Arabska liga, ki je v sunitskih rokah, zahteva njegov odhod.

Drugi otipljivi sad sprememb so bile svobodne volitve. Toda njihovi rezultati so močno presenetili predvsem zahodne poznavalce. Ti so namreč brez sence dvoma pričakovali zmago protestnikov: niso zasedli le trgov in ulic, marveč tudi svetovni splet, ki je postal pomembno orodje in orožje te vstaje. Ne nazadnje je vse kazalo tako tudi zato, ker so ti protesti presenetili grešnega kozla diktatorskih režimov, to je islamiste. Če je kaka podobnost med osvoboditvijo izpod totalitarnega komunizma in arabsko-islamsko pomladjo, potem je v tem, da so v obeh primerih prišli na oblast tisti, ki so bili dobro organizirani, ne pa tisti, ki so spontano demonstrirali. Spomnimo se: edini, ki so bili organizirani v komunističnem režimu, so bili komunisti sami, zato so v novih demokracijah prevzeli oblast »reformirani« komunisti, ne pa slabo ali nič organizirani demokrati. Podobno velja za nove oblasti v arabsko-islamskem svetu, razlika je le v tem, da je bila tam opozicija dolga leta dobro organizirana v obliki islamskih bratovščin in gibanj, ki so kljub zatiranju delovali na socialnem, na dobrodelnem in na vzgojnem področju. Organiziranost in priljubljenost sta bili ključni za njihov prevzem oblasti. Vendar pa morajo ponekod deliti oblast z nič manj organiziranimi pristaši prejšnjega režima, ki so pravočasno obrnili suktnjo. V glavnem sta to vojska in policija ... Naslednja podobnost torej z demokracijami, ki so izšle iz komunizma!

2. Od islamskega cesarstva do političnega islama

Za boljše razumevanje pomladi je treba pogledati tako nazaj kakor naprej. Zato se bomo najprej obrnili k »učiteljici življenja«. Zgodovina nam bo osvetlila

širše, zakaj so na oblast prišli islamisti, in na tem ozadju bomo pogledali obljube in načrte, zaradi katerih so islamisti ujeli v svoja jadra ljudska pričakovanja, voljo in glasove.

2.1 Sunitski zdrs iz veličine v resentment

Arabci so bili stoletja pod Turki, vendar se je sultanova moč čutila drugače na Arabškem Zahodu kakor na Vzhodu – drugače v Magrebu kakor v Mašreku. V Severni Afriki so Arabci prišli na območja, ki so imela politične okvire od antike dalje. Magrebške province Alžir, Tunis in Tripoli (Maroko ni bil nikoli pod Turki) so bile *de facto* samostojne od 18. stoletja dalje in manj pod turškim kakor francoskim kolonialnim vplivom. Medtem ko so ob propadu otomanskega cesarstva leta 1918 magrebške dežele že imele trdno identiteto in institucionalne okvire, so bile dežele Mašreka samo cesarske arabske province brez identitete. Egipt je prišel pod Angleže konec 19. stoletja in po letu 1920 so dobili mandat nad Palestino, nad Irakom in nad Jordanijo, Francozi pa nad Sirijo in nad Libanonom.

V političnem smislu je Mašrek tako prešel iz multikulturne in večverske imperialne ureditve v nacionalno državo. Sprememba je bila velikanska in njene posledice daljnosežne. V cesarstvu je namreč odnose med večino in narodnimi/verskimi manjšinami urejalo skrbno ravnovesje med državo in manjšinskimi skupnostmi (*milet*). Vsak *milet* – na primer kaldejska Cerkev, maroniti, druzi idr. – je užival precejšnjo samoupravo, njegovi pripadniki pa so bili podrejeni oblastem in zakonom *mileta* (muslimani šariji, kristjani kanonskemu pravu, Judje halaki). Sogovornik države je bila skupnost/*milet* oziroma njene oblasti, ne pa posameznik. To ravnovesje se je s prehodom iz cesarstva v nacionalno državo porušilo. Novi tip politične ureditve, ki postavlja v središče avtonomnega državljanja, se zato ne meni za pomen in vlogo ne islama/ume ne družinskih/klanskih struktur v teh družbah. Na vprašanje: »Ali je bilo mogoče zagotoviti skladen razvoj s takšnim neposrednim preskokom iz političnih sistemov, ki so bili strukturirani vertikalno – z nesporno avtoriteto poglavarja družine, poglavarja skupnosti in poglavarja države – v horizontalne politične sisteme, v katerih je prostor za posameznika, kritičnost in modernost?« odgovarja Gérard D. Khoury negativno. »To so dokazali,« še pravi, »dogodki po vsem arabskem svetu. Kajti če je kaj skupnega Magrebu in Mašreku, potem so to ravno mentalitete in družinske strukture.« (2011, 132–133)

Skladen razvoj novih arabskih držav, še zlasti v Mašreku, so preprečevali odnosi med večino in manjšino na eni strani in teža družinskih in klanskih struktur na drugi. Razmerja med večino in manjšino so bila postavljena na glavo v primerjavi s tistimi v cesarstvu. Medtem ko so po starem ti odnosi potekali od močnejšega k šibkejšemu, to je od sunitske večine k manjšinam, pa so po novem šli v nasprotni smeri. Francija in Anglija, ki sta ustanovili nove države in imeli nad njimi mandat, sta namreč videli v arabskem nacionalizmu, ki se je tedaj začel porajati, največjo nevarnost. Zato sta v Libanonu, v Palestini in v Iraku postavili na oblast manjšine. To seveda ni bilo po godu večinskim sunitom in iz rastočega nezadovoljstva nad »manjšinskim« položajem so med njimi začela nastajati skrajna gibanja, med prvimi Muslimanski bratje leta 1928. To pa tudi ni moglo biti dobro za manjšine.

»Obravnavanje sunitov kot manjšine je dolgoročno vodilo v slabljenje manjšin in krščanskih vzhodnih Cerkva po eni strani in po drugi v povečevanje nevarnosti, da pride do 'maščevanja'. Gotovo ni mogoče reči, kaj bi bila enotna sunitska oblast, in zagotoviti, da bi bila dejavnik stabilnosti v regiji. Kljub temu pa je mogoče predpostaviti, da večina, katere pravice so spoštovane, ne bi hotela, predvsem pa ne bi imela interesa, da ogroža svojo oblast in ravnotežje z dopuščanjem nestrpnosti in skrajnosti.« (Khoury 2011, 135)

Hud udarec večinskim sunitom je zadala ustanovitev Izraela (leta 1948). Z Izraelom ni več neka manjšina, marveč »manjšinska« država, ki postane vsemogočna sredi vse bolj nemočne večine arabskih držav. Predsednik Naser, ki je poskušal združiti Arabce na narodni, to je sekularni podlagi, je naletel na Zahodu na gluha ušesa, zato se je začel obračati k Sovjetski zvezi. Toda zaradi blokovskih in lokalnih spopadov interesov ni Naserjev režim žel uspehov ne doma ne v regiji in je tonil v diktaturo in razpad. Drobitev in cepitev arabsko-islamskega sveta, ki sta se začeli po propadu otomanskega cesarstva, se nadaljujeta vse do danes v Iraku, v Sudanu, v Libiji, verjetno kmalu v Siriji.

Na tem mestu velja opozoriti, da s temi analizami ne tulimo v isti rog z levičarji in z islamskimi skrajneži, ki složno za vse zlo pri Arabcih obtožujejo Zahod, če ne kar krščanstva. Cornelius Castoriadis je takšno početje že pred desetletjema ovrigel. »To skrajno gibanje (fundamentalizem) spodbuja 'antikolonialno' retoriko in se z njo dopolnjuje. A zanjo lahko rečemo, da je v primeru arabskih dežel prazna. Če so Arabci danes v severni Afriki, je zato, ker so jo kolonizirali od 7. stoletja dalje; to velja tudi za dežele Srednjega vzhoda. Poleg tega niso bili Evropejci prvi nearabski 'kolonizatorji' na Srednjem vzhodu (in Severni Afriki), ampak drugi muslimani – najprej seldžuski Turki, potem otomanski. Irak je bil pod turško okupacijo pet stoletij, pod britanskim protektoratom pa štirideset let. Ne gre za zmanjševanje zločinov zahodnega imperializma, marveč za razkrinkanje mistifikacije, ki muslimanska ljudstva predstavlja, kot da ne bi bila za nič odgovorna v svoji lastni zgodovini, kot da ne bi nikoli storila nič drugega, kakor vdano prenašala, kar jim počnejo drugi, to se pravi Zahodnjaki.« (1996, 59)

Če ne ponižamo večinskih arabskih sunitov na marionete, potem je težko zanikati, da niso sami glavni akterji svojega življenja in zgodovine. To ne nazadnje potrjujejo dogodki arabske pomladi. Od leta 1960 dalje si ljudstva Magreba in Mašreka sama volijo vladarje. Kolikor bolj znajo biti nad njimi navdušena v začetku – vzemimo na primer Naserja, Burgiba, Gadafija idr. –, toliko bolj so pozneje nad njimi razočarana. Z ugašanjem takšnih zvezd na arabskem nebu pa tonejo med arabskimi suniti tudi upi, da bi v svetu kaj pomenili. Z amerikanizacijo sveta jih je dokončno prevzel občutek, da je navaden vrtnar odslovil mogočnega vladarja in da se jim je zgodila krivica, ker kot Alahovi verniki ne gospodujejo (več) nad drugimi. Samozavest in samospoštovanje arabskih sunitov sta se prelevila v svoje nasprotje: v resentment in jezo, ki sta se razlezla na nesunitske in nearabske muslimane in postala bolezen islama, kakor pravi Abdelwahab Meddeb. »Kdo so teroristi, če ne otroci amerikanizacije sveta? Otroci, pri katerih se ni zacelila rana, ki jo čuti muslimanski človek, da se je iz gospodarja spremenil v podložnika. Otroci,

ki odločno zavračajo položaj podložnika, v katerem mislijo, da so, in sanjajo, da bodo znova vzpostavili prevlado svoje skupnosti nad drugimi. Iz petka hočejo narediti dela prost dan po vsem svetu (namesto nedelje) in zamenjati zdaj veljavno štetje časa (za katerega ne pozabijo povedati, da je krščanskega izvora) z islamskim, ki se začne leta 622, ko je prerok Mohamed zapustil Meko. Nikar ne mislite, da karikiram!« (2002, 19) Ali se bo ta bolezen islama oziroma bolezen njegovih pristašev poglobljala ali pa bo ozdravljena, je zdaj v veliki meri odvisno od (islamističnih) oblasti, ki si jih je izvolila sunitaska večina.

2.2 »Zmerni« islamizem: turški model

Pred dvajsetimi leti je Olivier Roy dokazoval v delu *Neuspeh političnega islama* (1992), da model islamske revolucije, ki ima rešitev za vse težave, ne deluje, kakor se je izkazalo z iransko revolucijo, z alžirsko državljansko vojno in z neuspešnostjo saudskega modela. So volilni rezultati v arabskih pomladnih deželah ovrgli Royevo tezo ali pa zmaga islamistov zdaj pomeni nekaj drugega kakor pred desetletjema?

Videti je, da je nastopila pomembna sprememba, ki bi ji lahko rekli kar ločitev politike od islama. Islamisti, ki so bili bolj ko ne preganjani v zadnjih desetletjih, so se v zaporih dokopali do spoznanja, da v imenu islama in z njim ni mogoče zadovoljivo voditi družbe in države, še manj vsega sveta. Za kaj takšnega je treba imeti ustrezne politične mehanizme, organizacije in institucije. Zato so se tokrat konstituirali kot stranka in stopili v volilno tekmo in s tem priznali, da islam in politična dejavnost nista eno in isto. V tem smislu je mogoče videti vzporednico s konstituiranjem krščansko-demokratskih strank pred dobrim stoletjem v Evropi, ki so si zadale za cilj uveljavljanje in izvajanje krščanskih načel v javnem življenju. Podobno kakor se je takrat zgodila individualizacija krščanstva, tako je »zmerni« islamizem prenesel odgovornost za vpliv islama v javnosti z *ume* (islamske skupnosti) in z njenih voditeljev na posameznika državljana.

Takšen prenos pooblastil z *ume* na državljana je podprla – ne povsem nedvoumno – najvišja sunitaska verska avtoriteta Al-Azhar v Kairu (Al-Azhar 2012). V dveh deklaracijah podpre demokracijo in človekove pravice, tudi versko svobodo. »Ta del o verski svobodi je tipično islamski,« pravi Samir K. Samir, »vendar je sprejemljiv za kristjane. V praksi sledi zelo razširjeni misli v Egiptu, da se verskih reči ne smeš dotakniti. Vsem je iz izkušnje znano, da je nevarnost spopada ali smrti, če se to zgodi. Dokument pravi med drugim, da so vse nebeške religije rojene v arabskem svetu (kar seveda pomeni v Palestini in Arabiji). Besedilo je zanimivo, vendar se v resnici izogne osnovnemu problemu, in sicer spreobrnjenju iz ene religije v drugo. Abstraktno je sicer rečeno, da ima sleherni pravico do svojega mnenja v verskih zadevah, a je takoj postavljena omejitev z načelom, da 'se verskih čustev ne sme prizadeti'. Človek tako ne ve, do kod sme.« (2012) Zanimivo, da Al-Azharjeva deklaracija polemizira med vrsticami s salafi, ki zavračajo človekove pravice in demokracijo v imenu čistega islama.

Za marsikoga utegne biti presenetljivo, da na primer v Egiptu (pa tudi drugod) niso največji nasprotniki Muslimanske bratovščine, ki je relativna zmagovalka (47

% sedežev), sekularisti in laicisti, marveč salafi (24 % sedežev), skrajni islamisti. Čeprav imata stranki skoraj dve tretjini sedežev v parlamentu, pa ne bosta vlada-li skupaj, ker se bratovščina noče in ne more ukloniti zahtevam salafov, da bi politiko podredili islamu (Acimandos 2012). Salafi (*salaf* pomeni predniki, predhodniki) se hočejo torej vrniti k tradiciji, k predhodnikom in se glede tega delijo v dve skupini: v konzervativno in v džihadistično. Prva, ki je deležna saudijskih naftnih dolarjev, je socialno in dobrodelno usmerjena, zagovarja podrejanje oblastem, da bi se izognili razdorom (*fitna*) med muslimani. Druga, *salafija džihadija*, ki je »zaslovela« 11. septembra 2001, je nastala v osemdesetih letih prejšnjega stoletja v povezavi z vahabizmom in s povečevanjem afganistanskega džihada proti brezbožnemu sovjetskemu komunizmu. Ta vrst salafov, ki je pogosto v navezi z Al-Kaido, poskuša nasilno destabilizirati ali prekucniti »neverniške« režime.

Evropski mediji in mnenjski voditelji so arabsko pomlad primerjali z »demokratično«, ki je v devetdesetih letih prejšnjega stoletja zrušila komunizem, zato so pričakovali in napovedovali, da bodo volitve dobili evropsko usmerjeni demokrati, zagovorniki sekularne družbe in laične države. Toda to je v resnici zelo evrocen-tričen pogled; najbolj ga – zanimivo – zagovarjajo tisti, ki resda v vsem vidijo evro-centrizem in evroimperializem, hkrati pa so prepričani, da teče razvoj človeštva k evropski demokraciji ..., levi, »napredni«, se razume. Tzvetan Todorov pravi o tem: »Lastno izkušnjo projiciramo na izkušnjo drugih, a je zaradi tega nič bolje ne razume-mo. Nasprotnik ni bil isti – na eni strani so avtokrati, ki so vsili svojo oblast, na drugi strani pa totalitarni ideološki režim; ideal, za katerega je šlo, ni bil isti – tam gre za državo, ki bi bila zvesta lokalnim tradicijam, tu je šlo za demokratični režim po vzoru zahoda in v okviru Evropske unije. Nauk, ki ga lahko potegnemo iz teh gibanj v arabskih deželah, zadeva predvsem podobo, kakršno si ustvarjamo o njih in za katero se je izkazalo, da ni točna. Stereotip o 'arabskem imobilizmu' je bil postavljen pod vprašaj, prav tako pa tudi ideja, da vse dežele na svetu stremijo k istemu idealu in si z enakimi sredstvi prizadevajo zanj.« (Todorov in Komel 2012, 24) Če torej arabske države ne sledijo vzorcem, pričakovanjem in ciljem, ki so domači zahodnjakom, to še ne pomeni, da so prišle z dežja pod kap, iz pomladi v zimo. V zvezi s tem je treba posebej poudariti, da ni nihče oporekal izidom volitev in da jih imajo vsi za legalne in legitimne, drugače kakor na primer izid referenduma, ki ga je v februarju 2012 organiziral sirski samodržec Bašar al Asad. V teh deželah, ki so bile desetletja vajene volilnih prevar, je to popolna novost. Ne bi bilo ne pošteno ne demokratično, ko bi zato, ker niso izvoljeni »naši« – prozahodni demokrati, sekularisti in laicisti – zanikali veljavnost volitev. Sprijazniti se je treba, da je ljudska volja privedla islamiste na oblast in jih bo od tam tudi odstavila, ko ji ne bodo (več) pogodu.

»Zmerni« islamisti se tega zavedajo in se zato niso odločili za zglede in modele iz preteklosti oziroma za mitske medinske začetke, marveč so izbrali sodoben, in kakor je videti, uspešen model, ki uživa podporo tako Zahoda kakor sunitskih ljudstev. To je turški model, ki ga je spretni predsednik vlade, islamist Recep Tayyip Erdogan, znal s svojo stranko AKP – *Pravičnost in razvoj* islamistično obarvati, čeprav je država po ustavi laična in je do nedavna poskušala družbo sekularizirati.

»Erdogan je za vse 'tranziciologe' in intelektualce vzor za to, kar je treba storiti, da se islamizem spravi z demokracijo, čeprav pri tem pozabljajo ali pa se delajo, da pozabljajo, specifično naravo turškega konteksta in na težave pri prestavljanju 'recepta' AKP drugam. Predvsem v Egiptu, ogromno ljudi, ki so globoko verni, vidi v Erdoganu človeka, ki je islamu vrnil pravico do obstoja v javnosti in je v zadnjem času turško zunanjo politiko preusmeril k islamskemu svetu in zaostril odnose z Izraelom. Pisma bralcev npr. kažejo, kako vidijo bralci v Erdoganu največjo priložnost za um, ki išče novo veličino.« (Aclimados 2011) Hugh Pope, projektni direktor za Turški urad Mednarodne krizne skupine, pravi: »Turčiji arabski svet zavida. Razvila se je namreč v trdno demokracijo, s pošteno izvoljenim voditeljem, ki zna nagovoriti čutenje ljudi; ima proizvode, ki so popularni od Afganistana do Maroka – vključno z ducatom situacijskih komedij, ki so sinhronizirane arabsko in jih predvajajo povsod –, in ekonomijo, ki je vredna polovico vsega arabskega sveta skupaj.« (Thomas 2011)

Istočasno ko se Erdoganov vzorec daje in jemlje kot model za arabske pomladne oblasti, pa je v Turčiji vse pogostejše slišati glasove, ki opozarjajo na rastoče zatiranje svobode tiska: v začetku leta 2012 je bilo kar sedemindeset novinarjev in urednikov zaprtih. Iz protesta zaradi omejevanje svobode je ameriški pisatelj Paul Auster februarja 2012 odpovedal obisk v Turčiji, kjer je zelo popularen avtor (Fowler 2012). Martine Gozlan, ki izhaja iz človekovih pravic in iz laične države, je do islamistov in posebno do Erdoganove Turčije skrajno kritična. V knjigi *Turška sleparija* pokaže na trojno prevaro: dežela velja za demokratično, pa ni; za laično, pa ni; za politični model v regiji, pa ni, ker ima otomanske apetite in islamistične težnje. V tretjem Erdoganovem mandatu se zdaj obrača proti vzhodu in poskuša Atatürkovo sekularno in laično dediščino preoblikovati z islamističnimi načeli. Glede pojma »zmerni islamizem« zapiše, da »se brezhibno vključuje v mehanizem, v katerem se prepletajo čustvo, psihologija, nezavedno in marketing«. Na koncu še spomni na Erdoganovo izjavo o demokraciji: »Demokracija je avtobus, iz katerega izstopiš, ko si prišel na cilj ...« (2011, 104) Toda kaj je cilj turškega modela, kaj cilj islamistov?

3. Odprta prihodnost

Čas bo pokazal, ali je »zmerni« islamizem, ki je prevzel državne vajeti v svoje roke, kompatibilen z demokracijo ali ne. Govorimo namreč o zapletenem in ne o premočrtnem razvoju v treh etapah: iz protivavtoritarnega gibanja je treba v gibanje demokratizacije običajev, temu pa sledi vzpostavljane demokratične države. Vprašanje ni: ali je vladajoči islamizem kompatibilen s sekularizmom in z laicizmom, ker ta dva seveda nista pogoj za pluralno demokracijo; še več, pluralno demokracijo sta večkrat ali močno okrnili ali celo uničila, kakor se je to zgodilo v »ljudskih demokracijah« socialističnega in komunističnega tipa. Vprašanje je: ali so »zmerni« islamisti sposobni in voljni prehoditi vse tri faze do konca – zdaj, ko imajo moč in državo v svojih rokah.

Nič manj pomembno pa ni vprašanje: ali je mogoče turški model prestaviti v arabsko-islamski svet ali pa ta za arabske razmere ni ustrezen. »V Turčiji se je namreč za razliko od arabskih dežel zgodila kemalistična revolucija, ki je obglavila kalifat in vzpostavila laičnost (ki je šla skupaj z uničenjem krščanskih Cerkva v deželi. Medtem ko je bila večina prebivalstva otomanskega cesarstva do konca 19. stoletja krščanska, se je delež kristjanov v začetku 21. stoletja skrčil na manj kakor en 1 % turškega prebivalstva). Atatürkova družbena reforma je bila zelo brutalna. Poleg tega je Turčija postala gospodarska sila in njena življenjska raven ni primerljiva s severnoafriško. Druga razlika pa je v tem, da so islamski konservativci v pasti zaradi svetosti arabskega jezika (imenujejo ga 'jezik razodetja'), ki je neverjetna ovira za opismenjevanje (ta namreč predpostavlja sprejem govornih narodnih jezikov), hkrati pa porivajo svoje skrajneže v pravovernost, ki – *in fine* – sanja o šariji in kalifatu.« (Vermeren 2011, 85)

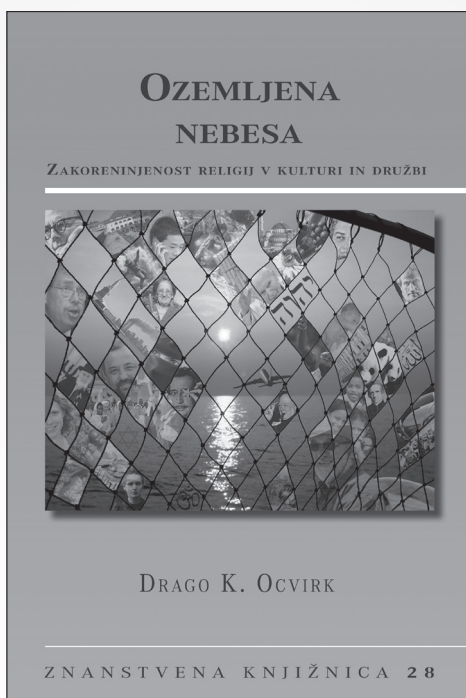
Dejstvo je, da se je s padcem diktatur in z novimi islamističnimi oblastmi položaj manjšin – predvsem vzhodnih kristjanov in njihovih Cerkva – v teh deželah poslabšal in je nevarnost, da jih ulica vzame za grešnega kozla, ko gre kaj narobe. Eden od izgovorov za to je v tem, da je voditeljem manjšinskih verskih skupnosti uspelo vzpostaviti neki *modus vivendi* z avtoritarnim režimom, ki jim je v okviru nekakšnega posodobljenega »*mileta*« omogočal preživetje, kakor to velja še zlasti za Kopte v Egiptu. Zagotovo bodo te verske manjšine nadaljevale podobno politiko vijuganja in obračanja po vetru tudi z islamističnimi oblastmi. A kakor je bilo videti tudi ob smrti koptskega papeža Šenuda III. v marcu 2012, je novim oblastem zelo veliko do tega, da bi desetmilijonsko koptsko skupnost pomirile in ji vrnile občutek varnosti.

Nakazano je že bilo, da se arabska pomlad dogaja na prepihu v globaliziranem svetu in podobno, kakor ona sama vpliva nanj, tako tudi ta svet vpliva nanjo. Geopolitično se tam križajo štiri silnice, ki bodo še dalje sooblikovale družbenopolitični in religijsko-kulturni razvoj tega področja. Kot prvo je v arabsko-islamskem svetu na delu revolucionarno vrenje, ki je že odneslo nekaj diktatur, kako pa zagotovo še bo. Zelo možno je, da se bodo v strahu pred vstajo kaki režimi sami reformirali tako v svojem delovanju kakor v demokratizaciji družbe, v prvi vrsti glede pravic žensk in verskih manjšin. Potem je v regiji hudo rivalstvo med Saudsko Arabijo, Iranom, Izraelom in Turčijo. Po eni strani je mogoče, da se bosta Turčija in Iran tesneje povezala in še bolj pritisnila na Izrael – to utegne resno ogroziti mir na tem območju –, po drugi strani pa se lahko zgodi, da se Turčija zaradi svojega sunizma poveže s sorodno Saudsko Arabijo in zakoplje bojno sekuro proti Izraelu zaradi skupne iranske grožnje. Tretja silnica na tem območju je rivalstvo med ZDA, EU, Rusijo in Kitajsko, kakor se v tem trenutku kaže v ruski in kitajski zaščiti sirskega krvnika Bašarja al Asada. Zadnja, četrta silnica pa je ekonomska, in to dinamika energetske ponudbe in povpraševanja, od katere so odvisne finance arabskih zalivskih držav, Irana in Rusije. Zdi se, da so na tem področju dolgoročno mogoči trije scenariji. Če se uglasijo vse te silnice, se bo vzpostavila politična in ekonomska stabilnost, ki je potrebna za demokracijo, v nasprotnem primeru ni mogoče izključiti črnega scenarija: navznoter socialni nemiri, navzven vojna. Najverjetnejši pa

je tretji scenarij: nekaj vmes, z napetostmi na vseh ravneh, približno tako, kakor je danes. V zadnjih dveh scenarijih bo imel islam v takšni ali drugačni obliki pomembno, če ne odločilno mesto in vlogo, kristjanom in sekularistom pa se bo bolj slabo pisalo.

Reference

- Acilmandos, Tewfik.** 2011. The Idyll between Erdogan and the Arab peoples. [Http://www.oasiscenter.eu/node/7393](http://www.oasiscenter.eu/node/7393) (pridobljeno 15. 10. 2011).
- . 2012. The protagonists on the Egyptian scene. [Http://www.oasiscenter.eu/en/node/7747](http://www.oasiscenter.eu/en/node/7747) (pridobljeno 29. 2. 2012).
- Al-Azhar.** 2012. Declaration on the Legal Ordinances of Fundamental Freedoms. [Http://www.oasiscenter.eu/en/node/7744](http://www.oasiscenter.eu/en/node/7744) (pridobljeno 3. 3. 2012).
- Castoriadis, Cornelius.** 1996. Le délabrement de l'Occident. V: *La montée de l'insignifiance. Les carrifours du labyrinthe*. Zv. 4:58–81. Pariz: Seuil.
- Courbage, Youssef, in Todd, Emmanuel.** 2007. *Le rendez-vous des civilisations*. Pariz: Seuil.
- Eberstadt, Nicholas, in Apoorva Shah.** 2011. Fertility Decline in the Muslim World: A Veritable Sea-Change, Still Curiously Unnoticed. The American Enterprise Institute. Working paper series on development policy, št. 7, december. [Http://www.aei.org/files/2011/12/19/fertility-decline-in-the-muslim-world-a-veritable-seachange-still-curiously-unnoticed_103731477628.pdf](http://www.aei.org/files/2011/12/19/fertility-decline-in-the-muslim-world-a-veritable-seachange-still-curiously-unnoticed_103731477628.pdf) (pridobljeno 3. 1. 2012).
- Fowler, Susanne.** 2012. A Brawl Over Turkish Press Freedom. [Http://rendezvous.blogs.nytimes.com/2012/02/04/a-brawl-over-turkish-oppression-of-the-press/?ref=receptayyiperdogan](http://rendezvous.blogs.nytimes.com/2012/02/04/a-brawl-over-turkish-oppression-of-the-press/?ref=receptayyiperdogan) (pridobljeno 5. 2. 2012).
- Friedman, L. Thomas.** 2012. The Other Arab Spring. *New York Times*, 7. 4. [Http://www.nytimes.com/2012/04/08/opinion/sunday/friedman-the-other-arab-spring.html?nl=todaysh headlines&emc=edit_th_20120408](http://www.nytimes.com/2012/04/08/opinion/sunday/friedman-the-other-arab-spring.html?nl=todaysh headlines&emc=edit_th_20120408) (pridobljeno 08.04.2012).
- Gozlan, Martine.** 2011. *L'imposture turque*. Pariz: Grasset.
- Houry, D. Gérard.** 2011. Les révolution arabes à la lumière de l'histoire. *Esprit*, december: 131–140.
- Meddeb, Abdelwahab.** 2002. *La Maladie de l'islam*. Pariz: Seuil.
- Pew Reaserch Center.** 2011. The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010–2030. [Http://pewresearch.org/pubs/1872/muslim-population-projections-worldwide-fast-growth](http://pewresearch.org/pubs/1872/muslim-population-projections-worldwide-fast-growth) (pridobljeno 5. 3. 2011).
- Roy, Olivier.** 1992. *L'Echec de l'islam politique*. Pariz: Seuil.
- Samir, Khalil Samir.** 2012. Al-Azhar in defense of democracy and religious freedom. [Http://www.asianews.it/news-en/Al-Azhar-in-defense-of-democracy-and-religious-freedom-23702.html#](http://www.asianews.it/news-en/Al-Azhar-in-defense-of-democracy-and-religious-freedom-23702.html#) (pridobljeno 16. 1. 2012).
- Thomas, Landon.** 2011. In Turkey's Example, Some See Map for Egypt. [Http://www.nytimes.com/2011/02/06/world/middleeast/06turkey.html?_r=1](http://www.nytimes.com/2011/02/06/world/middleeast/06turkey.html?_r=1) (pridobljeno 20. 2. 2011).
- Todd, Emmanuel.** 2011. *Allah n'y est pour rien ! Sur les révolutions arabes et quelques autres*. Pariz: Le Publier.
- Todorov, Tzvetan, in Mirt Komel.** 2012. Tzvetan Todorov: Pisec intelektualne avtobiografije 20. stoletja. *Življenje na dotik*, št. 2:22–24.
- Vermeren, Pierre.** 2011. L'histoire s'est remise en marche du Maroc à l'Egypte. *Esprit*, december: 78–89.



Drago Karl Ocvirk

**Ozemljena nebesa.
Zakoreninjenost religij v kulturi in družbi**

Monografija je prva študija pri nas, ki obravnava verovanjske sisteme posamezne religije pod dvema vidikoma. Najprej znotraj religijskega sistema samega. Tu se verovanjski sistem/etos oblikuje v interakciji z drugima dvema religijskima pod-sistemoma: versko skupnostjo/etnosom in sistemom vrednost in pravil/etiko. Ta notranji vidik verovanjskega sistema zadeva identiteto in duha celotnega religijskega sistema v vseh treh njegovih sestavinah. Drug še bolj temeljen vidik za razumevanje celotnega religijskega sistema pa je njegova vpetost in odvisnost, preseganje in povratno vplivanje na kulturo in družbo, v kateri je nastal in kjer deluje in ju oblikuje.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 176 str. ISBN 978-961-6844-10-9. 13 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 72 (2012) 1, 45–54
UDK: 28-051-055.2:331.56
Besedilo prejeto: 12/2011; sprejeto: 02/2012

Marjana Harcet

Nezaposlovanje žensk v islamskem svetu

Povzetek: Članek po predstavitvi temeljnih načel etičnega poslovanja v islamu predstavi vpliv teh načel na položaj in na vlogo žensk na trgu dela, potem pa sooči tri različne perspektive kot morebitne odločilne dejavnike za neenakosti med ženskami in moškimi. Nasproti najbolj razširjeni in tudi splošno sprejeti tezi, da sta za podrejenost žensk v islamu krivi tradicija in religija, stoji teorija Michaela L. Rossa, ki trdi, da sta za takšno stanje na trgu dela v pretežni meri kriva nagli razvoj naftne industrije in črpanje zemeljskega plina.

Ključne besede: islam, zaposlovanje žensk, neenakost med spoloma, etična načela, segregacija, naftna industrija

Abstract: **Women Unemployment in the Islamic World**

After the presentation of the fundamental principles of business ethics in Islam, the paper presents the impact these principles have on the position and role of women in the labour market. Then it confronts three different perspectives as possible determinants of the inequalities between women and men. The most common and widely accepted assumption that the tradition and religion are to be blamed for the subordination of women in Islam is confronted with the theory of Michael L. Ross, who claims that the current situation in the labour market is primarily the fault of the rapid development of oil and gas industry.

Key words: Islam, women employment, gender inequality, ethical principles, segregation, oil industry

1. Uvod

Kulturni in verski okvir sta pomembna dejavnika, ki vplivata na vrednote, te pa so jedro vsake kulture, saj določajo merila, kaj je zaželeno in kaj ne v nekem določenem družbenem okolju. Geert Hofstede je ugotovil, da imajo pripadniki posameznih družbenih skupin soroden način razmišljanja, ki jih loči od drugih skupin (1980, 21), in ker med dejavnike, ki pomembno vplivajo na vrednote, sodi tudi religija, lahko domnevamo, da vpliva religija tudi na poslovanje teh skupin. Namen prispevka je, ugotoviti, kako in v kolikšni meri vpliva islam na vključenost žensk na trg dela v državah z večinskim muslimanskim prebivalstvom, in soočiti dve področji: družbeno-kulturno področje, ki vključuje tudi versko komponento, in pa ekonomsko

področje. Ker pa so vse tri dimenzije zaznamovane z načeli etičnega poslovanja, ki je značilen za islamske družbe, so najprej predstavljena ta načela in njihova utemeljitev v temeljnih virih islama: v Koranu in v hadisih.

2. Islamska načela etičnega poslovanja

Muslimani zagovarjajo poslovanje, ki mora biti v skladu z načeli islama, zapisanimi v Koranu in hadisih. Ker je pri teh načelih pomembno upoštevanje božje in ne človeške volje, imajo ta določila za muslimane še toliko večji pomen.

Prvo in najpomembnejše je načelo razlikovanja med zakonitimi in nezakonitimi posli.

Islamsko ali šeriatsko pravo deli dejanja na tista, ki so dovoljena in jih je zapovedal Bog (*halal*), in na prepovedana (*haram*). Vmes najdemo še priporočena, a ne obvezna dejanja (*mandub*) in tista, ki niso zaželena, pa niti izrecno prepovedana (*makruh*). Na sredini pa so dejanja, za katera se mora človek odločiti po svoji lastni vesti, saj zanje ni natančnih navodil (*mubah*). Da bi torej musliman ohranil svoj ugled in spoštovanje, mora opravljati le dejanja, ki so dovoljena. Tudi če s prepovedanimi dejanji poskuša doseči dober cilj, to ni opravičljivo, še več, razlagalci pravijo, da s tem samo pogloblja svoje stanje grešnosti (Hâdimî 2001, 33). V praksi to, denimo, pomeni, da mora delničar, ki želi ravnati v skladu z načelom zakonitega in nezakonitega, umakniti svoje naložbe iz podjetja, če se to ukvarja z dejavnostjo, označeno kot *haram* (recimo s proizvodnjo ali prodajo alkoholnih pijač), in vložiti v takšno podjetje, ki se ukvarja z dovoljenim poslovanjem (Beekun in Badawi 2005, 135).

Poleg tega primarnega razlikovanja morajo muslimani pri svojem delu upoštevati še nekatera merila, ki so pomembna pri obravnavi islamskega etičnega sistema: pravičnost in ravnovesje ter zaupanje in dobronamernost (134–135).

Pravičnost in ravnovesje, ki ju v arabščini opredeljujejo s pojmom *‘adl* in *qist*, vključujeta pravičnost do vseh (Koran, 5: 8) in načelo, da mora vsak dobiti tisto, kar mu gre (Koran, 49: 9; 4: 58).

Načelo zaupanja (*aman*) temelji na verovanju, da je Bog človeku zaupal Zemljo in da je zato človek odgovoren zanjo (Koran, 74: 38). Tako je premoženje le sredstvo, da človek opraviči božje zaupanje. To naj bi v poslovnem svetu pomenilo, da so managerji odgovorni za varovanje naložb delničarjev (Beekun in Badawi 2005, 135), zaposleni pa so odgovorni podjetju. Načelo zaupanja lahko v praksi pomeni tudi, da morajo trgovci o svojih izdelkih govoriti resnico in potrošniku razkriti lastnosti, kvaliteto in vse druge specifične nekega izdelka. Pravijo celo, da bo dober in iskren trgovec v raju (*dženet*) dobil enako nagrado za svoja dobra dela kakor sveti bojevniki in mučeniki (En Natour 2009).

Naposled je tu še načelo dobronamernosti (*ihsaan*) oziroma truda in napora za dobra dela. Kakor navajata Beekun in Badawi (2005, 134), pravi Al-Qurtubi, da je *‘adl* obvezen, *ihsaan* pa onkraj in več od zapovedanega. Vera v posamezniku budi

zavest, da mora svoje delo opravljati iz ljubezni do Boga in z zavestjo, da Bog vidi njegova dela, čeprav nadrejenega ni poleg. Za svoje delo bo posameznik nagraden že na zemlji, pa tudi v posmrtnem življenju: »Tistih pa, ki bodo verovali in opravljali dobra dela, ne bomo pustili brez nagrade.« (Koran, 18: 30)

Ob tem je pomemben še poudarek, da morajo delovni odnosi temeljiti na pravilnem načinu sprejemanja odločitev, ki vključuje proces doseganja ravnovesja in pravičnosti (*diwan*), in na spoštovanju razmerij moči (*wasta*). To spoštovanje zadeva spoštovanje hierarhije v družbi in v poslovnih odnosih, ki je v arabskem svetu izjemno pomembno (Metcalf 2007, 57).

3. Vpliv islamskih načel na položaj in vlogo žensk na trgu dela

Ker vsi ti koncepti temeljijo na načelu pravičnosti, je razumljivo tudi poudarjanje kompetentnosti posameznikov na posameznem delovnem področju. Toda v trenutku, ko odpremo vprašanje enakopravnosti med spoloma, se pokaže, da priseganje na spoštovanje kompetenc posameznikov včasih ostane bolj na idejni ravni in ne zaživi v praksi. Za uvodno ponazoritev vzemimo Saudsko Arabijo. Tam je med zaposlenimi le tri odstotke žensk, čeprav imajo ženske pogosto univerzitetno izobrazbo (Beekun in Badawi 2005, 136–137). Ekonomska dejavnost žensk v arabskih deželah, kakor je že omenjena Saudska Arabija ali pa Oman, Jemen in Sirija, je namreč na izjemno nizki ravni. Po drugi strani kažejo poročila Združenih narodov, da je ekonomska dejavnost žensk v številnih nearabskih državah z večinskim muslimanskim prebivalstvom, kakor so Bangladeš, Indonezija in Turčija, primerljiva z Avstralijo, Kanado, ZDA in z Združenim kraljestvom (Syed 2008, 137–138).

Glede na to se zdi skoraj nesmiselno, odgovornost za nizko stopnjo zaposlenosti žensk v državah z večinskim muslimanskim prebivalstvom kar na splošno pripisovati religiji. Poleg tega lahko v Koranu najdemo odlomke, ki izrecno zagovarjajo enakopravnost žensk in moških: »Človeku, ki dela dobro, naj bo moški ali ženska, če le veruje, bomo naklonili lepo življenje in resnično jih bomo nagradili z večjo nagrado, kot so si jo zaslužili.« (Koran, 16: 97) Iz tega sledi, da je edino področje, ki odloča o moralni inferiornosti ali superiornosti posameznika njegova vera: »Pri Gospodu je najvišji tisti, ki se ga najbolj boji. Gospod resnično vse ve in nič mu ni skrito!« (Koran, 49: 13) Če so pred Bogom najvišje najbolj bogaboječi (Al-Hibri 2000, 52) ne glede na razlike, s katerimi smo zaznamovani ljudje, se upravičeno sprašujemo, od kod izvirajo prakse, ki se v različnih kontekstih lahko izkažejo kot ženskam nenaklonjene. Amina Wadud to pripisuje patriarhalni interpretaciji islama (1999), Leila Ahmed preslišanju etičnega glasu islama (1992), Fatima Mernissi opredelitvi ženske kot (aktivnega) spolnega bitja (1987), Beverly Metcalfe pa filozofiji enakosti v različnosti (2007, 54, 60).

Dejstvo je, da Koran vsebuje tudi takšne verze, ki so kontradiktorni prej navedenim. Tako, denimo, v Koranu (2: 228) beremo, da imajo žene toliko pravic in

dolžnosti kakor moški, le da so možje za stopnjo nad njimi. Zato ne presenečajo razlage, da imajo moški zaradi telesne moči in razuma pravico do upravljanja in skrbništva nad ženskami. Branilci tega stališča verjamejo, da z zagovarjanjem različnosti v enakosti ženskam ni (bila) storjena škoda, saj naj bi bili po tej teoriji ženske in moški enaki na moralnem področju, neenakost na družbenem področju pa je utemeljena in upravičena »le« kot posledica bioloških in socioloških razlik.

Vendar ta teorija prispeva k zamenjevanju različnosti z neenakopravnostjo, saj njeni zagovorniki spregledujejo, da Koran ne opredeljuje osebe zgolj z gledišča pobožnosti in vere, marveč tudi z gledišča odgovornosti do skupnosti, to dvoje pa je neločljivo povezano (Asma Barlas 2004, 143). Zato zahteva po enakih možnostih udejstvovanja žensk in moških na področju dela izhaja iz predpostavke, da smo vsi ljudje enaki in da bi morali biti kot takšni enakopravni v vseh segmentih družbenega življenja. Na družbeni ravni naj bi to zagotavljali predvsem (a ne izključno) pravno-politični sistemi posameznih držav (Syed 2008, 138).

Toda kolikšen vpliv dejansko ima islam, kot religija in kot ideologija, na položaj in na vlogo žensk na trgu dela? Je za njihov položaj v državah Srednjega vzhoda kriva islamska patriarhalna tradicija ali je to vendarle prenapeta teza, če vemo, da je ekonomska dejavnost žensk v nekaterih islamskih državah primerljiva z Zahodom?

4. Viri neenakosti med spoloma

»Moški, ki zaupa svoje posle ženski, ne bo nikoli uspel,« pravi islamsko izročilo, ki ga je zapisal Sahih Al-Bukhari (Metcalfe 2007, 59). Zato je razumljiva domneva, da je za podrejeni položaj žensk v islamskem svetu glavni krivec prav religija. A vendar: ko govorimo o ekonomskem položaju žensk v državah z večinskimi muslimanskimi prebivalstvom, je treba upoštevati, da je odvisen tako od družbeno-kulturnega in verskega kakor tudi od ekonomskega konteksta, kakor ugotavlja Jawal Syed (2008, 139). Ti konteksti se namreč med seboj prepletajo in vplivajo drug na drugega. Syed, denimo, ugotavlja, da ima islam dvosmeren odnos z lokalnimi tradicijami in politiko: islam namreč »vpliva na tradicijo in politiko, obenem pa je z njima tudi pogojen. To je tudi razlog, da se položaj in vloga žensk in njihovo udejstvovanje na področju zaposlovanja bistveno razlikuje v različnih delih islamskega sveta.« (142)

4.1 Družbeno-kulturni kontekst

Družbeno-kulturni kontekst je zaznamovan z vplivom tradicije, prevladujočih norm in običajev. Med najbolj evidentnimi izrazi teh vplivov je v islamskem svetu zagotovo spolna segregacija. Islamske skupnosti namreč ločevanje žensk in moških in javno-zasebno dihotomijo zagovarjajo bolj kakor katerakoli druga skupnost (Syed 2010, 150). Stopnja omejevanja gibanja in komunikacije med spoloma se resda razlikuje od države do države in zato ne zaznamuje vseh muslimank enako, toda tam, kjer segregacija obstaja, je možnost vzpostavljanja egalitarnih od-

nosov že v začetku otežena, če ne že kar onemogočena. Kakor namreč ugotavlja Fatima Mernissi, bo težko uveljavljati enake možnosti na trgu dela za oba spola, dokler bo ženska omejena na *hidžab* ali tančico (*purdah*), na predpisani *čador* ali na zidove doma (Syed 2008, 143).

Ker pa se nošenje *hidžaba* (in *čadorja* v Iranu) povezuje s spodobnostjo, ne preseneča, da se tiste muslimanke, ki si želijo uspeti v poslovnem svetu, neredko odločijo za nošenje *hidžaba*, tudi če v njihovi državi drugače ni obvezen. Metcalfova je ugotovila, da ženske, ki nosijo *hidžab*, gledajo nanj kot na sredstvo, ki jim pomaga k uspehu: v njem vidijo pomemben aspekt svoje lastne družbene identitete, saj ocenjujejo, da so z nošenjem rute pridobile spoštovanje, izrazile svojo vero in prepričanje in se tako izognile možnosti, da bi bile obravnavane kot spolni objekti. *Hidžab* namreč povezujejo s podobo predane, profesionalne muslimanke, ta podoba pa jim odpira poslovne priložnosti, ki jih drugače ne bi imele (2007, 66). To je tudi v skladu z ugotovitvami Iranke Zibe Mir Hosseini, ki pravi, da v nekaterih kulturnih okoljih šele popolni *hidžab*, *čador* ali celo burka ženskam omogoči navzočnost v dominantni moški družbi in so zato prav ta oblačila prvi korak k vključevanju žensk v javno življenje (Mir Hosseini 1999, 96).

Na drugi strani pa imamo Turčijo, ki je s prepovedjo nošenja rut v javnih ustanovah tako rekoč prisilila nekatere od svojih državljanek, da so se odrekle izobraževanju in zaposlitvi, saj odnos svoje lastne države do njihove tradicije doživljajo kot mačehovskega: v prepovedi nošenja *hidžaba* vidijo odrekanje svobode izražanja vere in neupoštevanje posameznicih vesti in izbire (Syed 2008, 146). O podobnem priča zgled Alžirke, ki se je odločila, da svoji hčeri ne bo omogočila šolanja, ker je menila, da je neizobraženost manjše zlo kakor kršitev islamskih pravil spodobnosti: »Danes ti ukažejo, da razkrij glavo; jutri ti bodo rekli, da jej svinjino,« je razložila (Syed 2010, 160).

Ta heterogenost islamskega sveta in kompleksnost vprašanj, povezanih z družbeno-kulturno in versko identiteto, kažeta, da ni preprostih in enopomenskih odgovorov na problem segregacije. Zato Syed zagovarja, da je za dosego (večje) enakopravnosti med spoloma treba razumeti islamski koncept spodobnosti v družbeno-kulturnem kontekstu in se posvetiti kontekstualnemu študiju islamskih tekstov in tradicije (150–166). Pri tem se sklicuje na raziskave, ki so pokazale, da »koncept več-glasnega mednarodnega diskurza o različnosti v organizacijah predstavlja boljši model kakor 'transfer znanja'« iz enega družbenega okolja v drugo. Ta Syedova ideja večglasnega mednarodnega diskurza je tudi v skladu s poprejšnjimi dognanji s tega področja: najbolj znana med tovrstnimi raziskavami je zagotovo že omenjena Hofstedejeva pionirska študija: pokazala je, da modeli, ki ustrezajo neki skupnosti (nacionalni, kulturni, verski itd.), ne ustrezajo nujno tudi drugi (Syed 2008, 136; Hofstede 1980, 21).

4.2 Verski kontekst

Zagotovo je najbolj viden lik islamske poslovne ženske prva Mohamedova žena Hadidža. Čeprav je bila samostojna in uspešna poslovna ženska, ki je Moha-

medu zagotovila ekonomsko varnost, je to dejstvo pogosto pozabljeno ali (nalašč) zanemarjeno. To pa je botrovalo temu, da so se v šeriatskem pravu ohranili še drugi vzorci vedenja, drugačni od tistih, ki jih je izvajal ali dopuščal poslanec Mohamed. Namesto da bi poudarjali poslovno plat Mohamedove žene Hadidže in drugih žensk v prvih stoletjih islama, so dve stoletji po Mohamedovi smrti islamski razlagalci začeli čedalje bolj zanemarjati egalitarni vidik islama in poudarjati hierarhični model družine in plemen (Syed 2010, 157; 2008, 139). Svoja stališča so upravičevali z nekaterimi verzi iz Korana, saj je v njem kljub egalitarnemu duhu, ki ga na splošno vsebuje, možno najti tudi takšne verze: »Moški so zaščitniki žensk, ker je Bog odlikoval ene nad drugimi in ker moški vzdržujejo ženske s svojim imetjem.« (Koran 4: 34) V tej luči so interpreti, ki so bili večinoma moški, prišli do sklepa, da morajo moški žene oskrbovati s hrano, z oblačili, s prebivališčem in z žepnino. Kakor ugotavlja Syed, pa je to vplivalo tudi na izključitev žensk iz javnega življenja in na omejitev možnosti njihovega zaposlovanja in udeležbe v političnem življenju v državah z večinskim islamskim prebivalstvom (2010, 159).

Ker je moški »po naravi« zaščitnik (*qiwama*), glava družine, in ker je odgovoren za služenje denarja in vzdrževanje doma, naj bi bila žena »oproščena« skrbi, moški pa naj bi bil njen služabnik. Abdur Rahman I. Doi razlaga, da so moški skrbniki žena, ker imajo večjo telesno moč, ker »šibkejši« spol potrebuje zaščito, ker so moški sposobnejši za težja dela in ker je po njegovem mnenju izredno pomembno, da nekdo v družini velja za avtoriteto (Doi 1984, 129–130). Čeprav Azizah Y. Al-Hibri opozarja, da izraz *qiwama*, ki ga prevajamo kot »zaščitnik«, ne pomeni »gospodarja« ali »glave gospodinjstva/hiše« (Al-Hibri 2000, 64),¹ se je zaradi splošnega prepričanja uveljavilo, da mora mož skrbeti za ženino čast, za njeno dostojanstvo in za njeno ponižnost. Zato je postalo običajno, da ženske prosijo moža za dovoljenje za delo zunaj doma, čeprav šeriatsko pravo muslimankam ne prepoveduje zaposlitve zunaj doma. Celo v državah, kjer je pravica do dela žensk zapisana v ustavi (v Bahrajnu, v Kuvajtu in v Jordaniji), se te pravice interpretirajo v skladu z običaji (*urf*) in ženske svoje može prosijo za dovoljenje za zaposlitev (Metcalfe 2007, 59–60; Doi 1984, 117).

Koncept zaščitnika in skromnost pa ne zadevata le zasebnega, družinskega življenja muslimanov, temveč pomembno vplivata tudi na poslovno kulturo. Tako ženske kakor moški v teh konceptih vidijo sredstvo za dolgoročni razvoj pravične islamske nacije (Metcalfe 2007, 66–67) in ne čutijo želje, da bi to kakorkoli spremenili. Toda ta koncepta zadržujeta ženske v okviru doma in tako ohranjata in utrjujeta spolno segregacijo. Če namreč moški svojo dolžnost zaščitnikov in skrbnikov dobro opravljajo, pogosto ne čutijo potrebe, da bi se tudi njihove žene zaposlile. Še več: to se jim utegne zdeti nespoštljivo in žaljivo. Zato razlagalci menijo, da mora za ženino zaposlitev obstajati tehten razlog in da mora mož s tem soglašati.

¹ Sama ta izraz razume kot pojem, ki označuje »svetovalec«, in meni, da je mož do te vloge upravičen le pod dvema pogoje: če ženo vzdržuje s svojimi sredstvi in če ima v lasti več nečesa od tega (znanja, denarja ipd.) kakor žena. Če teh pogojev ne izpolnjuje, ne more biti ženin svetovalec in takrat žena postane njegova *vali*, skrbnica ali prijateljica, v skladu s Koranom 9: 71 (Al-Hibri 2000, 64).

A tudi takrat, ko se zaposlijo, imajo ženske na izbiro le dela, ki so družbeno opredeljena kot »spodobna«, in zato se zaposlujejo predvsem v službah, ki so v skladu s tradicionalnimi družbenimi vlogami žensk. Če se torej ženske navkljub vsemu vendar zaposlijo, najpogosteje delajo kot vzgojiteljice, učiteljice, skrbnice, negovalke in podobno. To pa so na trgu dela manj cenjena in slabše plačana dela. Poleg tega Michael L. Ross (2008, 108) ugotavlja, da se ženske zaposlujejo tudi v izvoznih podjetjih. Razloge za to vidi predvsem v hitri rasti teh podjetij, v nagnjenosti tujih partnerjev k antidiskriminaciji in v tem, da izvozna podjetja z zaposlovanjem žensk zmanjšujejo stroške plač, saj so ženske manj plačane, kakor bi bili moški, če bi delali na teh položajih.

Navsezadnje ne gre zanemariti na prvi pogled zanimivega, a v resnici protislovnega dejstva: po šeriatskem pravu celotni ženskin zaslužek vedno, ne glede na okoliščine, ostane izključno njena last in z njim lahko razpolaga, kakor sama želi in meni, da je prav. Za moškega pa velja točno narobe, saj je s svojimi dohodki dolžen vzdrževati celotno družino (Syed 2008, 139). Protislovnost je v tem, da ženske s tem, ko ne prispevajo v skupni, družinski proračun, težko upravičijo svojo željo po delu zunaj doma, če jo imajo. Zato bi utegnili biti na mestu teza Deniz Kandiyoti, ki pravi, da se bo mit o moževi dolžnosti vzdrževanja družine začel razveljavljati šele, ko se bo uveljavila potreba po tem, da vsak član gospodinjstva prispeva k blagostanju gospodinjstva (1991, 35).

4.3 Ekonomski kontekst

Spremenjene družbeno-ekonomske razmere in posledice globalizacije sveta zahtevajo, da vprašanje človeških virov in enakosti med spoloma na Srednjem vzhodu začnemo resno obravnavati. Neke vrste prilagoditev in medsebojno poznavanje pa sta nujna tudi zaradi vključevanja na mednarodne trge: Metcalfova ugotavlja celo, da se kažejo potrebe po ženski delovni sili na področjih bančništva, financ in zavarovalništva (2007, 55–56). Toda splošno prepričanje o ekonomskem razvoju, ki naj bi pospeševal enakost med spoloma na individualnem, na družbenem in na ekonomskem področju, je površno in enostransko, saj poudarja le potencialno pozitivno stran in ne upošteva vsega, kar ta napredek prinaša s seboj glede na okolje in okoliščine, v katerih se uveljavlja, ugotavlja Ross. Sam dokazuje, da prav ekonomski sistemi bistveno – in morda celo bolj kakor religija – zaznamujejo odnose med spoloma in da različni tipi ekonomskih sistemov različno vplivajo na odnose med ženskami in moškimi (2008, 107–108).

Tako kakor Ross tudi Valentine M. Moghadam ugotavlja, da je naftna industrija na Srednjem vzhodu vzpostavila takšno strukturo trga dela, da je omejila dostop žensk do dela in celo okrepila »patriarhalno pogodbo« (Metcalfe 2007). Kakor dokazuje Ross, sta naftna industrija in zemeljski plin tudi pospeševalca in celo utrjevalca islamskega fundamentalizma (2008, 107). Meni resda, da nagli razvoj naftne industrije in črpanje zemeljskega plina nista izključna krivca za takšno stanje in da je z nekoliko sreče in ustrezne politične vladavine možno omejiti vplive industrije (121), vendar poleg tega ugotavlja tudi, da se je s črpanjem naravnih bogastev v državah, kjer je spolna segregacija že prej obstajala (Alžirija, Angola, Ga-

bon, Nigerija in Oman), to razlikovanje le še povečalo (108). V državah, ki so najbogatejše z nafto in zemeljskim plinom (Saudska Arabija, Katar, Združeni arabski emirati in Oman), zaposlujejo najmanj žensk, medtem ko imajo države z malo nafte ali tiste, ki nafte sploh nimajo, kakor so Maroko, Tunizija, Libanon, Sirija in Džibuti, večje število zaposlenih žensk (116). Ross trdi, da je to tako zaradi visokih dohodkov v teh panogah in ker v naftni in v plinski industriji ni povpraševanja po ženski delovni sili. Poleg tega verjame, da velja tudi nasprotno: stanje v Maroku bi bilo povsem drugačno, če bi imel Maroko močno naftno industrijo. Potem najverjetneje ne bi postal tako velik tekstilni izvoznik in Maročanke bi težje prišle do delovnih mest, ženska združenja bi bila manjša in manj vplivna in povsem verjetno je, da tudi večjih reform ne bi bilo (120).

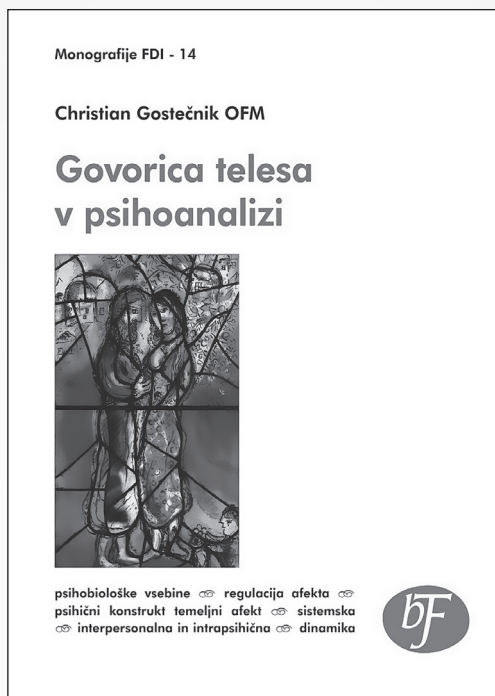
5. Sklep

Finančna samostojnost ali odvisnost posameznic ne vpliva le njihovo osebno materialno stanje, zadovoljstvo in samopodobo. Raziskovalci namreč ugotavljajo, da ima neodvisnost žensk velik vpliv tudi na njihovo prepričanje o veri, o politiki, o vlogi in o položaju v družbi: tiste, ki so slabše materialno preskrbljene, so zato bolj nagnjene k fundamentalizmu in k tradicionalnim prepričanjem, saj jim to veča možnosti za poroko, ugotavljata Lisa Blaydes in Drew A. Linzer. Obenem menita, da velja podobno tudi za manj izobražene: bolj so nagnjene k fundamentalizmu in k tradicionalnim prepričanjem kakor tiste, ki so deležne več izobrazbe (2008, 576–609). Zato je vzpostavlja okoliščin, ki bodo omogočile večje zaposlovanje žensk, pomembno tudi z družbeno-kulturnega vidika, saj več zaposlenih žensk lahko pomeni tudi zmanjšanje fundamentalizma in s tem odpiranje prostora k večji stopnji dialoga in sožitja med različnimi kulturnimi in verskimi tradicijami.

Toda: ali je to sploh možno doseči, če drži Rossova teza, da sta vzrok za zakoreninjenost patriarhalnosti na Srednjem vzhodu predvsem naftna industrija in s tem povezana ekonomija in sploh ne islam, kakor se navadno domneva? Če je res predvsem ekonomija tista, ki ženskam onemogoča dostop do delovnih mest in do političnega področja in kot posledico tega dopušča ohranjanje patriarhalnih norm, zakonov in institucij (2008, 120), potem ne moremo od naglega gospodarskega in ekonomskega razvoja z nafto in z zemeljskim plinom bogatih držav pričakovati sprememb v smeri večje egalitarnosti in demokracije. Torej se morajo spremembe zgoditi drugje. Kakor ugotavlja Ross, bi bilo to teoretično resda možno izboljšati tako, da bi bile vlade prisiljene v določitev kvot in v vzpostavitev razmer, ki bi pospeševale zaposlovanje žensk, vendar je to v praksi težje doseči. Ker ženske niso vključene v procese odločanja (2008, 108), same ne spodbujajo delovanja v tej smeri. Zato bi morali biti pobudniki teh sprememb tisti, ki so na položajih moči, torej moški. A glede na to, da moškim patriarhalna tradicija pomaga pri ohranjanju doseženega položaja v odnosu do žensk in da tradicionalna moralna načela, ki podpirajo segregacijo in podrejenost žensk, svobodnega trga ne ogrožajo, temveč ga celo podpirajo, če se le upošteva predpisana morala (Beekun in Badawi 2005, 133), je vprašanje, ali je kaj takšnega sploh mogoče pričakovati.

Reference

- Ahmed, Leila.** 1992. *Women and gender in Islam. Historical roots of the modern debate.* New Haven, London: Yale University Press.
- Al-Hibri, Azizah Y.** 2000. An Introduction to Muslim Women's Rights. V: Gisela Webb, ur. *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, 51–71. New York: Syracuse University Press.
- Barlas, Asma.** 2004. *'Believing Women' in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an.* Austin: University of Texas Press.
- Beekun, Rafik I., in Jamal A. Badawi.** 2005. Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective. *Journal of Business Ethics* 60, št. 2:131–145.
- Blaydes, Lisa, in Drew A. Linzer.** 2008. The political economy of women's support for fundamentalist islam. *World Politics* 60, št. 4:576–609.
- Doi, 'Abdur Rahman I.** 1984. *Shari'ah. The Islamic Law.* London: Ta Ha Publishers.
- En Natour, Rima.** 2009. Poslovna etika: Načela poslovnih transakcija u islamu. GM Business & Lifestyle. [Http://www.gmbusiness.biz/index.php/arhiva/21-30/gm_30/3380.html](http://www.gmbusiness.biz/index.php/arhiva/21-30/gm_30/3380.html) (pridobljeno 16. 3. 2012).
- Hâdimî, Muhammed, in Alî bin Emrullah.** 2001. *Ethics of Islam.* Istanbul: Hakikat Kitâbevi.
- Hofstede, Geert.** 1980. *Culture's Consequences: International differences in work-related Values.* California: Sage Publications.
- Kandiyoti, Deniz.** 1991. Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective. V: Nikki R. Keddie in Beth Baron, ur. *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, 23–42. New Haven, London: Yale University Press.
- Mernissi, Fatima.** 1987. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society.* Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Metcalf, Beverly Dawn.** 2007. Gender and human resource management in the Middle East. *International Journal of Human Resource Management* 18, št. 1:54–75.
- Mir-Hosseini, Ziba.** 1999. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran.* New Jersey: Princeton University Press.
- Ross, Michael L.** 2008. Oil, Islam, and Women. *American Political Science Review* 102, št. 1:107–123.
- Syed, Jawad.** 2008. A context-specific perspective of equal employment opportunity in Islamic societies. *Asia Pacific Journal of Management* 25, št. 1:135–51.
- . 2010. An historical perspective on Islamic modesty and its implication for female employment. Equality, Diversity and Inclusion. *An international Journal* 29, št. 2:150–66.
- Wadud, Amina.** 1999. *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective.* New York: Oxford University Press.



Christian Gostečnik

Govorica telesa v psihoanalizi

Humanistične vede se v zadnjem času vse bolj soočajo s temami o govorici človeškega telesa in z njim povezanega religioznega izkustva, saj telo najgloblje čuti sakralnost in celo Boga samega. V to areno je že od vsega začetka stopila tudi psihoanaliza, ki je ena izmed najmlajših humanističnih ved. Relacijska teorija v tem pogledu prinaša radikalen preobrat od klasične analize, saj razume telo kot instrument, v katerega so vtakane najbolj subtilne relacijske teme človeške psiho-organske strukture. V relacijski konfiguraciji psiho-organskih medosebnih odnosov poteka razvoj v telesu, ki si vse zapomni, tu so vsebovani boji in hrepenjenja, ki postavljajo človeka v odnos do sebe in z drugim.

Ljubljana: Brat Frančišek – Frančiškanski družinski inštitut, 2012. 424 str. ISBN 978-961-6873-03-1. 18 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **ZBF, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **zbf@rkc.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 1, 55–70

UDK: 27-475:299.5

Besedilo prejeto: 02/2012; sprejeto: 02/2012

Ivan J. Štubec

Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo¹

Povzetek: Ta razprava je bila teoretična podlaga za predavanje na teološko-pastoralnem tečaju v vseh slovenskih škofijah na začetku pastoralnega leta 2011, ki ga je Slovenska škofovska konferenca razglasila za leto družbenega nauka Cerkve. V prvem delu si tako postavljamo vprašanje, kaj družbeni nauk Cerkve je in kaj ni in kakšne razvojne poudarke je doživel v zadnjih več kakor sto letih svojega razvoja. V osrednjem delu so predstavljene teze, ki jih v knjigi *La religione e il potere* razvija Gabriel Fragniere, švicarski filozof: pokaže na razvoj razlikovanja med svetno in duhovno oblastjo od začetkov krščanstva do moderne, pri tem pa je pomembna misel, da je Jezusov odnos do oblasti mogoče razumeti kot izhodišče za razvoj sekularne družbe. Na podlagi tega lahko v zadnjem delu razprave povemo, kakšni modeli odgovora vere na družbene razmere so se razvili v dvatisočletni zgodovini in kje naj Cerkev v sodobnem sekularnem svetu vidi priložnost za bolj osebno in manj tradicionalno vernost. Govorimo o nekaterih paradigmatičnih preobratih, ki bi jih morala upoštevati pastoralna praksa.

Ključne besede: sekularizacija, evangelizacija, oblast, družbeni nauk Cerkve, religija, krščanski Zahod, politična oblast, cerkvena oblast, univerzalnost

Abstract: **Secularisation as a Chance for New Evangelisation**

This paper was the theoretical basis of a lecture given at the theological-pastoral course in all Slovenian dioceses at the beginning of the pastoral year 2011, which was proclaimed by the Slovenian Bishops' Conference as the year of the social teaching of the Church. The first part deals with the question about what the social teaching of the Church is and what it is not and with the emphases it has experienced during the more than one hundred years of its development. The main part of the paper presents the propositions developed by the Swiss philosopher Gabriel Fragnière in his book *La religione e il potere*: he shows the development of the distinction between the worldly and the spiritual power from the beginnings of christianity up to the modern era. In this connection, it is an important thought that Jesus' attitude towards authority can be understood as the starting point of the development of the secular society. On this basis it is described in the last part of the paper which models of the response

¹ Prispevek je nastal na osnovi predavanja, ki ga je imel avtor na Teološkem pastoralnem tečaju 2011.

of religion to social conditions have developed during the two thousand years of Church history and where the Church in the modern secular world should see its chance for a more personal and less traditional faith. These are some paradigm shifts that ought to be considered by pastoral practice.

Key words: secularisation, evangelisation, power, social teaching of the Church, religion, the Christian West, political power, church power, universality

1. Uvod

Cerkev na Slovenskem se je v pastoralnem letu 2011/2012 odločila, da posveti leto družbenemu nauku Cerkve (DNC). Izbrano geslo leta, »pravičnost v ljubezni«, želi poudariti dvoje: najprej je pomembno vprašanje osrednje novozavezne zapovedi ljubezni do sebe, do bližnjega in do Boga, ki jo je treba uresničevati tudi na družbeni ravni, na kateri pa se kot temeljna tema postavi problem pravičnosti. Papež Benedikt XVI. je ta pojmovni binom uporabil v svoji prvi okrožnici *Bog je ljubezen*, da bi pokazal na različne in hkrati dopolnjujoče se vloge dveh področij življenja, ki se na poseben način uresničujeta po duhovnih in po družbenih ustanovah (po Cerkvi in po državi). Vsako področje ima svojo avtonomijo. Če na duhovnem področju govorimo o katoliški Cerkvi in o njeni avtonomiji, to razumemo na področju vere in morale. Če govorimo o državi, se vse dogaja na področju ustvarjanja pravičnih razmer med ljudmi, s pomočjo zakonodaje. Vsak vernik, naj bo kristjan ali karkoli drugega po svoji nazorski pripadnosti, je tudi vedno pripadnik širše skupnosti, ki jo navadno istovetimo z državo. Skrb za državo, odgovornost zanjo je stvar vseh državljanov, tudi katoličanov. Kako naj kristjan, katoličan uresničuje to svojo odgovornost v državi, je vprašanje racionalnega razmisleka in evangeljskega navdiha. Pri tem pa se ni mogoče izogniti vprašanju pristojnosti, ki jo imajo Cerkev kot ustanova (institucija), kristjan kot posameznik in državljan oziroma država kot institucija. V tej luči – kot drugič – geslo razumemo v ključu pravičnosti in pristojnosti za državo.

Družbeni nauk Cerkve je področje teologije, ki se s temi vprašanji ukvarja od začetka krščanstva, vendar sistematično, kot samostojna veda, podobno kakor druge teološke discipline. Razvijati se je začela ob koncu 19. stoletja, s prvo socialno okrožnico *Rerum novarum* (1891). Kristjani in Cerkev so morali skozi celotno zgodovino iskati odgovore na vprašanje, kako samega sebe umestiti v svetne razmere, na način, da se ohrani do vsega ustrezna eshatološka distanca in da se hkrati sredi tega sveta uresničuje božje kraljestvo. To vprašanje je aktualno tudi za slovenske in za širše svetovne razmere, saj se zdi, da katoliška Cerkev še vedno ni našla ustreznega odgovora na izzive sekularne družbe. Iz tega izhaja ideja, da je treba za pastoralno in politično orientacijo kristjanov postaviti izhodiščni in motivacijski temelj, na podlagi katerega se lahko izpeljejo konkretne aplikacije in odločitve, tako za spremembe v pastoralnih pristopih kakor za načine in strategije delovanja v javnem, družbenem ali političnem življenju.

V razpravi želimo zato najprej opredeliti, kaj je družbeni nauk Cerkve, kaj je in kaj pomeni ter kaj prinaša sekularizacija kot družbeni izziv za kristjane in Cerkev, dalje: kako je Cerkev sebe umestila v svet skozi ključna zgodovinska obdobja in kako se umešča v sodobni družbeni okvir. Končno se postavlja vprašanje, katere so praktične pastoralne in politične orientacije, ki naj bi jim kristjani in Cerkev sledili v demokratični, pluralni in sekularni družbi.

2. Razvojni poudarki družbenega nauka Cerkve in njegova opredelitev

Ali lahko po več kakor sto letih razvoja postopoma nastajajoče in danes samostojne teološke vede z vso natančnostjo povemo, kaj je družbeni nauk Cerkve? Pojemovna razgibanost, ki je značilna za to področje, že sama po sebi govori o težavah. Vse se je začelo z zaostrovanjem socialnega vprašanja v industrijski dobi. Takrat sta si skočila v lase delo in kapital, ki se vse do danes nista pomirila. V tistem času je večinsko kmečko prebivalstvo postopoma začelo iskati kruh v industrijskih središčih in tako smo priče urbanizaciji: mesto tudi danes v Sloveniji pomeni bivanjski prostor večine prebivalstva. Pozneje se je konflikt dela in kapitala spremenil v konflikt družbenih sistemov, ki sta ga simbolizirali socialistično-komunistična in liberalno-kapitalistična usmeritev. Cerkev se je čutila poklicano, da razvije vmesni sistem, tretjo pot, pot sprave med delom in kapitalom. Pri tem ni imela najbolj srečne roke, a hkrati je prav okrožnica *Rerum novarum* pomenila vrnitev Cerkve v družbeno razpravo kot kompetentnega partnerja. Konec 19. stoletja se razvije politični katolicizem, ki ima svoje globoke korenine že v Avguštinovem času, a sedaj dobi strankarsko-politično obliko organiziranosti, na čelu katere so pogosto kleriki. Kulturni boj postane tudi politični boj in klerikalizem je fenomen, zaradi katerega še danes govorimo o ločitvi duhov, saj je – zgodovinsko gledano – zarezal veliko globlje kakor zgolj na ravni družbenopolitičnega delovanja in upravljanja države. V slovenskih razmerah so se duhovi radikalno ločevali v okoliščinah okupacije in umetno povzročene revolucije. Politični katolicizem je končal v izgnanstvu ali v stotinah Hudih jam po vsej deželi. Verjetno je že samo to dejstvo dovolj velik razlog, da si v letu DNC postavimo nekaj pomembnih vprašanj, na katera pa ni možno odgovoriti v eni sami razpravi.

Pomembno je vprašanje odnosa med odrešenjskim oznanilom in urejanjem našega svetnega bivanja, vprašanje odnosa med vero in politiko, med vero in oblastjo, vprašanje odnosa med državo in Cerkvijo oziroma verskimi skupnostmi. Ne nazadnje danes govorimo o vprašanju umeščanja krščanstva v sekularizirani, pluralni, demokratični in laični prostor. Teh in drugih tem se loteva DNC, ki je samo izvleček večstoletnega, tisočletnega odnosa med vero in družbo. Pri tem ne moremo mimo zgodovinske refleksije in tudi ne mimo ovrednotenja tega, kar določa naš čas in prostor – Slovenijo v evropskem in v globalnem kontekstu. Katoliška Cerkev ima na tem področju pester, dinamičen in zanimiv razvoj.

Giovanni Filoramo v knjigi *La Chiesa e le sfide della modernità* glede na obdobje pred drugim vatikanskim koncilom ugotavlja, da se je družbeni nauk Cerkve vse

do petdesetih let 20. stoletja razumel kot sredstvo za krščansko ponovno osvojitvev (*reconquista*) družbe. To je bila restavratorska utopija, ki se je zgledovala po idealni krščanski srednjeveški družbi. Ta ideja je dobila pojmovno zvezo v »novem krščanstvu«, utemeljenem na teoriji o naravnem zakonu in na božjem razodetju, kakor ga oznanja Cerkev. Za krščanske laike je to pomenilo, da se morajo angažirati na družbenem in na političnem polju, da bi pokristjanili strukture in institucije družbe, s tem pa olajšali in omogočili poslanstvo Cerkve, ki je v prinašanju božjega odrešenja ljudem. Uporabljen je bil deduktivni model, ki je iz naravnega zakona in razodetja hotel izpeljati »krščansko družbo« kot »tretjo pot«, alternativo drugim obstoječim ideološkim modelom.

Drugi, induktivni model se je razvil po okrožnici Janeza XXIII. *Mater et magistra* (1961), ki predlaga tri pomembne korake: videti, presoјati in delovati. To metodo je potrdil Pavel VI. v okrožnici *Octogesima adveniens* (1971), v kateri pričakuje, da bodo krščanske skupnosti v različnih delih sveta analizirale svoje lastno družbeno stanje v luči evangelija, uporabile ustrezne principe za razmislek, ustvarile merila za presojo ob družbenem nauku Cerkve in končno izoblikovale izbire in prizadevanja za družbeno preobrazbo s pomočjo Svetega Duha, v občestvu s škofi in v dialogu z drugimi krščanskimi brati in sestrami ter ljudmi dobre volje (Filoramo 2007, 12–13).

Zadnja dva papeža na prelomu tisočletja sta temu vprašanju namenila kar pomembno pozornost. Janez Pavel II. v okrožnici *Sollicitudo rei socialis* pravi, da »socialni nauk Cerkve ni neka 'tretja pot' med tako imenovanim liberalnim kapitalizmom in marksističnim kolektivizmom in tudi ne alternativa drugim, manj radikalnim rešitvam: je izvorni nauk s svojim lastnim značajem. Tudi ni ideologija, temveč pozorna formulacija dosežkov, pridobljenih na podlagi razmišljanja o zapletenih stvarnostih človekovega bivanja v družbi in v mednarodnem okvirju, razmišljanja v luči vere in cerkvenega izročila. Njegov glavni namen je, razložiti in pojasniti te stvarnosti, ko ugotavlja, ali so v skladu ali pa v nasprotju s smernicami evangeljskega nauka o človeku in o njegovem zemeljskem in onstranskem poklicu. Zato tega nauka ne gre prištevati k ideologiji, temveč k teologiji, in to k moralni teologiji.« (SRS 41; prevedel I. J. Š.) Osrednji poudarek Janeza Pavla II. je na obrambi transcendentalne razsežnosti človekove osebe.

Benedikt XVI. v svoji okrožnici *Bog je ljubezen* opredeli DNC takole: »Družbeni nauk Cerkve noče Cerkvi zagotoviti oblasti nad državo, tudi noče vsiljevati pogledov in načinov razmišljanja, ki spadajo k veri, tistim, ki nimajo iste vere. Družbeni nauk Cerkve želi preprosto prispevati k očiščenju razuma in pomagati, da moremo to, kar je pravilno, tu in sedaj spoznati in nato tudi uresničiti.« (BL 28, a)

Družbeni nauk Cerkve izhaja iz razuma in iz naravnega prava, to je iz tega, kar je v skladu s splošno človeško naravo. Obenem se zaveda, da ni naloga Cerkve, naj ta nauk sama politično uveljavi; želi pa služiti oblikovanju vesti na področju politike in prispevati k temu, da raste spoznanje za prave zahteve pravičnosti in hkrati tudi pripravljenost za delovanje v skladu z njimi, tudi če to nasprotuje obstoječim osebnim interesom. To pa pomeni: »Graditev pravične družbene in državne ure-

ditve, po kateri vsakemu pripada svoje, je osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova.« (BL 28)

V obeh opredelitvah vidimo najprej, da imamo negativno opredelitev, kaj vse DNC ni: ni tretja pot, ni ideologija, ni alternativa kateremukoli družbenemu sistemu in tudi ne poizkus, kako prevzeti oblast v državi ali vsiliti svoje družbene koncepte drugače mislečim ljudem.

Kaj pa potem je? Racionalna refleksija družbene situacije v luči vere in cerkvenega izročila, ki naj motivira kristjane za prizadevanje na polju pravičnosti in miru. To pa more Cerkev uresničiti tako, da z vzgojo in izobraževanjem oblikuje vest in kulturo posameznikov, ki naj po svoji lastni presoji vstopajo v prizadevanje za večjo družbeno pravičnost. Ali kakor pravi *Doktrinalno navodilo o nekaterih vprašanjih, ki zadevajo udejstvovanje in vedenje katoličanov v političnem življenju* Kongregacije za verski nauk iz leta 2002, ki se pri tem sklicuje na *Apostolsko spodbudo o krščanskih laikih* iz leta 1989: posledica nauka drugega vatikanskega koncila je, da se »krščanski laiki dejansko ne morejo odreči udeležbi v politiki, torej mnogovrstnim oblikam gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega, kar vključuje uveljavljanje in obrambo dobrin, kot so javni red in mir, svoboda in enakost, spoštovanje človekovega življenja in okolja, pravičnost, solidarnost itd.

Politična svoboda ni in ne more biti utemeljena na relativistični ideji, da so vsa pojmovanja o človekovem dobrem enako resnična in enako vredna, ampak je utemeljena na dejstvu, da politične dejavnosti od primera do primera merijo v zelo konkretno uresničitev resničnega človeškega in družbenega dobrega v dobro opredeljenem zgodovinskem, zemljepisnem, ekonomskem, tehnološkem in kulturnem zgodovinskem okolju, ... ter da so moralno sprejemljiva.« (Kongregacija za verski nauk 2003, 3)

DNC je torej etični in moralni vidik odrešenjske zgodovine, ki pomeni motivacijo pri presojanju (gledanju) družbenih razmer, pri iskanju rešitev in pri družbenem delovanju ali akciji (*Kompendij družbenega nauka Cerkve* 72–86).

3. Razvoj krščanske družbene misli in prakse od Jezusa do drugega vatikanskega koncila

3.1 Novost in drugačnost Jezusovega poslanstva glede na svetne oblasti

Judovska, rimska in grška kultura, tudi njihovo družbeno okolje, vse to je pomembno vplivalo na začetke krščanstva. A krščanska kultura se je postopoma začela razlikovati od teh družbenih okolij, v katerih je krščanstvo vzniknilo. Zato je pomembno videti, kje so sorodnosti in kje razlike na relaciji vera in družba, vera in oblast, Cerkev in država.

V grški družbi je bil posameznik del kolektiva – polisa –, državljan je obstajal zaradi polisa in ne narobe. Versko življenje in versko poistovetenje sta bili bistveno povezani s politično zavestjo in z družbeno pripadnostjo.

Sokrat je v tej luči posebej zanimiv, saj se sklicuje na svojo zavest, ki jo imenuje daimon, to je njegov notranji glas, ki ima zanj tudi versko naravo in o katerem ne dvomi, da mu je treba slediti. Pri Sokratu govorimo o personalističnih potezah, ki so tudi neodvisne od religioznih praks v mestu. Na tej točki se približa Jezusu in njegovemu stališču, da je bolje poslušati Boga kakor ljudi. To, da se božanstvo direktno obrača na posameznika, je pomenilo, da je nenadoma komunikacija z božanstvi postavljena zunaj običajne družbene komunikacije, s tem pa je postavljena pod vprašaj verska tradicija Aten. Tako se tudi s tega vidika Sokrat približa Jezusu, saj samega sebe razume v direktni komunikaciji z božanstvom, kakor Jezus z Očetom.

Zavest o moralni avtonomiji grški kulturi ni bila tuja, vendar pred Sokratom ni bila nikoli tako dosledno in odločno razvita kakor pri njem. Sokratovo sporočilo je zato pomembno, ker je to posameznik, ki se upre svoji lastni skupnosti v imenu božanstva. Tako je grška družba dvakrat ogrožena, najprej od svojega člana, nato pa še od božanstva, ki naj bi podpiralo upornika. Govorimo o »transcendentalni revolucionarni oblasti«, ki postavlja pod vprašaj aktualno politično oblast.

Jezusova zgodba je zelo podobna, in vendar različna.

Štirje razlogi govorijo o različnosti med Sokratom in Jezusom.

Prvi razlog je v tem, da je Sokratovo sporočilo izrazito individualistično. Ni se čutil poklicanega za reformatorja družbe in za spreminjanje človeštva, ampak da spodbudi posameznike k samozavesti. Svojega sporočila ni nikoli univerzaliziral.

Drugi razlog je dejstvo, da Sokrat ni imel namena reformirati verske tradicije svojega mesta, drugače od Jezusa: v sinagogi je Jezus sodeloval pri judovskem bogočastju in hkrati zahteval spremembe na področjih, ki jih je imel za neustrezne. Jezusov Bog je bil predvsem edini Bog Izraela, tudi univerzalni Bog, ki se obrača k vsem ljudem dobre volje. Daimonov glas pa je za Sokrata eno od božanstev med vsemi drugimi, ki so jih častili v Atenah.

Tretji razlog tiči v moralni naravi Sokratovega sporočila. Predlaga novo moralno zavest, utemeljena je v človeškem razumu in ne v veri, ki presega racionalnost. Sokrat ni zahteval od posameznikov, naj posnemajo božjo moralnost, kakor je to zahteval Jezus, ki je predlagal, naj bomo popolni, kakor je popoln nebeški Oče. Sokratova moralnost je ekskluzivno humana. Samo racionalna refleksija lahko človeka privede do kreposti in s tem do popolnosti.

In končno, grška kultura ne pozna odrešenjske zgodovine. Božanstva atenskemu ljudstvu niso zaupala posebne zgodovinske vloge. Tako Atenci ne poznajo mesianizma, tudi ne eshatološke vizije zgodovine in tudi ne pričakujejo Odrešenika.

»Mislim, da je prav popolna odsotnost zgodovinske in mesijanske zavesti to, kar razlikuje zgodovinski cilj Jezusovega oznanila od Sokratovega. Oba sta odprla pot za jasno razlikovanje med razodetjem vere in politično stvarnostjo in oba

sta utrdila primat vesti posameznika nad družbeno pripadnostjo. Vendar se je Jezusovo sporočilo konkretiziralo v gibanju, v Cerkvi, ki je razvila svojo socialno in zgodovinsko vlogo, medtem ko je Sokratovo sporočilo ostalo osamljeno in omejeno. Jezus je zahteval od posameznikov, da mislijo na celotno človeštvo; Sokrat je učil posameznika, naj misli nase in o sebi. Oba sta izzvala skupnost, v kateri sta živela, ampak samo izziv preroka iz Nazareta je preživel čas smrti heroja in se je razvijal naprej skozi stoletja,« sklene predstavljeno primerjavo Fragniere (Fragniere 2008, 102).

Jezus Kristus je bil obsojen na smrt zaradi političnega prekrška, ki naj bi ga storil po mnenju judovskih verskih oblasti in rimskih svetnih oblasti. Verske oblasti so ga obtožile, da se dela judovskega kralja. Glede na rimsko pravno prakso je obtoženi po pravični obsodbi javno razglašen za krivega in obešen na križ. Čeprav je Jezus s svojim delovanjem povzročil družbeno vznemirjenost, pa zagotovo sam ni bil kriv nobenega zločina, zaradi katerega bi bil lahko obsojen in bi moral umreti na križu. Dejansko je bila aktualna politika tista, ki je povzročila okoliščine in sprovcirala probleme, v katere se Jezus ni želel neposredno vpletati, ker se je zavedal bistveno verske narave svojega poslanstva. In prav zavračanje direktnega vpletanja v politično oblast je pozneje posredno povzročilo pomembno politično revolucijo.

Jezus kot Jud po veri in pod politično oblastjo Rimljanov lahko uresniči svoje poslanstvo zgolj tako, da preseka politični konflikt, v katerem se je znašel. Dosledno razumevanje vere iz odnosa do Boga Očeta pomeni, da to ni fenomen, ki ga lahko izpeljemo iz politike. Po judovski tradiciji to ni bilo samo izdajstvo, ampak blasfemija. Če nekdo, ki pravi, da je Sin Boga Abrahamovega, Izakovega in Jakobovega, razglaša, da Jahve ni več na strani svojega ljudstva, s tem obsoja Boga, da ni zvest svoji zavezi, ki jo je sklenil z Izraelom. Sklepanje nove zaveze s celotnim človeštvom je za Jude nepojmljivo in blasfemično, to je neodpustljiv zločin. Bog ne more biti nezvest. Jezus je moral to plačati s smrtjo na križu.

»Ta izbira, da se dosledno razlikuje med verskim in političnim poslanstvom, je vnesla v zgodovino družbenega razvoja in v družbe, ki so se spreobrile h krščanstvu, razlikovanje, ki je radikalno in dokončno spremenilo odnos med vero in politiko, med Cerkvijo in državo. Družba je tako izgubila sleherni pridih verskega in božanskega. Gre za konstitutivni proces tega, kar danes imenujemo sekularizacija.« (106)

Jezus dosledno odklanja mešanje med svojim verskim poslanstvom in politično vlogo. To seveda ne pomeni, da je vsaka zemeljska oblast moralno slaba. Ključni Jezusov stavek pri Mr 12,17: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega,« pomeni za vernike, da morajo vedno v vseh okoliščinah ostati zvesti Bogu, oziroma utemeljuje krščanstvo kot vero, ki se nikoli ne sme poistovetiti s kakršnimkoli zemeljskim kraljestvom. Božje kraljestvo ne more biti niti to, kar je božje ljudstvo na zemlji, ker božje kraljestvo ni od tega sveta. To pomeni dvojno distanco: po eni strani do zgodovinskih izvorov odrešenja, po drugi strani pa do slehernega od časa odvisnega obdobja, ki je zavezano razvoju. Vera in politika se ne smeta pomešati, ostati morata različni vse do Kristusovega prihoda. Če se to ne spoštuje, zapademo v skušnjave, ki jih je Jezus dosledno zavračal.

3.2 Prva krščanska skupnost: skepsa do sveta in rast vere

Potem ko so kristjani spoznali, da drugega Kristusovega prihoda ne bo tako kmalu, so vzniknili novi problemi in nova vprašanja, ki so zaposlili krščansko skupnosti v naslednjih stoletjih. V Rim 13, 1 beremo, kako apostol Pavel priporoča kristjanom, naj bodo pokorni svetni avtoriteti. Evangelist Janez ima drugačne poudarke, saj v Knjigi razodetja primerja rimski imperij in njegovo krvavo politiko z zverjo (Raz 13,6–7). Kristjani so se soočili z vprašanji, ki so se jim Judje izognili, saj rimskemu cesarju niso bili dolžni izkazovati božanske časti. Bili so politično okupirani, a svobodni v češčenju Boga. Kristjani niso dobili privilegiranega mesta, ampak so bili kmalu spoznani za politične disidente. Prvi cerkveni očetje začnejo razmišljati o tem, da oblike civilnega življenja niso nujno določene s človekovo naravo, ampak so lahko posledica greha. Politična skupnost je tako pogosto izenačena s svetom, ki je zakoreninjen v zlu.

Krščanstvo oznanja novo pot popolnosti. Kristjan je poklican, da se svetu odpove, da se odpove blišču sveta in njegovim napačnim obljubam. Močno se poudarja mučeništvo kot najpopolnejši ideal hoje za Kristusom. Zato je odpoved svetu postala krepost, saj je ta svet kristjane obsojal na smrt. Razvije se nova duhovnost, ki vidi v monastičnem gibanju priložnost in možnost, da se v zvestobi Bogu upre utelešeni grešnosti. Idealizira se monastično življenje, ki vsebuje odpoved svetu. To je oblika mučeništva kot najbolj popolne poti za doseganje svetosti.

»Zapustiti svet in najti lastno pot odrešenja v ideji meništva ni predstavljalo samo določene moralne izbire, ampak je pomenilo tudi najti zatočišče za človeka vreden način, da bi se izognili družbenim skušnjavam in političnim pastem, da bi se izognili korupciji, ki se je v dekadentni družbi vse bolj razraščala.« (Fragniere 2008, 114)

Tako je krščanstvo na podlagi izkušnje s svetom, ki ga je ogrožal, in na podlagi države, ki jih je preganjala, razvilo moralnost, s katero je skušalo motivirati ljudi za to, da bi se umaknili ali ostali zunaj sveta in stika z njim. Drža, ki je stoletja dolgo imela velik vpliv na politično življenje kristjanov.

Konec preganjanja je povezan s koncem rimskega imperija. Konstantin se je leta 330 odločil, da svojo prestolnico premakne na Vzhod, da bi tako lažje branil Zahod pred napadi iz Azije. Na Zahodu škofje vse bolj pridobivajo moč in oblast. Med njimi posebej izstopa sv. Ambrož (339–397). Z milanskim ediktom se ustvari poseben odnos med državo in rimsko Cerkvijo, ki ostane v veljavi vse do papeža Pija XII. Ne govorimo samo o preganjanju heretikov in o odpravi poganstva, ampak tudi o odločanju o pravičnosti in moralnosti v družbenem življenju.

Boj za edino pravo vero, ki želi postati edina tolerirana v imperiju – zato Ambrož kdaj prosi državo tudi za represivna sredstva –, je tudi boj za popolno oblast Cerkve, za restavracijo resnične verske moči. Praksa, ki se ni mogla izogniti ambivalentnosti. Po eni strani si Cerkev ne sme dovoliti, da bi postala politična sila, če želi ohraniti vero v Kristusa, in po drugi strani ne poklekniti pred satanom. Hkrati pa politična oblast, ki prizna edino in pravo vero, išče svojo utemeljitev v njej. Tako

se je razvilo pomembno razlikovanje ne samo med Cerkvijo in državo, ampak tudi med družbo in državo na eni strani in družbo in Cerkvijo na drugi strani. Družbeno tkivo se je s tem razdelilo na več različnih sistemov. Krščanska vera, ki jo je legaliziral Konstantin in ki pod Teodozijem postane uradna vera, ni pokrila rimskega imperija na način, kakor so to počeli poganski kult. Ta religija ne želi biti več v vlogi služabnice državi. Postala je nosilka univerzalnega sporočila, ki presega čas in prostor in prevladovanje države nad družbo. Torej sta se druga proti drugi znašli stvarnosti, ki sta si nasprotovali ali pa se tudi dopolnjevali. »Pokristjanjenje rimskega imperija ima za posledico dezintegracijo poenotenega koncepta, ki so ga vse do tedaj imeli ljudje v svojem družbenem sistemu. Sledila je interakcija treh razsežnosti religijskega pojava: to so ideološka, predvsem z novo vero, moralna, močno prežeta z zavračanjem grešnega sveta, in zadnja, institucionalna razsežnost, Cerkev s svojimi strukturami in s svojo močjo preobrazi naravo družbe.« (Fragniere 2008, 117)

3.3 Avguštinovi državi kot daljnosežna paradigma

Na začetku 5. stoletja je mogoče zaznati razgibano obdobje, ko vera v Jezusa Kristusa, Boga in človeka, prinese nove izzive za filozofijo, še posebno grško. To je čas arianizma in čas, ko teološko-doktrinalne razprave povzročijo resne družbene nemire, tudi umore. Vse bolj se kaže razlika med latinskim Zahodom in grškim Vzhodom. Enotnost imperija je ogrožena in Konstantin želi temu narediti konec, zato skliče koncil v Niceji (leta 325). Pod politično oblastjo se tako izoblikuje veroizpoved, ki pomeni tudi obračun z arianizmom in začetek univerzalne veroizpovedi. Vendar edinost v veri še ne postane dejstvo. Zato Teodozij leta 381 skliče nov koncil v Carigradu, na katerem je nicejska veroizpoved dopolnjena in potrjena. Arianizem je herezija. Teodozij razglasi krščanstvo za uradno vero imperija. Nekdanja sumljiva sekta – krščanstvo – je državna vera, tudi zato, da se s tem izločijo nasprotniki. Prvotna decentralizirana in gibljiva oblika oblasti se postopoma zamenja s hierarhično, ki je jasno strukturirana in katere vrh vse bolj prevzema celotno oblast v svoje roke. Rimska Cerkev postaja bolj in bolj avtonomna na področju vere in institucionalnosti in tako ji uspe pričakati in preživeti propad rimskega cesarstva.

Avguštin je zagotovo eden najvplivnejših cerkvenih očetov na Zahodu. Kot Rimljan po izvoru in po izobrazbi in učenec sv. Ambroža po spreobrnjenju postane del krščanske elite. Svoje delo o božji državi je napisal med letoma 413 in 426 kot reakcijo na konec rimskega imperija leta 410, za katerega naj bi bili krivi kristjani in krščanstvo, ki je komaj tri desetletja predtem postalo uradno dovoljena vera. Avguštin v božji državi utemeljuje svojo vero, razloži novonastalo situacijo, v kateri se je znašel Rim, in želi utišati herezije tistih, ki zanikajo ali dvomijo o pravem Bogu, da bi tako uveljavili stare poganske obrede.

Avguštinova filozofija v božji državi želi biti razlaga nove situacije, v katero je Cerkev vstopila tudi kot socialni – družbeni – sistem, ki se razlikuje od države, a je hkrati nanjo vezan. Tako Avguštin povzame dve družbeni stvarnosti, dva idealna tipa družbenih sistemov, ki sta ločena in hkrati vplivata drug na drugega: civitas

terrena – popolnoma sekularna družba, in civitas Dei – čisto božje kraljestvo. V konkretnih zgodovinskih razmerah to pomeni, da sta bila sekularni svet države in transcendentni svet Cerkve v nenehnem kontaktu in konfliktu hkrati.

Nekateri avtorji razlagajo, da Avguštin s pojmom civitas terrena ni mislil predvsem na politični svet, pa tudi civitas Dei ni enako Cerkvi. Civitas terrena se razume kot nasprotovanje civitas Dei, obe pa se srečujeta v svetu politike, v katerem je navzoča vsa antitetičnost med vero in oblastjo, med državo in Cerkvijo. Politični red tako pomeni stično točko, posredniško vlogo. Zato Cerkev lahko živi v kompromisu s politiko, ne da bi postala nezvesta svojemu verskemu poslanstvu. Ker se je politični sistem razlikoval od civitas terrena, ga je bilo mogoče uporabiti kot sredstvo za doseganje religioznih ciljev in namenov Cerkve. Kot posledica tega je to pomenilo, da je Cerkev legitimirala politično oblast v imenu Boga in politična oblast je pomagala Cerkvi pri njenem versko-misijonskem poslanstvu. Cilj tega poslanstva je bil v ustvarjanju družbe, na katero bi naj civitas terrena imela vedno manjši vpliv vse do izginotja, torej do uresničitve božjega kraljestva na zemlji, do vzpostavitve civitas Dei. Da bi dosegli ta rezultat, se mora sekularna družba preoblikovati v politično skupnost, v kateri bo vera Cerkve dobila prevladujočo vlogo. To lahko imenujemo ideološka paradigma, ki pomeni, da je politična skupnost utemeljena na ekskluzivni naravi sistema resnic vere oziroma ideologije. Ustvarjanje takšne države izvira iz ideje, da je treba povezati obe sili, versko in politično, ki bosta družno ustvarili poenoteno družbo, v kateri bodo člani delili isto vero.

»Politična skupnost, utemeljena na uniformnosti vere, kot je bila zamišljena na simbolični način pri Avguštinu, se je poimenovala 'krščanska'. To je skupnost, ki jo organizira in nadzoruje politična moč, katere vrednostni sistem je utemeljen v eni in edini veri. Krščanstvo je tako postalo politična stvarnost, utemeljena na oblasti in veri. Prišlo je do zaveze med Cerkvijo in državo, upoštevajoč teoretično razlikovanje med njima in družbenim telesom.« (Fragniere 2008, 121)

Mirgeler pravi: zahodno krščanstvo je živelo v prepričanju, da je mogoče božje kraljestvo širiti na zemlji neposredno. To ni veljalo samo za krščanski imperij, ampak tudi za papeško teokracijo, za luteranstvo, za revolucionarni kalvinizem in na koncu tudi za politični katolicizem 19. stoletja, vsi so živeli od moči tega prepričanja, če ne na dogmatično-teoretični ravni, pa vsaj kot zgodovinskega dejstva.

Medtem ko so prve krščanske skupnosti prispevale k razlikovanju med politično in versko oblastjo, je po Avguštinu zahodno evropsko zgodovino veliko bolj določala prav nasprotna ideologija. Ideja krščanstva, ideološko predstavljena v civitas Dei, je navdihovala skoraj vse politične sisteme od njenega nastanka dalje. To je pomenilo, da so se politični sistemi utemeljevali na verski podlagi v tesnem sodelovanju z verskimi avtoritetami, to pa seveda ni izključevalo niti nasilja. Konec tega obdobja pomeni revolucija Rogerja Williama v Novi Angliji, od 17. stoletja vse do začetkov ameriške ustave stoletje pozneje (Mirgeler 1964, 135; Fragniere 2008, 120–123).

S krščanskega zornega kota so se tako skozi stoletja izoblikovali trije različni pogledi na razmerje med vero in oblastjo, med vero in politiko:

Neodvisna drža, za katero se zdi, da je bila tudi Jezusova drža. Ta neodvisnost ne pomeni, da se kristjan ne sme ali noče udeleževati političnega življenja ali da ga ignorira, kakor je to mogoče zaslediti pri Pavlu. Preprosto je pomemben poudarek, da se versko-misijonsko poslanstvo krščanstva in njegova univerzalna narava ne smeta pomešati z individualno odgovornostjo posameznika do državne oblasti. Krščanstvo je v tem okviru sol zemlje in luč sveta.

Drugo držo simbolizira zavračanje sveta, da bi se ohranila čistost vere. Ta izkušnja, ki je zgodovinsko preverjena v prvih stoletjih krščanstva, v času preganjanja, posebno v monastični tradiciji, je postala stalna oblika idealnega življenja, včasih podprta tudi z negativno moralnostjo in svetobežnostjo, to pa je pomenilo tudi beg pred realnostjo. Navdihovala je nekatere fundamentalizme, ki oznanjajo popolnost, kakršne na tem svetu ni mogoče doseči. Fuga mundi: svet mora postati sol.

Tretjo držo predstavlja krščanska ideologija, njeno bistvo je v tem, da se politična tehnologija uporabi in prilagodi za doseganje verskih ciljev, ki naj se vsilijo družbi. To je prepričanje, da je mogoče politična sredstva oblasti uporabiti za svoje lastne namene – vera, ki manipulira s politiko za svojo lastno korist –, to pomeni za vzpostavljanje božjega kraljestva na tem svetu. Prav ta drža je v veliki meri vplivala na zahodno krščanstvo in ga zaznamovala. Sol se je razsolila oziroma spridila.

Avguštinska ideologija je v evropski zgodovini pogosto padla v avtoritarne politične koncepte, ki so bili na meji totalitarizma. Pri tem je pomembno vedeti, da moč religije ni samo v njeni ideološki vsebini, v njeni veri, ampak tudi v instituciji in v oblasti, v kateri se inkarnira. Tako se je v zgodovini krščanstvo včasih manifestiralo bolj kot politično gibanje kakor pa religiozno oziroma specifično versko (Fagniere 2008, 123). Najbolj je bilo to očitno pri politizaciji herezij, se pravi, da se je doktrinalni odklon, pogosto zgolj intelektualne, mistične ali duhovne narave, sprevrgel in stvarnost, ki ogroža družbo, čeprav ni bil organiziran. V takšnih primerih je religija uporabila politična sredstva, ki so bila ali niso bila primerna, in poklicala na pomoč sekularnega brata, naj naredi konec hereziji. Cerkev je odločala o tem, ali kriva vera obstaja ali ne, in država je prevzela obveznost, da takšen fenomen – v imenu skupnega dobrega – izključi z eksekucije ali eksilom. To se je zgodilo s pelagianizmom že v Avguštinovem času. Podobno so v srednjem veku potekale križarske vojne proti albižanom, inkvizicija, verske vojne po protestantski shizmi. Vse to pa je tudi razčiščevalo ideje, ki so izhajale iz Avguštinovega razumevanja božje države. Če je treba herezijo absolutno izkoreniniti, da se ohrani družba v veri v enega Boga, lahko postanejo legitimna vsa sredstva za boj proti slehernemu odporu, ki bi ogrožal ne le verski, ampak tudi družbeni obstoj.

4. Sekularizacija kot priložnost

Fagniere na koncu svoje knjige razmišlja o sekularizaciji pod naslovom *Postkrščanski Zahod ali postzahodno krščanstvo* in pri tem najprej analizira stanje duha na področju vere ter ugotavlja: »Ko vera v presežno pod skupnim imenovalcem več-

nosti in nespremenljivosti ni sposobna več povezovati spremenljivih življenjskih izkušenj ter posamezniki ne sledijo nobenim drugim resnicam kot lastnim željam in potrebam, se mnogim zdi edini možni izhod vrnitev k mitologiji, k praznoverju ali k otroškim pripovedkam kot odgovoru na negotovost bivanja... Zahodna civilizacija v začetku 21. stoletja dejansko živi v nekem stalnem šoku.« (Fragniere 2008, 253–54)

Religija in njen odnos do oblasti je pri tem eden od osrednjih problemov. Sekularizacija zavrača sleherno interpretacijo zgodovine na podlagi vere v nadnaravno. V sekularni filozofiji zgodovine je človek njen subjekt, on je tisti, ki jo aktivno ustvarja. V tem smislu sekularizacija razkriva, da je edini protagonist zgodovine človek. Človek je samega sebe odkril kot svobodno bitje, ki odloča o sebi, ki določa točko svojega razvoja in ki bo presodil, v kateri smeri bo deloval. Zgodovina se ne razume kot nekaj, od česar je človek odvisen, postala je človekova stvaritev. V tej luči je vloga religije močno spremenjena. Religija na tem področju igra izjemno pomembno vlogo, ker je njena naloga, da nemirnemu duhu pomaga najti možne odgovore na vprašanja smisla življenja. Ne samo smisla, ki je dan vnaprej, ampak tudi smisla, ki izhaja iz aktualnih odločitev in je pomemben za prihodnost. Sekularni človek se namreč razlikuje od prednikov prav po tem, da zadnjo odločitev zadrži zase, saj v tem vidi potrditev svoje svobode.

Področje, na katerem se odloča o smislu življenja in o družbeni ureditvi, ni samo stvar preteklosti, ampak tudi prihodnosti. In prav odgovornost mora sekularni človek sprejeti, da bi se osvobodil fatalizma zgodovine, vendar to ne pomeni, da je človek dosegel neko novo trdnost. Tudi če sekularni človek sam določa smisel svojim odločitvam, ga spremljajo tako ustvarjalnost in uspehi kakor porazi in napake.

Sekularni človek se zaveda, da je treba vzpostaviti odnos do Boga. V tradicionalnem okolju je bilo preprosteje hoditi po isti poti kakor drugi in vnaprej vedeti, kako se doseže cilj. Prevzeti odgovornost za svoje lastne odločitve in za svojo lastno pot pomeni, da greš v neznano deželo. Ko ugotoviš, da je obljubljena dežela prazna, lahko doživiš razočaranje.

V takšni situaciji se ljudje vrnejo k varnosti iz preteklosti. Zgodovina tako dobi naravo kontradiktornih gibanj. Pogosto je prav razvoj razlog za vračanje v reakcionarnost. Razvoj sekularizacije je v mnogih religijskih okoljih povzročil nove fundamentalizme. Tudi v katoliški Cerkvi lahko sledimo tem fenomenom. Sekularizacija družbe ni enosmerno gibanje. Eden od njenih učinkov je postavljanje nacionalnih idealov in nacionalnih kultov pod vprašaj, to pa je še posebno težko sprejeti v sredinah, ki so se doživljale kot nedotakljive in z jasno samobitnostjo, kakor na primer ZDA pred 11. septembrom.

V pravem in doslednem duhu sekularizacije je popolnoma jasno, da je iskati kakršnekoli mitske, božanske ali psevdoznanstvene izvore za zgodovinske družbe, ki se imenujejo »narodi,« nesmiselno, kajti odločitve preteklih generacij v načelu ne morejo zavezovati aktualnih generacij, če te najdejo smisel svojega lastnega življenja v svojih odločitvah za prihodnost. Kaj aktualno generacijo zavezuje do preteklih, je odvisno od tega, za kaj se aktualna generacija sama odloči. Sedanjost določa preteklost in ne narobe.

V tej luči nima politični sistem nobene druge vloge, kakor da ureja skupno življenje živečih na podlagi doseženega soglasja. Vsak razvoj sekularnega mišljenja, ki postavlja pod vprašaj božjo legitimiteto, ogroža moč politike, hkrati pa posameznike postavlja v negotovost, zato so v skušnjavi, da se vrnejo k starim, preverjenim resnicam. Ko se neki narod ali politična skupnost sklicuje na poslanstvo od zgoraj, naj bi to pomenilo, da je njegovo poslanstvo večno. Tu spomnimo na srbsko kosovsko mitologijo. Vprašljivost teh trdnosti se lahko sprevrže v nered in v nemir, ki predstavljata grožnjo in zato zahtevata obrambno reakcijo.

Vrnitev Boga, ki smo ji priča na Zahodu, lahko pomeni enega od izrazov sekularnega razvoja, ki posameznikom ne dopušča, da bi bili ravnodušni. Saj se prav sekularizacija zgodovinskih družb, desakralizacija nacionalnih idej in zavračanje političnih usod lahko razumejo kot novi način manifestacije človekove veličine in spoštovanje njegove svobode. Čeprav se to zdi ambivalentno, se sodobni človek ne izgublja, ker je zavrnil svojo lastno preteklost, ampak zato, ker je negotov pred svojo lastno prihodnostjo, in zato, ker se boji odgovornosti, ki jih prinašajo seboj izzivi kot posledica njegove lastne svobode. Na področju tehnike in znanosti je človek dejansko vzel svet v svoje roke. V njegovih rokah je odločitev, ali naj ohrani življenje na tem svetu ali ne. Človek je resnično prevzel mesto Boga in namesto njega sprejema odgovornost za določanje, kaj so in kaj niso vrednote. Tako je vloga sekularnega človeka postala enaka, kakor je bila vloga vsemogočnega Boga: vrednotiti svet in ga ohranjati pri življenju. V najbolj ekstremni obliki to pomeni: obstaja možnost, da je celo sam obstoj Boga položen v človekove roke.

V duhu sekularnega človeka se tako razvije popolnoma nov odnos do religije. Od trenutka, ko se človek zave svoje centralne vloge v svetu in ko razume svoj odnos in svoje delovanje popolnoma neodvisno od sleherne religije, ni nobenega razloga za prisvojitve ali posvojitve antireligiozne države. Resnična sekularizacija nima nobenega interesa, da bi religijo preganjala. Sekularizacija se dogaja ob religiji, jo ignorira in se ukvarja z drugimi zadevami. Sekularizacija je relativizirala religiozne vizije sveta in jih je zato spoznala za neofenzivne. Skratka, religija je postala zgolj zasebna zadeva (Cox 1966, 2; Fragniere 2008, 266).

Ob odsotnosti antireligioznosti sta pomembna dva vidika. To je podoben razvoj kakor pri svetovnonazorski nevtralnosti države, ko izgubi sleherni pomen, ali je za ali proti katerikoli religiji. Pri tem ne smemo zamenjati sekularizacije s sekularizmom in laicizmom, ki verske dogme nadomeščata z družbenimi.

»Avtentično sekularni človek, ki verjame, da sta racionalizacija človekovega delovanja in tehnologija osvobodili svet Božje navzočnosti, ne vidi več razloga, zakaj bi se boril proti nečemu, česar ni. Saj ta ne izvaja nobene prevladujoče vloge na tem svetu. Ni razlogov za boj med človeško in Božjo močjo.« (Fragniere 2008, 267)

Drugi vidik pa zadeva odnos med personalizacijo verskega čuta in igro moči. V trenutku, ko je religiozni čut postal stvar posameznika in njegove osebe, ko članom družbe prav nobena oblast ne vsiljuje vere, ko postane bogočastje stvar zasebne odločitve, ker zadeva človekovo intimnost, je razumljivo, da je zgodovina nenehnih bojev med svetno in duhovno oblastjo končana. Sekularni človek nikakor ni nujno

ateist. Ni prav, če v njem vidimo potomca ateistov 18. stoletja ali racionalistov 19. stoletja. Sekularni človek je osvobojen »boga«, a ni nujno brez Boga. Sekularizacija ne nasprotuje individualni veri, pa tudi nima razlogov, da bi dokazovala: Boga ni. Saj svet živi, kakor da Boga ni. Posamezniki so tisti, ki s svojimi odločitvami povzročijo, da je Bog živ, če to želijo, družba tega ne zahteva in tudi ne preprečuje.

Sodobnega sekularnega človeka razumemo predvsem skozi učinkovitost. Zato se postavlja vprašanje, ali ne pomeni osvoboditev človeka od božjih kozmologij kot posledica tehnične ustvarjalnosti dejansko nove zasužnjenosti? Dejstvo je, da tehnološka družba lahko privede do razosebljenih družbenih odnosov. Marksistična filozofija je poizkušala nadomestiti idejo Boga v svetu z idejo o Zgodovini v svetu, predlagala je novo drogo, ki naj bi nadomestila stari opij za ljudstvo. Tej novi drogi je pripisala enako in še hujšo moč, ki je prisilila človeka, da je ostal v še bolj stisnjemem prostoru zasužnjenosti.

Kaj torej misliti danes?

Potrebna je nova govorica o božjem. Aktualni svet tehnike, ki ga je ustvaril človek, se opisuje in razume v pojmi, kakor so: proces, sistem, funkcije, vloge, organizacije, učinkovitost in uporabnost ter koristnost. Drugačno razumevanje tega, kar naj bi bil Bog, je način, kako bi lahko preživelo tisto, kar imenujemo socialno in politično smrt Boga. Za individualistično verovanje je treba uporabljati pojme iz eksistence in ne iz procesov ali sistemov; govoriti o individualnosti ali osebi, ne o funkciji ali organizaciji; o podarjenosti in ne o učinkovitosti; o podarjeni ljubezni in ne o učinkovitosti in realizaciji.

Božje se torej manifestira kot personalno, ljubeče in zastojno bivanje. Človek se mora odločiti o tem, kaj bo naredil iz sebe in iz sveta, kaj bo ustvarjal. Kajti ni Boga, ki bi odločal v njegovem imenu, tudi ni vrednote, ki bi bila neodvisna od njegove presoje, in ne usode zunaj njegove izbire. Božje ni v stvareh. Če sekularni človek najde kako zatočišče svojemu bivanju, potem ko je Bog univerzuma mrtev, najde to zatočišče v samem bivanju oseb, ki živijo osebno, ljubeče in podarjeno. Oblika, v katero se ta vera lahko spremeni kot nova religija, se bo manifestirala na popolnoma nov način glede na vprašanje oblasti v preteklosti.

5. Univerzalno krščanstvo ali konec krščanskega Zahoda

Če sklenemo na podlagi zgodovinskih spoznanj o religijskem razvoju, potem je jasno, da religija mora zavzeti distanco in se ne sme pustiti zapreti v katerokoli identifikacijo, ki bi jo omejevala, kakor se to zgodi sleherni obliki politične oblasti in kulturne oziroma nacionalne omejenosti. Za religijo je pravi razvoj v tisti smeri, da pusti družbo njej sami, da se odpove ustvarjanju božjega kraljestva v družbi kot nečesa specifičnega, na določenem teritoriju. Religiozne institucije se morajo spremeniti v majhne skupnosti, ki bodo utemeljene na prostovoljnem sodelovanju in usmerjene v osebno rast in izpopolnitev in ne v preobrazbo družbe kot cilja. Duhovnost mora prevladovati nad obredom in doktrino. Pomembno je,

da se zapusti teologija zaveze in se uveljavi nova univerzalna perspektiva, ki sledi drugemu cilju: odrešiti človeka od neosebnih funkcionalizmov, ki bi mu jih rada navrgla tehnološka izbira.

Nova vloga religije ni v integraciji posameznika v družbo, ampak v osvoboditvi posameznika izpod prevlade družbe. Govorimo o vrnitvi k duhu Sokratovega in Jezusovega univerzalnega uporništva, lahko rečemo tudi: preroštva. Govorimo o osvojitvi človeka onkraj nacionalnosti, cerkva, kultur in civilizacij. Sekularizacija civilizacije vodi k popolni personalizaciji verskega življenja. To tudi pomeni, da se krščanstvo kot ena od religij tega sveta lahko osvobodi svoje lastne kulturne ujetosti in postane to, kar se predpostavlja, da bi moralo biti od samega začetka: univerzalna vera. To, kar lahko opazimo v našem času, ni samo začetek postkrščanskega obdobja na Zahodu, ki je popolnoma in dokončno sekulariziran, ampak veliko bolj advent krščanstva v postzahodnem obdobju.

Obdobje avguštinskega krščanstva je definitivno končano. Alexis de Tocqueville je že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja zapisal: »Ko religija poizkuša utemeljiti svojo avtoriteto zgolj na želji po nesmrtnosti, ki vznemirja srca vseh ljudi, sme upati na nesmrtnost; ko pa se poveže z določeno oblastjo, pride v situacijo, ko mora sprejeti pravila, ki so sprejemljiva samo za določene ljudi. Religija, povezana s politično močjo, sicer poveča svojo moč nad nekaterimi, a hkrati izgubi upanje, da bi lahko vladala vsem.« (Fragniere 2008, 278)

O tem bi moralo razmišljati postzahodno krščanstvo, če želi preživeti v svoji univerzalni razsežnosti, o kateri beremo pri Mt 28,19: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence.«

6. Sklep

Gabriel Fragniere nas s svojimi pogledi v marsičem vznemiri in nam da misliti. Vsekakor pa pove to, za kar smo na začetku rekli, da DNC ni. Da ni in ne sme postati družbena ideologija. Kako to doseči? Z vedno bolj natančnim, premišljenim in subtilnim delovanjem in govorjenjem, ko je pomemben odnos med vero in oblastjo, in to katerokoli oblastjo, finančno, gospodarsko, politično, medijsko, znanstveno-tehnično itd.

Dalje je DNC treba umestiti v področje formacije vesti, zavesti, kulture sobivanja. Na tem področju je Cerkev poklicana, da prispeva svoj specifični delež k demokratičnemu načinu dogovarjanja o tem, v kakšni družbi želimo živeti.

Evangelizacijske poti je treba s prevladujočega teritorialnega principa postopoma in ustrezno okoliščinam spreminjati na personalni princip. To je nujno v sodobnih urbanih okoljih, kjer že desetletja zamujamo.

Pri oznanjevalnem in zakramentalnem poslanstvu Cerkve moramo težišče prenesti z otrok na odrasle in na tiste, ki se v odrasli dobi odločajo za Kristusa ali sprejemajo življenjske odločitve.

Zakramentalno poslanstvo Cerkve potreba podrediti oznanjevalni in služeči Cerkvi, ne pa potrošniškimi navadam in policijskim kontrolam, kakor se to dogaja pri zakramentu birme.

V odnosu do države moramo vse rešitve – od finančnih do vzgojno-izobraževalnih – postaviti na temelj posameznikovega svobodnega odločanja in izbiranja.

Sekularno okolje nas motivira za zdravo razlikovanje in nas usmerja k novi opredelitvi vlog, ki jih imajo družbene in verske ustanove. To priložnost je treba uporabiti za večjo svobodo in odgovornost vsakega posameznika.

Kratice

BL – Benedikt XVI. 2006. *Okrožnica Bog je ljubezen*.

DNC – družbeni nauk Cerkve

SRS – Janez Pavel II. 1987. *Sollicitudo rei socialis*.

Reference

Benedikt XVI. 2006. *Okrožnica Bog je ljubezen*. Ljubljana: Družina.

Fragniere, Gabriel. 2008. *La religione e il potere. La cristianita, l'Occidente e la democrazia*. Bologna: EDB.

Filoramo, Giovanni. 2007. *La Chiesa e le sfide della modernità*. Bari: Editori Lateraza.

Heimbach-Steins, Marianne, in Alois Baumgartner. 2004. *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Zv 1, Grundlagen*. Regensburg: Pustet.

Joas, Hans, in Klaus Wiegandt, ur. 2007. *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.

Kaufmann, Franz-Xaver. 2011. *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg: Herder.

Kompendij družbenega nauka Cerkve. 2007. Ljubljana: Družina.

Kongregacija za verski nauk. 2003. *Doktrinalno navodilo o nekaterih vprašanjih, ki zadevajo udejevanje in vedenje katoličanov v političnem življenju*. Ljubljana: Družina.

Marte, Johann, Vincenc Rajšp, Karl W. Schwarz in Miroslav Polzer, ur. 2010. *Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009*. Innsbruck: Tyrolia.

Sorge, Bartolomeo. 2006. *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*. Brescia: Queriniana.

Štuhec, Ivan J., in Anton Mlinar. 2007. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva družba. CD-ROM.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 72 (2012) 1, 71–88
 UDK: 348:272-74(497.12)''17/19''
 Besedilo prejeto: 01/2012; sprejeto: 02/2012

Matjaž Ambrožič

Patronatno pravo in jožefinski patronati kranjskega verskega sklada

Povzetek: Članek obravnava kanonsko in državno pravo glede patronatnih razmerij med patroni in župnijami ter cerkvenimi službami v obdobju 1782–1941. Bralca seznanja z izvorom in razvojem patronatov in z različnimi tipi patronatov glede na cerkveno ali svetno oziroma zasebno ali javno naravo njihovih nosilcev. V dobi državnega cerkvenstva – jožefinizma – je leta 1782 z ustanovitvijo verskega sklada nastopil nov tip javnega patronata, nad katerim je bedel cesar oziroma njegovi oblastveni organi. Patronat verskega sklada kanonskopravno ni bil priznan, a Cerkev ga je tolerirala in je po razpadu monarhije v jugoslovanski državi povzročal težave v odnosih Cerkev – država. Kranjski verski sklad je v zadnjem desetletju 18. in v začetku 19. stoletja prevzel patronat nad večino novoustanovljenih jožefinskih župnij, po sekularizaciji leta 1803 pa še nad tistimi, ki so bile pod patronatom briksenske škofije. Gospodstva so v tistem času patronate prevzemala le izjemoma. S tem se je tudi v ljubljanski (nad)škofiji povečal vpliv države na kadrovanje in na upravljanje cerkvenega premoženja. To potrjuje tudi analiza spremembe strukture patronatov v pojožefinskem obdobju. Narejena je bila tudi statistična primerjava s patronati v lavantinski škofiji oziroma na Spodnjem Štajerskem.

Ključne besede: kanonsko pravo, jožefinizem, patronati, kranjski verski sklad, ljubljanska škofija, lavantinska škofija

Abstract: **Jus Patronatus and Josephinian Patronages of the Carniolan Religious Fund**

The article deals with canon and state laws concerning the patronage relationship between patrons and parishes as well as church offices in the period from 1782 to 1941. First it describes the beginnings and the development of patronages and different types of patronages with regard to the church/secular character or private/public character of the patrons. In the period of state ecclesiasticism – Josephinism, the founding of the Religious Fund (*Religionsfonds*) created a new type of public patronage that was supervised by the Emperor or his authorities. The patronage of the Religious Fund was not acknowledged by canon law, yet it was tolerated by the Church and, after the dissolution of the Habsburg monarchy, it caused problems in the relations between the Church and the state of Yugoslavia. In the last decade of the 18th century and in the beginning of the 19th century, the Carniolan Religious Fund took on the patronage of the majority of newly founded Josephinian parishes and, after the se-

cularisation of 1803, also of those that had been under the patronage of the diocese of Brixen. At the time, feudal lords only rarely took on patronages. Thus, also in the (arch)diocese of Ljubljana the influence of the state upon the staff policy and the management of the church estate kept increasing. This is confirmed by an analysis of the changed structure of patronages in the post-Josephinian era. The article also contains a statistical comparison with the patronages in the diocese of Lavant i.e. in Lower Styria.

Key words: canon law, patronages, Carniolan Religious Fund, diocese of Ljubljana, diocese of Lavant

1. Razvoj in vsebina patronatov

1.1 Izvor patronatov

Patronat ima svoj izvor v germanski dobi kanonskega prava, ki je trajala od Pipina Malega do Gratiana (8.–12. stol.). Značilnost te dobe so bile tako imenovane lastniške cerkve s prevladujočim vplivom laičkih zemljiških gospodov na cerkvene zadeve. Pri lastniški cerkvi službujoči duhovnik je bil neke vrste gospodarski uslužbenec, ki ga je fevdalec vzdrževal, dohodke cerkve pa je obdržal zase.

Oboroženo silo so si cerkveni dostojanstveniki zagotovili tako, da so cerkveno zemljo dajali v fevd laičkim vazalom, ki so smeli nositi orožje. Sčasoma so se ti osamosvojili in cerkveno zemljo nemalokrat polastninili ali pa priposestvovali. V srednjem veku so zato imele cerkve in cerkvene ustanove svoje zaščitnike – *odvetnike*, advokate (nem. Vogt). Za nalogo so imeli tudi, z oboroženo silo braniti pred napadi svoje cerkvene stranke in cerkveno premoženje ali pa jih zastopati pred sodiščem.

Iz nekdanje lastninske pravice pri lastniških cerkvah in beneficijah je nastal *patronat*. Patron je smel predlagati – prezentirati – klerika, kateremu naj se podeli cerkev ali beneficij pod njegovim patronatom, toda predlaganega klerika je imenovala in potrdila cerkvena oblast. Patronat je bil pravno razmerje, iz katerega so za patrona izhajale pravice in dolžnosti, ki so bile povezane s cerkvijo ali beneficijem brez ozira na njegov morebitni hierarhični položaj.

Patronati so bili ostanek srednjega veka, ko sta Cerkev in država skupaj skrbeli za blaginjo vernih podložnikov. V modernih časih so postali anahronizem. *Zakonik kanonskega prava* iz leta 1917 patronatnemu razmerju ni bil naklonjen. Škofom je naročil, naj vplivajo na patrone, da se odpovedo svojim pravicam ali pa vsaj prezentacijski pravici. Če se patronatu niso hoteli odreči, so njihove patronatne pravice ostale v veljavi po načelih poprejšnjega kanonskega prava. Od patronatov je zakonik priznaval le tiste, ki so bili dokazljivi na podlagi avtentičnih listin ali s pomočjo drugih pravno priznanih dokazil (CIC 1917, kan. 1450, čl. 1; kan. 1454). Novi *Zakonik kanonskega prava* iz leta 1983 patronatov ne pozna več.

1.2 Vrste patronatov

Osebni patronat je pripadal upravičeni osebi, realni patronat pa je bil zvezan z nepremičnino. Kadar je bil patronat povezan s klerikom ali pa je bil realni patronat zvezan z nepremičnino, ki je bila cerkvena last, je bil to *cerkveni* ali *kleriški patronat*. Kadar je bil upravičenec do patronata laik ali pa po naključju tudi klerik iz rodbine s patronatno pravico, je bil to *laiški patronat*. Kadar je bilo upravičenih več patronov hkrati, so takšnemu patronatu rekli *mešani patronat* (CIC 1917, kan. 1449). Patronati so se delili tudi v *neprenosne* ali pa *omejeno prenosne* in v *neomejeno prenosne* ali *dedne*. Javni patronati so bili tisti, ki jih je izvrševal vladar ali v njegovem imenu vlada oziroma pristojno ministrstvo. Drugi patronati so bili *zasebni patronati* (Kušej 1927, 197–198).

1.3 Nastanek in pridobivanje patronatov

Po starem kanonskem pravu je patronat nastal izvirno ali iz naslova ustanovitve ali pa na podlagi papeškega privilegija. Ustanovitveno dejanje (*fundatio*) je bilo v tem, da je ustanovnik dal na voljo gmotna sredstva. Če je ustanovitev opravilo več oseb skupaj, je nastal *sopatronat*.

Od poznega srednjega veka dalje je mnogo patronatov nastalo na podlagi privilegija. To je še posebno veljalo za patronate deželnih knezov. Katoliški vladarji so pridobili pravico imenovanja škofov na podlagi papeških indultov,¹ s katerimi je Sveti sedež njihove prisvojene pravice uskladal s kanonskim pravom.

Prenos patronata na drugega upravičenca je bil mogoč z dedovanjem na podlagi oporoke ali zakonitega nasledstva. Realni patronat je skupaj s posestvom prešel na naslednika z nakupom, podaritvijo, menjavo ali priposestvanjem (Kušej 1927, 202–205). Patronatnih pravic seveda niso mogli pridobiti neverniki, javni odpadniki, krivoverci, razkolniki, izobčenci, Judje in člani od Cerkve obsojenih tajnih društev (CIC 1917, kan. 1453).

1.4 Pravice in dolžnosti patronov

Najpomembnejša pravica patrona je bila *pravica predlagati kandidata* za vsako izpraznjeno mesto (službo) pri patronatni cerkvi oziroma beneficiju. Predlog se je imenoval *prezentacija* (lat. *praesentatio*). Sopatroni so se lahko med seboj dogovorili za način prezentacije, to pa je vezalo tudi njihove naslednike.

Na ozemlju današnje Republike Slovenije se je prezentacija opravljala nekoliko drugače, kakor jo je določal *Zakonik kanonskega prava* iz leta 1917 (CIC 1917, kann. 148, 149, 455). *Kleriški patron* je od škofa dobil listo treh kandidatov (*terna*), ki jih je imel škof na podlagi konkurznega razpisa za najvrednejše. Izmed njih je potem patron enega izbral. Tudi pri *javnih patronatih* so je ravnalo na podlagi »tern«, ki so jih predlagali ordinariji. *Laiškemu patronu* pa je škof poslal seznam vseh sposobnih prosilcev (t. i. kvalifikacijsko tabelo) za neko določeno mesto ali službo, izmed katerih je patron enega predlagal (Kušej 1927, 199–200).

¹ Indult je splošni pravni ukrep, ki povzroči prenehanje kazni. Izvorno se je podeljeval zaradi politične oportuniti in družbene pomiritve (npr. amnestija). Papeški indult je začasni privilegij, ki navadno podeljuje prenehanje kazni (npr. suspenza) ali pa izraža posebno naklonjenost svetega očeta.

Prezentacija se je morala izpeljati v štirih mesecih, po kanonskem pravu izpred leta 1917 pa je bilo časa le šest tednov. Če patron v roku ni predložil svojega kandidata, se je aplicirala prosta podelitev (*libera collatio*) ordinarija. Predlagani kandidat je moral izpolnjevati pogoje, ki jih je postavilo kanonsko in civilno pravo ali pa ustanovna listina. Predlog je patron predložil škofu ordinariju, ki je imel pravico presoditi, ali je bil predlagani kandidat sposoben, in je s tem namenom opravil tudi poizvedbe. Zakonito predlagani kandidat, ki je bil po ordinarijevem mnenju sposoben, je imel pravico do kanonične umestitve na službo v dveh mesecih (CIC 1917, kann. 1457–1466).

Pravico do preživitve je imel patron, ki je brez svoje krivde zašel v revščino. Seveda so se v ta namen smeli porabiti le presežki dohodkov posamezne cerkve ali beneficija, potem ko so se poprej od njih odštela bremena, pa tudi dostojna vzdrževalnina za župnika ali beneficiata.

Patroni so uživali tudi *častne pravice*. V patronatni cerkvi so smeli izobesiti svoj grb ali drug znak svoje rodbine z ustreznim napisom. Pri cerkvenih procesijah in pogrebih so imeli v sprevedu prednost pred preostalimi laiki. Na izbranem mestu v cerkvi so lahko dobili svoj sedež, vendar je moral stati zunaj prezbiterija in ni smel biti okrašen z baldahinom. Ob smrti so imeli v patronatni cerkvi pravico do zvonjenja, do slovesnega mrliškega opravila in do pokopa (CIC 1917, kan. 1455).

Zakonik kanonskega prava iz leta 1917 je vseboval naslednje *patronove dolžnosti*:

- *Dolžnost nadzora*. Patroni so morali opozoriti škofa, če so opazili, da se je lahko miselno upravljalo premoženje cerkve ali beneficija (nadarbine), v samo upravo premoženja pa se niso smeli vmešavati.
- *Gradbena obveznost*. Ko se je pokazala potreba po popravilu cerkve ali nadarbinskih poslopij ali pa potreba novogradnje pri razpadajoči cerkvi, so patrona zadeli stroški iz naslova zgradbe cerkve.
- *Dolžnost dotacije*. Če je patronat izviral iz dotacije, jo je bil patron zavezan zvišati, kadar se je iz kateregakoli vzroka tako skrčila, da ni več pokrivala izdatkov za bogočastje in za vzdrževanje župnika ali beneficiata (CIC 1917, kan. 1469).

Po avstrijskem pravu je imela gradbena obveznost patrona naravo javnopravnega bremena, tako da ni ugasnila niti, če se je patron svojim pravicam odpovedal (Kušej 1927, 202).

2. Patronati in država

2.1 Javni patronati

Do razpada habsburške monarhije so bile številne župnije pod »cesarskim« *patronatom deželnega kneza* (65 v lavantinski škofiji in 25 v ljubljanski škofiji). Ti patronati so prvotno pripadali deželnim knezom in nekaterim odličnim

fevdalnim rodbinam, katerih pravni nasledniki so postali Habsburžani. Naslov ni bil kanoničen, toda Cerkev ga je katoliškim deželnim knezom molče priznavala. V avstrijskih deželah je deželnoknežji patronat ostal kot od davnih časov izvajan in priznan brez ugovora vse do razpada monarhije, formalno pa je obstajal v njenih nekdanjih deželah še dlje. Drugačen od deželnoknežjega pa je bil *patronat verskega sklada*, o katerem bo še govor.

2.2 Zasebni patronati

V Avstriji so Habsburžani izvajali patronatne pravice kot knežji regal in so od protireformacijskih časov dalje urejali patronatno oblast s številnimi odloki in uredbami. Starejše predpise je združeval *Tractatus de iuribus incorporalibus* iz leta 1673, precejšnje število pa jih je bilo izdanih pod cesarico Marijo Terezijo (Rieger 1770, 289–302). Jožef II. je zastopal stališče, da mora imeti vsaka župnija svojega patrona. Patronat nad novoustanovljenimi jožefinskimi župnijami je prevzel verski sklad, če ga je (krajevni) zemljiški gospod odklonil. Patronati so postali realna bremena, to pa po kanonskem pravu nikdar niso bili. Zakon o medverskih odnosih z dne 25. maja 1868 je v 9. členu to lastnost patronatov poudaril in določil, da so pri realnem patronatu patronatne dolžnosti neodvisne od veroizpovedi patrona (Gesetz 1868, 101). V verski zakonodaji, izdani dne 7. maja 1874 (Gesetz 1874b, 111–116), pa je država v 32 členu obljubila, da se bodo patronatna razmerja uredila posebej, a to se vse do razpada monarhije ni zgodilo. Patronatna razmerja so v Kraljevini Jugoslaviji zaradi agrarne reforme, ki je nameravala razlastiti tudi cerkveno posest, postala nevzdržna, saj so bila s patronati povezana javnopravna realna bremena. Zadevo naj bi razrešil konkordat.

3. Patronati verskega sklada

Verski sklad je odseval posebnost odnosov med Cerkvijo in državo v nekdanji habsburški monarhiji. Nastal je v dobi državnega cerkvenstva – jožefinizma. Za njegovo presojanje je treba poznati teorije tedanjih juristov glede cerkvenega premoženja in njegove uprave. Že cesarica Marija Terezija (1740–1780) se je ukvarjala z vprašanjem regulacije župnij² in dušnega pastirstva, stroške za to pa je nameravala kriti iz cerkvenih virov. Za časa njene vladavine so se namreč pokazale težnje, da bi za imetje opuščenih cerkvenih ustanov ali zapuščin cerkvenih ljudi uredili posebne skupne blagajne. Ta misel je bila uresničena dne 27. februarja 1782, ko je cesar Jožef II. (1780–1790) ustanovil verski sklad (nem. Religionsfond; starinsko: verski zaklad), v katerem je sprva združil imetje razpuščenih samostanov. Cesar Jožef II. je materine načrte izvedel brez ozira na moledovanje papeža Pija VI. (1775–1799).

Po jožefinistični doktrini je vse cerkveno premoženje sestavljalo enotno ustanovo brez ozira na posamezne cerkve, beneficije in cerkvene ustanove ter zavode,

² Regulacija župnij je bila preureditev večjih (pra)župnij v manjše.

ki so bili njegovi lastniki. Habsburški vladarji so načeloma imeli vse cerkveno premoženje za patrimonij, ki je bil namenjen za božjo in cerkveno službo, za dušno pastirstvo in za reveže. Duhovniki so smeli dobivati od njegovih dohodkov le toliko, kolikor so potrebovali za stanu dostojno življenje. Vse premoženje ukinjenih samostanov, bratovščin, beneficijev in interkalarjev³ se je v pojožefinski dobi stekalo v verski sklad. Višino prispevkov za prej omenjene namene je določila država, ki je prevzela tudi upravo deželnih verskih skladov. Za kritje stroškov dušnopastirske reforme je moral skrbeti verski sklad posamezne dežele. Leta 1794 je bila ustanovljena centralna blagajna verskega sklada, ki je delovala le do leta 1802. Od tedaj dalje so bili deželni verski skladi samostojni. Kot stalen dohodek je bil uveden tudi »verskozakladni« davek (Kušej 1927, 541–542).

Jožef II. je ustanovil verski sklad, da bi se uporabljal za pokojnine redovnikov in redovnic razpuščenih samostanov in za ustanovitev novih jožefinskih župnij, ekspozitur in lokalnih kaplanij oziroma za njihovo vzdrževanje. Sprva se je pri regulaciji jožefinskih župnij uveljavilo načelo, da je verski sklad prevzel samo njihovo dotacijo. Ko je cesar ustanovil še več novih župnij, je z dvornim dekretom dne 24. septembra 1785 ponovno ponudil patronat nad jožefinskimi župnijami gospodstvom, ki so bila na njihovem ozemlju. Kjer gospodstva ponujenega patronata niso sprejela, se je patronat izročil verskemu skladu (Kušej 1928, 84, 87).

Cesar je imel sebe oziroma verski sklad za patrona jožefinskih župnij v smislu državne zakonodaje. Ker verski sklad kot takšen prezentacijske pravice ni mogel izvrševati, si jo je pridržal cesar kot deželni knez in jo s tihim pristankom Cerkev po svojih oblastvenih organih tudi izvrševal. Dvorni dekret z dne 28. februarja 1782 je izrecno določil, da se bo imetje verskega sklada uporabljalo le za pospeševanje verskih namenov in ne v druge namene. Čeprav je bila močna težnja po centralizaciji sredstev, so verski skladi ostali vezani na posamezne dežele. Za slovenske dežele so bili takšni skladi na Kranjskem, na Štajerskem, na Goriškem, v Istri in v Trstu. V imenu Cerkev jih je upravljala država kot samostojno blagajno (Vodnik 1999, 380).

3.1 Patronati verskega sklada v pokonkordatni dobi do razpada habsburške monarhije

Večina verskih skladov se je kmalu po ustanovitvi izkazala v pasivnem stanju. Škofje so leta 1849 državi priznali pravico do upravljanja deželnih verskih skladov, njihovo premoženje pa so imeli za cerkveno lastnino. Državne prispevke verskim skladom so kvalificirali le kot odškodnino za povzročeno škodo zaradi slabe uprave v prvih desetletjih. Dohodki verskih skladov so se natančno ločili od državnih dohodkov in so se v državnem proračunu prikazovali ločeno (Kušej 1927, 543).

Starejši predpisi o patronatnih bremenih so ostali tudi po konkordatu sprva nespremenjeni. Novo ureditev so prinesli deželni zakoni v šestdesetih letih 19. stoletja. Razbremenitev patronov je obstajala v tem, da je bila njihova tangenta skrčena na tretjino (na nekdanjem Kranjskem na petino) gradbenih stroškov. Dve tretjini oziroma štiri petine stroškov je padlo na župljane (Wahrmund 1896, 199).

³ Interkalar je bil dohodek za časa izpraznjenega beneficija ali nadarbine.

Cerkev je patronat verskega sklada priznavala kot dejstvo, čeprav ni bil ustanovljen po kanonični poti in zato ni bil kanonični patronat. V smislu državne zakonodaje je bil patronatni obremenjenec župnij pod patronatom verskega sklada in deželnega kneza – vladarja. Verski sklad je bil po naravi svojega nastanka cerkveno premoženje, ki pa ga je v imenu Cerkve, v smislu 31. člena avstrijskega konkordata, upravljala država (*Enchiridion* 2003, 242). Zakon o uredbi zunanjih pravnih razmerij Katoliške Cerkve z dne 7. maja 1874 je avstrijski konkordat razveljavil (*Gesetz* 1874a, 101). Zakon o kritju potreb katoliškega bogočastja in o prispevkih verskega sklada je v drugi alineji 4. člena določil, da so se vse nadarbine, ki jih je dotiral verski sklad, podeljevale po državni prezentaciji (*Gesetz* 1874b, 112). Cerkev enostranske ukinitve konkordata ni priznala.

3.2 Patronati verskega sklada v Kraljevini SHS – Jugoslaviji

Nominacijska pravica (*ius nominandi*) je z detronizacijo Habsburžanov prenehala. Omenjena cesarjeva pravica ni bila ustanovljena na temelju patronata, ampak papeškega indulta. V resnici je ugasnila samo nominacijska pravica vladarja kot nekdanjega deželnega kneza, verski sklad pa je moral kot patron še dalje nositi zakonita bremena patronata. Zato se župnije pod patronatom verskih skladov niso mogle oddajati brez dovoljenja Ministrstva ver, s tem pa je Kraljevina SHS še dalje priznavala »verskozakladne« patronate (Kušej 1928, 78).

Ob nastanku Kraljevine SHS je na svojem ozemlju država priznala tri verske sklade: kranjskega, hrvaško-slavonskega in dalmatinskega. Posebne interpretacijske težave je povzročal del štajerskega verskega sklada. Jugoslovanska država si je pri nas prilastila upravljanje premoženja in dohodkov verskega sklada brez pravne podlage, saj se ni mogla sklicevati na 31. člen avstrijskega konkordata, obenem pa se je hotela znebiti patronatnih bremen. Vrnitev lastnine verskih skladov Cerkvi in usoda z agrarno reformo zaseženih cerkvenih posestev sta bili sporni točki odnosov med Kraljevino Jugoslavijo in Svetim sedežem. Cerkveni pravniki so vztrajali na stališču, da se verski sklad mora izročiti v upravljanje Cerkvi. Patronatna bremena vseh patronov, tudi verskega sklada, naj bi se odkupila, patronatne župnije pa naj bi se razglasile za »parochiae liberae ordinarii collationis« (župnije, proste ordinarijeve (škofove) podelitve). Škofje so namreč že takoj po razpadu habsburške monarhije svobodno podeljevali župnije pod patronatom verskega sklada, ker je *privilegium nominationis* nekdanjega cesarja kot deželnega kneza ugasnil in zato niso iskali posebnega pristanka oblasti nove države. Verski skladi so v starojugoslovanski državi še obstajali. Tako bi morala Kraljevina SHS oziroma Kraljevina Jugoslavija v tistem času kot naslednica Avstro-Ogrske priznati in prevzeti vsa bremena ustanov, ki jih je imela njena prednica, ali pa premoženje teh ustanov, v danem primeru verskega sklada, izročiti Cerkvi (Kušej 1928, 75).

Ministrstvo ver je do začetka leta 1926 še menilo, da patronat verskega sklada obstaja, saj je zaradi tega dejstva pri konkurznih razpisih za izpraznjene župnije pod patronatom verskega sklada zahtevalo politični vpliv na izbiro kandidatov. Sprememba je nastopila leta 1927. Velika županstva niso dobila na voljo kreditov,

saj je bila njihova odobritev centralizirana pri Ministrstvu ver v Beogradu. Zato ni bil več poplačan tisti del stroškov, ki bi jih moral kriti verski sklad kot patron. Nepravilne obveznosti verskega sklada so se začele kopičiti. Ministrstvo je celo razveljavljalo odloke nižjih instanc, s katerimi je bilo verskemu skladu naloženo izplačilo tangent.

Po prvi svetovni vojni so se dohodki verskega sklada v proračunu prikazovali kot državni dohodki, vendar pa postavke o dotaciji verskega sklada v državnem proračunu ni bilo. Duhovniki so dobivali svoje redne prejemke in draginjske doklade iz kreditov Ministrstva ver. Iz verskega sklada so se izplačevale ali dopolnjevale tudi kongruje župnikov, plače in pokojnine kaplanov, katehetov, vojaških in bolniških kuratov, profesorjev, članov kapitlja, vzgojiteljev v semeniščih, podpore semeniščem in samostanskim šolam uboštenih redov, podeljevali pa so se tudi mizni naslovi (titulus ali titulum mensae)⁴ ordinandom, ki niso imeli drugega ordinacijskega naslova. Iz verskega sklada so se financirale dejavnosti župnij, za katere je imel sklad patronatne dolžnosti (vzdrževanje cerkva). Sklad je vzdrževal tudi cerkvene ustanove in podpiral kulturne dejavnosti (izdajanje knjig) in delovanje škofijskih kulturnih in socialnih ustanov (zavetišča, ubožnice, bolnice). Če sredstva niso bila porabljena za omenjene namene, so se verski skladi vključevali v različne gospodarske dejavnosti (dokupi in nakupi nepremičnin, investicije v širitev proizvodnje).

4. Imetniki patronatnih pravic

Da bi lažje razumeli visoki delež patronatov verskega sklada, se je treba seznaniti tudi s preostalimi imetniki patronatnih pravic. Patronatno pravico predlaganja župnikov, beneficiatov in kanonikov oziroma podeljevanja župnij, lokalnih kaplanij, vikariatov, beneficijev in kanonikatov klerikom so pri nas izvajali različni cerkveni in svetni ali laiški patroni oziroma podeljevalci.

I. Cerkveni patroni:

škof (prosta škofova podelitev):

- za škofijske župnije, inkorporirane v škofovsko menzo,
- za kanonikat »ad baculum«;

škofija:

- za škofijske župnije brez posebnega patronatnega naslova;

škofijsko gospostvo:

- za škofijske župnije pod patronatnim naslovom škofijskega gospostva;

kapitelj (stolni ali zborni – kolegiatni):

- za v kapitelj inkorporirane župnije,
- za kapiteljske župnije brez posebnega patronatnega naslova, ki so se izločile iz inkorporiranih matičnih kapiteljskih župnij;

proštija:

⁴ Mizni naslov se je imenovalo pisno zagotovilo za materialno podlago, iz katere se je vzdrževal ordinand, to je tisti, ki je prejel višje kleriške redove.

za v proštijo inkorporirane župnije,
za proštijske župnije brez posebnega patronatnega naslova, ki so se izločile iz inkorporiranih matičnih proštjskih župnij;

(pra)župnija, pozneje nadžupnija:

za nekatere župnije brez posebnega patronatnega naslova,
ki so se izločile iz matične (pra)župnije,
za nekatere kuratne beneficije brez posebnega patronatnega naslova;

samostan starejših redov:

za v samostan inkorporirane župnije;

samostansko gospostvo:

za samostanske župnije pod patronatnim naslovom samostanskega gospostva;

viteški red:

za v viteški red inkorporirane župnije;

viteška komenda:

za župnije viteškega reda pod patronatnim naslovom viteške komende;

uboštveni red:

za v konvent uboštvenga reda inkorporirane župnije.

II. Svetni ali laiški patroni (javni in zasebni):

deželni knez (cesar):

za »cesarske« župnije,
za »cesarske« kanonikate;

deželni stanov, pozneje deželna vlada:

za župnije pod patronatnim naslovom deželnih stanov oziroma vlade;

deželni verski sklad:

za jožefinske župnije, za lokalne kaplanije in za kuratne beneficije brez posebnega patronatnega naslova,
za jožefinske župnije pod naslovom škofijskega gospostva, ki po sekularizaciji od leta 1803 dalje ni več izvajalo patronata,
za župnije pod patronatnim naslovom samostanskega gospostva, ki so bile pred jožefinskimi reformami inkorporirane v takrat ukinjeni samostan;

deželni šolski sklad:

za župnije pod patronatnim naslovom deželnega šolskega sklada;

mestni ali trški svet oziroma občina:

za župnije pod patronatnim naslovom mestnega ali trškega sveta;

različne (plemiške) družine in fidejkomisi:

za župnije, kanonikate in beneficije, ki so jih ustanovili plemeniti ustanovniki;

različna svetna gospostva:

za župnije in za beneficije pod patronatnim naslovom teh gospostev;

različne svetne korporacije ali ustanove (kmetijsko ministrstvo, Kranjska industrijska družba ...):

za župnije pod patronatnim naslovom različnih svetnih korporacij ali ustanov (*Catalogus* 1905, 183–188; *Šematizem* 1934, 208–214).

4.1 Patronati v ljubljanski (nad)škofiji

Gradivo o regulaciji jožefinskih župnij nam prinaša podatke o tem, kako se je državna zakonodaja glede patronatov verskega sklada aplicirala v praksi na ozemlju ljubljanske (nad)škofije ob koncu 18. stoletja. Analiza podatkov pokaže, da so bili patronati verskega sklada in zainteresiranih gospostev okoli leta 1790 še vedno v fazi razvoja. Tudi nekatera gospostva ukinjenih samostanov so se začasno še vodila kot patronati, ki so v naslednjih letih prišli pod upravo kranjskega verskega sklada (AS 19). Posamezne jožefinske lokalne kaplanije so bile v naslednjih letih zaradi neizpolnjevanja jožefinskih kriterijev celo ukinjene, pri nekaterih pa je bil pozneje zamenjan sedež, zato so zapisane v kurzivi. Ljubljanska nadškofija je okoli leta 1790 štela 294 župnij, lokalnih kaplanij, vikariatov, ekspoziur in kuratnih beneficijev. Glede patronov in patronatov je bila slika takšna:

Ljubljanski knezoškof je imel 70 patronatov oziroma 24 % vseh patronatov.⁵ Brixenski knezoškof je imel 4 patronate: Ribno, Bohinjska Bela, Bohinjska Bistrica in Koprivnik v Bohinju. Freisinški knezoškof je imel 5 patronatov oziroma 1,7 % vseh: Stara Loka, Poljane nad Škofjo Loko, Žiri, Nova Oselica in Selca. Ljubljanski stolni kapitelj je imel 19 patronatov oziroma 6,5% vseh.⁶ Prošt ljubljanskega stolnega kapitlja je imel 1 patronat: Radovljica. Novomeški kolegiatni (zborni) kapitelj je imel 11 patronatov oziroma 4 % vseh.⁷ Preostali cerkveni patroni so bili: kamniški župnik (3 patronati): Nevlje, Šmartno v Tuhinju in Zgornji Tuhinj. Starološki župnik (1 patronat): Škofja Loka. Mengeški župnik (1 patronat): Ljubljana Črnuče. Dobrepoljski župnik (2 patronata): Struge in Velike Lašče. Škofjeloško gospostvo (3 patronati): Dovje, Vrh - Sv. Trije kralji in Sorica. Malteški viteški red (1 patronat): Komenda. Nemški viteški red (5 patronatov): Metlika, Semič, Črnomelj, Vinica in Podzemelj. Ljubljanska komenda nemškega viteškega reda (1 patronat): Sv. Helena - Dolsko.

Cesar je imel kot deželni knez sprva kar 50 patronatov oziroma 17,5 % vseh patronatov.⁸ Gospostva in plemiške družine so imele 28 patronatov oziroma 9,5 %

⁵ Kamnik, Kranj, Podbrezje, Ljubno na Gorenjskem, Preddvor, Križe, Duplje, Bled, Srednja vas v Bohinju, Rodine (od leta 1821 dalje Breznica, pozneje pod patronatom radovljiške graščine), Jesenice, Koroška Bela, Kropa, Šmartin pri Kranju, Ovsišje, *Šentjošt nad Kranjem*, Mavčiče, Stara Oselica, Leskovača, Sora, Preska, Brezovica, Ljubljana Ježica, Ljubljana Polje, Lipoglav, Ljubljana Sostro, Šmartno pod Šmarno goro, Trboje, Dol, Čemšenik, Vače, Sveta gora pri Litiji, Kolovrat, Zagorje, Sv. Planina, Šmarje - Sap, Kopanjski, Stična, Šmartno pri Litiji, Štanga, Kresnice, Primskovo na Dolenjskem, Prežganje, Janče, Višnja Gora, Krka, Hinje, Ambrus, Žužemberk, Trebnje, Šentlojrenc pri Trebnjem, Sv. Križ - Gabrovka (pozneje verski sklad, izmenjaje z baroni pl. Gallenstein), Mirna, Sela pri Šumberku, Čatež - Zaplaz, Škocjan pri Novem mestu, Raka, Studenec, Šmarjeta na Dolenjskem, Radeče, Ig, Golo, Vrhnika, Logatec, Hotedrišica, Godovič, Rakitna, *Bistra* in Ljubljana Sv. Peter. Jožefinske duhovnije, pisane v ležečem tisku, kasneje niso postale župnije, razen če v oglatem oklepaju to ni posebej navedeno.

⁶ Naklo, Goriče, Ljubljana Šentvid, Dobrova, Vodice, Smednik, Dob, Krašnja, Blagovica, Brdo pri Lukovici, Zlato Polje, Šentožbolt, Šentjernej, Brusnice, Svibno, Dobovec, Šentjurij - Podkum, Konjšica in Šentjošt nad Polhovim Gradcem.

⁷ Poljane - Stari trg ob Kolpi, Mirna Peč, Šmihel pri Novem mestu, Stopiče, Vavta vas, Prečna, Šentrupert na Dolenjskem, Dole pri Litiji, Šentjanž, Sv. Trojica - Tržišče in Mokronog.

⁸ Gorje, Zali log, Ribnica, Dobropolje - Videm, Bloke, Ljubljana Sv. Jakob, Hotič, Mekinje, Vranja Peč, Stranje, Tunjice, Predoslje, Trstenik, Kokra, Lesce, Mošnjje, Dobrava pri Kropi, Kranjska Gora, Bela Peč, Rateče, Trata - Gorenja vas, Lučine, Zavratac, Javorje nad Škofjo Loko, Železniki, Sv. Lenart nad Lušo, Bukovščica, Dražgoše, *Novaki*, Sv. Katarina - Topol, Javor, Ljubljana Rudnik, *Dobrunje*, Češnjice, Ihan, Moravče, Št.

vseh. Graščina Tržič (2 patronata): Tržič in Lom. Grofje Lambergi (1 patronat): Zasip. Grofje pl. Liechtenberg, gospodje v Soteski (1 patronat): Soteska. Turjaški grofje Auerspergi (3 patronati): Škocjan pri Turjaku, Tomišelj in Želimlje. Kočevski knezi Auerspergi so imeli najprej kar 11 patronatov na Kočevskem.⁹ Gvido grof pl. Co-bentzel (1 patronat): Loški Potok. Baroni pl. Rastern (1 patronat): Homec. Baroni pl. Billichgratz (1 patronat): Polhov Gradec. Baroni Apfaltrer pl. Apfaltern oziroma gospostvo Grmače (1 patronat): Polšnik. Družina pl. Schifferstein (1 patronat): Mengeš. Gospostvo Gallenberg (1 patronat): Šentgotard. Gospostvo Haasberg (1 patronat): Planina pri Rakeku. Gospostvo Nadlišek (1 patronat): Sv. Vid nad Cerknico. Gospostvo Boštanj (1 patronat): Boštanj. Gospostvo Ponoviče (1): Sava. Ljubljanski mestni svet (2 patronata): Ljubljana Sv. Jakob in Ljubljana Trnovo (izmenjaje z družino Hubenfeld). Nekdanja samostanska gospostva so imela 15 patronatov oziroma 5 % vseh. Gospostvo Stična (1 patronat): Šentvid pri Stični. Državno gospostvo (5 patronatov): Cerklje na Gorenjskem, Velesovo, Šenturška Gora, Olševak (kuratni beneficij) in Kovor. Kameralno gospostvo Velesovo (2 patronata): Šenčur in Zalog pri Cerkljah. Kameralno gospostvo Kostanjevica (4 patronati): Kostanjevica na Krki (zunaj mesta), Sv. Križ - Podbočje, Velika Dolina in Gornji Mokronog (pozneje Trebelno). Kameralno gospostvo Bajnof (2 patronata): Bela Cerkev in Šempeter - Otočec. Cesarska uprava kameralnih gospostev (1 patronat): Čatež ob Savi.

Brez patrona je bilo okoli leta 1790 kar 68 (23,5 % vseh) jožefinskih župnij, lokalnih kaplanij, ekspozitur in kuratnih beneficijev,¹⁰ ki so v naslednjih letih večinoma prišli pod patronat kranjskega verskega sklada ali pa pod škofovo prosto podelitev. Nekaj župnij je verskemu skladu prepustil cesar, pa tudi ljubljanski škof, ki se je tako otresel patronatnih bremen (npr. Sostro) (NŠAL 2, š. 45). Pri Begunjah in Rodinah je patronat, ki ga je ponudila država, kmalu prevzela radovljiška graščina v posesti rodbine Thurn-Valsassina.

4.2 Župnije pod patronatom kranjskega verskega sklada

Omenili smo, da je za časa jožefinskih reform država prek deželnih verskih skladov prišla do patronata nad novoustanovljenimi župnijami, nad lokalni-

Jurij pri Grosupljem, Polica, Žalna, Dolenja vas, Velike Poljane, Fara pri Kostelu, Sv. Gregor, Stari trg pri Ložu, Cerknica, Bučka, Novo mesto Kapitelj, Ljubljana Marijino oznanjenje, Preserje in Borovnica.

⁹ Kočevje, Stara Cerkev, Mozelj, *Unterskrill* (*Škrilj*, pozneje ekspozitura Zdihovo), Kočevska Reka, Koprivnik na Kočevskem, Črmošnjice, Kočevske Poljane, Stari Log, Osilnica, Dolenjske Toplice.

¹⁰ Radomlje, Gozd, Sela, Sv. Ana - *Ljubelj*, Begunje na Gorenjskem (pozneje pod patronatom radovljiške graščine), Leše, Kamna Gorica, Sv. Križ - Planina pod Golico, Besnica, Žabnica, Sv. Tomaž nad Praprotnim, *Godešič* (pozneje Reteče), Zapoge, Sv. Jakob ob Savi, Sv. Trojica pri Moravčah, *Spodnje Koseze pri Lukovici*, Peče, *Liberga*, Grčarice, Sodražica, *Zapotok*, *Trava* (pozneje Draga), *Kleč*, Banja Loka, Gotenica, Kostanjevica na Krki (mesto), *Bušča vas pri Podbočju*, *Frluga pri Podbočju*, *Orehovica pri Šentjerneju*, *Bušinja vas* (pozneje Suhor), *Drašiči pri Metliki*, *Gradnik pri Semiču*, *Dobličje pri Črnomlju*, *Otovec pri Črnomlju*, Preloka, *Nerajec* (pozneje delno Dragatuš), Adlešiči, Nemška Loka, Spodnji Log, Sinji Vrh, Krško, Leskovec, *Gorenja Lepa vas* (pozneje Sv. Duh - Veliki Trn), *Ravni* (pozneje Sv. Duh - Veliki Trn), *Gorica pri Leskovcu*, Cerklje ob Krki, Rob, Sv. Trojica nad Cerknico, *Lož*, *Babna polica*, Unec, *Žerovnica* (pozneje Grahovo), Javorje pri Litiji, Zagradec, Šmihel pri Žužemberku, Ajdovec, *Hrvaški Brod pri Škocjanu*, *Telče pri Škocjanu*, *Mehovo* (pozneje Podgrad), *Dolž pri Stopičah*, *Golobinjek pri Mirni Peči*, *Veliki Cirknik pri Šentrupertu*, *Jelševac pri Trebelnem*, Rovte, Črni vrh nad Polhovim Gradcem, Horjul ali *Vrzenec*, Bevke, Zaplana in Podlipa.

mi kaplanijami in nad tistimi župnijami, ki so bile nekdanj pod patronatom ukinjenih cistercijskih opatij Stična in Kostanjevica.¹¹ Po letu 1803 so zaradi sekularizacije pod patronat verskega sklada prišle tudi jožefinske župnije, ki so bile do tedaj pod patronatom briksenskega blejskega gospodstva.¹² S tem se je bistveno povečal vpliv države pri cerkvenem kadrovanju in pri poseganju v cerkvene premoženjske zadeve, kot posledica tega pa se je zmanjšal vpliv zasebnih patronov.

V ljubljanski škofiji, ki je od leta 1833 dalje obsegala župnije dežele Kranjske, je bilo v 19. in v prvih desetletjih 20. stoletja pod – patronatom kranjskega verskega sklada brez posebnega naslova 83 župnij in 2 kuratna beneficija.¹³ Pod patronatom kranjskega verskega sklada pod naslovom gospodstva Kostanjevica na Krki je bilo 6 župnij ljubljanske¹⁴ in 5 župnij lavantinske škofije. Pod patronatom kranjskega verskega sklada pod naslovom gospodstva Stična je bilo 30 župnij ljubljanske¹⁵ in 5 župnij lavantinske škofije. Pod patronatom kranjskega verskega sklada pod naslovom gospodstva Bled so bile 4 župnije in 1 kaplanija ljubljanske škofije¹⁶ (*Catalogus* 1905, 187).

Skupaj je bilo pod patronatom kranjskega verskega sklada v ljubljanski škofiji 123 župnij, poleg tega 2 kuratna beneficija in 1 kaplanija, v lavantinski škofiji pa še dodatnih 10 župnij. Zanimivo pa je, da kranjski verski sklad ni prevzel patronatov nekdanjega freisinškega škofjeloškega in kartuzijskega bistriškega gospodstva.

¹¹ Po ukinitvi cisterce Kostanjevica so vsa njena posestva pripadla verskemu skladu. Ta je leta 1808 odprodal nekdanje gospodstvo Klevevž, leta 1825 pa še Ruperč Vrh. Preostala posestva so sestavljala državno gospodstvo Kostanjevica, ki ga je upravljala Šumarija v Kostanjevici (Smole 1982, 222–223).

¹² Blejsko gospodstvo je leta 1004 cesar Henrik II. podaril briksenskim škofom. V njihovi lasti je ostalo – s prekinitvijo v letih 1803–1838 – do leta 1858, ko so ga prodali Viktorju Ruardu. Leta 1871 je Kranjska industrijska družba kupila gozdove v političnem okraju Radovljica. Preostalo posest, tako imenovano »grajsko gospodstvo Bled«, je leta 1882 kupil Adolf Muhr, za njim pa Družba za grajsko gospodstvo Bled, ki je gospodstvo leta 1918 prodala Ivanu Kendu. V okviru blejskega gospodstva so imeli posest in podložnike še nekatere cerkvene ustanove in fevdalci. Med njimi je bila otoška proštija, prvotno tista tretjina posesti, ki je pripadala briksenskim stolnim kanonikom (Smole 1982, 85–87).

¹³ Adlešiči, Ajdovec, Babno Polje, Banja Loka, Borovec, Brusnice, Bučka, Bukovčica, Cerklje na Gorenjskem, Čatež - Zaplaz, Češnjice, Črni Vrh nad Polhovim Gradcem, Dobrava pri Kropi, Dolenja vas, Dragatuš, Gozd, Golo, Gora nad Idrijo, Goriče, Gotenica, Grahovo, Grčarice, Hotič, Janče, Javor, Javorje pri Poljanah, Knežak, Kopanj, Ljubljana Sv. Jakob, Ljubljana Marijino oznanjenje, Ljubljana Rudnik, Lučine, Mengeš, Nemška Loka, Olševek (kuratni beneficij), Planina pri Semiču, Podgrad, Podlipa, Poljane (Kočevske), Polica, Polom, Postojna, Predoslje, Preloka, Preska, Radovica, Rateče, Reteče, Sela pri Šumberku, Spodnji Log, Stara Cerkev, Stranje, Studeno, Suhor, Sv. Duh, Sv. Gora pri Litiji, Sv. Gregor, Sv. Helena - Dolsko, Sv. Jakob ob Savi, Sv. Katarina - Topol, Sv. Lenart nad Lušo, Sv. Planina, Šenčur, Šenčur (kuratni beneficij), Šentjurij - Podkum, Šentožbolt, Šenturška Gora, Šmihel pri Žužemberku, Štanga, Št. Jurij pri Grosupljem, Trata - Gorenja vas, Trstenik, Tunjice, Unec, Velesovo, Vojsko, Vranja Peč, Vrh - Sv. Trije kralji, Zagradec, Zaplana, Zapoge, Zavrtec, Zlato Polje in Žalna.

¹⁴ Čatež ob Savi, Velika Dolina, Kovor, Kostanjevica na Krki, Sv. Križ - Podbočje in Trebelno, v lavantinski škofiji pa župnije: Dobova, Pišece, Sevnica, Sromlje in Videm - Krško.

¹⁵ Ambrus, Bela Cerkev, Čemšenik, Dobrníč, Dol, Hinje, Kolovrat, Kresnice, Krka, Mirna, Prežganje, Primskovo, Raka, Sostro, Studenec, Sv. Križ - Gabrovka, Šentgotard, Šentlambert, Šentlovrenc, Šentvid pri Stični, Škočjan pri Novem mestu, Šmarje - Sap, Šmarjeta, Šmartno pri Litiji, Št. Peter - Otočec, Trebnje, Vače, Višnja Gora, Zagorje in Žužemberk.

¹⁶ Bohinjska Bela, Bohinjska Bistrica, Koprivnik in Koroška Bela ter kaplanija na blejskem otoku.

4.3 Drugi patronati v ljubljanski škofiji od 19. stoletja do druge svetovne vojne

V ljubljanski škofiji so bili številni patronati cerkveni in kot takšni v prosti podelitvi ljubljanskih škofov (45 župnijskih in 2 kanoniška), škofije (2) in gornjegrajskega gospostva (1). Stolni kapitelj je imel patronat nad 6 inkorporiranimi župnijami in še nad 8 drugimi, stolni prošt pa nad dodatnimi 3. Novomeški kolegialni kapitelj je imel 11 patronatov, strassburški 1, stiška opatija 1, malteški viteški red 1 in nemški viteški red 5. Omenili smo, da so do jožefinskih reform imele številne patronate cistercijski opatiji Stična in Kostanjevica in kartuzija Bistra. Med imetniki patronatnih pravic je bilo tudi 8 župnikov nekdanjih pražupnij.

Druga pomembna skupina patronov so bili svetni fevdalci. Med njimi so v vlogi deželnih knezov izstopali Habsburžani (25 župnijskih in 6 kanoniških patronatov) in kočevski knezi Auerspergi (8 župnijskih patronatov). Drugi svetni fevdalci so imeli iz naslovov svojih družin 35 župnijskih, 6 kanoniških in 6 beneficianskih patronatov. Grofje pl. Blagaji so imeli patronat nad beneficijem sv. Jožefa v Krškem, pl. Buset Feistenberg nad beneficijem Werdenekher v Radečah, baroni pl. Codelli Fahnenfeld nad Kodelijevim kanonikatom, grofje pl. Gallenberg nad Kürchpergovim kanonikatom, grofje pl. Lamberg nad Lambergovim kanonikatom, baroni Gall pl. Gallenstein nad župnijo Sv. Križ - Gabrovka, grofje pl. Lanthieri nad beneficijem v Vipavi, knezi Porcia nad župnijama Prem in Senožeče, baroni pl. Rasp in Tauffere nad Raspovim beneficijem v Kamniku, baroni pl. Rastern nad župnijo Homec, baroni pl. Rauber nad beneficijem sv. Barbare v stolnici, Schiffreer pl. Schifferstein nad Schiffersteinovim kanonikatom, pl. Stenberg pa nad beneficijem božjega groba v Štepanji vasi.

1 beneficij in kar 35 župnij pa je bilo pod patronatom različnih gospostev, vezanih na posamezne gradove oziroma dvorce: Soteska, Turjak, Škofja Loka, Bistra, Kolovec, Haasberg (Planina), Mekinje, Nadlišek, Mokronog, Tržič, Radovljica, Ribnica, Boštanj, Kamen (Begunje), Grmače, Slatna (Šmartno pri Litiji), Loško (Cerknica), Tuštanj (beneficij v Vrhpolju pri Moravčah) in Novi dvor (Radeče). Med imetniki patronatnih pravic najdemo celo kmetijsko ministrstvo, deželne stanove, Kranjsko industrijsko družbo ter ljubljanski in višnjegorski magistrat (*Catalogus* 1905, 183–188).

Do jožefinskih reform je bila struktura župnijskih patronatov na nekdanjem ozemlju ljubljanske škofije, ki je obsegala tudi 4 dekanije današnje kopske škofije, naslednja: ljubljanska, freisinska in briksenska škofija so jih imele 29,55 %, svetna fevdalna gosposka in cesar 27,10 %, redovi 22,66 %, kapitlji 14,28 %, župnije 3,94 % in drugi patroni 2,46 %. Struktura župnijskih patronatov je bila po jožefinskih reformah bistveno spremenjena. Kranjski verski sklad jih je imel kar 43,75 %, svetna fevdalna gosposka in cesar 23,61 %, ljubljanska škofija 15,62 %, kapitlji 10 %, župnije 2,77 %, redovi 2,43 % in drugi patroni 1,73 %. Preračunavanje in interpretacija podatkov jasno pokažeta, da se je vpliv države na cerkveno življenje po jožefinskih reformah povečal prav zaradi patronatov kranjskega verskega sklada nad novoustanovljenimi župnijami in nad lokalnimi kaplanijami, hkrati pa se je zaradi

tega občutno zmanjšal vpliv škofije oziroma škofa, medtem ko je vpliv preostalih redov postal skoraj neznamen. Zanimivo je, da je delež župnijskih patronatov svetne fevdalne gosposke upadel le za 3,5 %. To z drugimi besedami pomeni, da so imeli do razpada monarhije cesar in imetniki gospostev kot patroni vpliv na imenovanje župnikov v četrtini župnij ljubljanske škofije in skoraj vseh kanonikov stolnega kapitlja.

5. Delež župnij pod patronatom kranjskega, štajerskega in prekmurskega verskega sklada

Med svetnimi patronati so bili v lavantinski škofiji po jožefinskih reformah najbolj številni patronati štajerskega verskega sklada (64) in deželne vlade (9). Pridruževali so se jim patronati štajerskega šolskega sklada (2), koroškega verskega sklada (2), kranjskega verskega sklada (5) in gospostva Kostanjevica (5).

Mariborska škofija je šele leta 1964 dobila župnije, ki so ji po prvi svetovni vojni pripadle na Koroškem in v Prekmurju v apostolsko administracijo – upravo. Med svetnimi patronati je imela koroška deželna vlada 2 patronata, štajerski verski sklad 2, koroški verski sklad 2. Tudi verski sklad za Prekmurje je imel 2 patronata (*Šematizem* 1934, 16, 208–214).

Obdelani podatki iz šematizmov za ozemlje nekdanje lavantinsko-mariborske škofije (obseg do leta 2006) dajo jasne rezultate. Pred jožefinskimi reformami so imele škofije 40,34 % patronatov, nadžupnije 19,32 %, redovi 14,77 %, gospostva 10,23 %, kapitlji 7,38 % in deželna vlada 6,25 % patronatov. Po jožefinskih reformah so imeli verski skladi 32,94 % patronatov, škofije 27,84 %, nadžupnije 13,33 %, kapitlji 5 %, redovi 8,23 %, gospostva 5,88 % in deželna vlada 4,31 % patronatov.

Primerjava deleža imetnikov župnijskih patronatnih pravic na nekdanjem ozemlju ljubljanske in lavantinsko-mariborske škofije lepo pokaže nekaj očitnih razlik. V predjožefinski dobi je bilo na ozemlju v letih 1787 in 1859 razširjene lavantinske škofije 10 % več patronatnih pravic v rokah škofij kakor v ljubljanski. Preseneča tudi skorajda 20 % delež patronatnih pravic v lasti nadžupnij (nekdanjih pražupnij). Bistveno manj patronatov je bilo v rokah redov in predvsem gospostev. Po jožefinskih reformah je bil v lavantinski škofiji delež patronatov deželnih verskih skladov tretjinski, a še vedno 10 % manjši kakor v ljubljanski škofiji. Delež redov in gospostev se je prepolovil in ni imel vidnejše teže. Ker so v predjožefinski dobi patronati gosposčin na ozemlju razširjene jožefinske lavantinske škofije pomenili 10 %, v pojožefinski dobi pa le 5,88 % vseh patronatov, sklepamo, da je imelo plemstvo na Štajerskem na podlagi patronatov bistveno manjši vpliv na kadrovanje duhovščine kakor na Kranjskem. Večji vpliv je izvajalo plemstvo v Prekmurju.

6. Odkup in ukinitve patronatov pred in med drugo svetovno vojno

Patronatne obveznosti so v preteklosti težile tudi vsakokratnega ljubljanskega škofa, saj je bil patron kar 32 župnijam. Kot pravna naslednica gospostva gornjegrajske benediktinske opatije je morala ljubljanska škofija prevzeti skrb za 27 v nekdanji samostan vtelesenih (inkorporiranih) župnij, katerim je postal ljubljanski škof patron z vsemi obveznostmi (NŠAL 22). Preostalim 5 župnijam je bil ljubljanski škof patron iz drugega naslova. Tako je bil na primer leta 1927 ljubljanskemu škofu kot patronu samo pri eni župniji (Sv. Pavel pri Preboldu) predpisan prispevek pri gradbenih stroških v znesku 94.000 din. Ljubljanska škofija se je zato zelo bala morebitnih posledic starojugoslovanske agrarne reforme, ki je imela namen razlastiti cerkvena posestva. Vsa bremena gradenj in obnov cerkva in drugih cerkvenih poslopij bi potem padla na župljane (Kušej 1935, 253).

Leta 1934 je stopil v veljavo zakon o razrešitvi rodbinskih fidejkomisov,¹⁷ ki je od upravičencev zahteval, naj prijavijo svojo patronatno pravico na podlagi fidejkomisne listine. Ker je bilo na primer lastništvo Codellijeve graščine fidejkomis, je bilo treba zavarovati pravice Codellijevega kanonikata ljubljanskega stolnega kapitlja, izhajajoče iz ustanovnega pisma Codellijevega fidejkomisa na Kodeljevem (Ambrožič 2008, 66).

V neratificiranem konkordatu med Svetim sedežem in Kraljevino Jugoslavijo, podpisanem dne 25. julija 1935, je bilo v 18. členu določeno, da bo katoliška Cerkev v Jugoslaviji prejemala letno državno subvencijo, ki jo bo pod državnim nadzorstvom sama upravljala. Upravičena je bila tudi do prejema izredne pomoči. Po 20. členu so se morale dobrine verskega sklada uporabljati izključno v cerkvene namene, upravljali pa so jih smeli samo škofje. Za določitev načina prenosa upravljanja premoženja verskega sklada z države na Cerkev je 36. člen predvidel ustanovitev paritetne mešane komisije. 21. člen je določal, da morajo biti ukinjeni vsi javni in tudi zasebni patronati. Ta določba naj bi stopila v veljavo takoj, ko bi se doseglo soglasje med ordinariji in pristojnim ministrstvom. Avtonomne uprave in zasebne osebe v vlogi patrona naj bi se z avtorizacijo kompetentnih civilnih in cerkvenih oblasti osvobodile svojih obveznosti enkrat za vselej, ko bi se hkrati odpovedale patronatnim pravicam. Mešana komisija naj bi določila tudi kompenzacijo, ki naj bi jo patroni plačali cerkvenim pravnim osebam za vzdrževanje iz naslova nekdanjih patronatov. 22. člen je cerkvenim ustanovam zagotavljal odškodnino za tiste sklade, ki bi bili izgubljeni zaradi agrarne reforme. V prilogi h konkordatu je bila tudi izjava jugoslovanske vlade, da se zakon o agrarni reformi ne bo apliciral na dobrine ljubljanske škofovske menze¹⁸ v manj ugodni obliki kakor pri preostalih škofovskih menz (*Enchiridion* 2003, 902, 904–906, 920).

¹⁷ Fidejkomis je bil dedna nedeljiva posest, ki se je dedovala po načelu prvorojenstva. Uživalec fidejkomisa je le upravljal posest in dohodke, ki jih je ta prinašala, ni pa je smel prodati ali razdeliti (Preinfalk 2011, 144).

¹⁸ Škofovska (škofijska) menza (*mensa episcopalis*) je bila samo tisti del škofijskega premoženja, s katerim so krili osebne škofove potrebe. S škofijami povezani državni fevdi in tista posestva, ki so jih dobivali škofijski vazali v fevd, so se imenovali *bona episcopalia*.

Dne 1. maja 1939 je pravosodni minister izdal uredbo o prenosu fondov katoliške Cerkve v njeno last in upravo. Ljubljanska škofija je tako dobila v last in posest gozdove, ki jih je leta 1895 kranjski verski sklad za 1.400.000 goldinarjev kupil od Kranjske industrijske družbe.

Na podlagi agrarne reforme za veleposestva so bila v letih 1937–1939 odkupljena patronatna bremena knezov Auerspergov na Kočevskem (NŠAL 10). Patronatnih pravic in bremen nad župnijo Polšnik se je leta 1940 z odkupom želel rešiti tudi zadnji lastnik gospostva Grmače, Richard Apfaltrern, a mu to nazadnje zaradi nemške okupacije ni uspelo. V navedenem primeru je bila v igri odpoved kronološko najdaljšemu patronatu na Kranjskem, če ne celo v Sloveniji, ki ga je družina Apfaltrer nepretrgoma izvajala v letih 1286–1941 (Ambrožič 2011, 528).

Neposredno pred vojno je leta 1940 pod škofom Rožmanom potekala ljubljanska škofijska sinoda. Njen sad je bil tudi *Zakonik ljubljanske škofije*, ki je v štirih členih opredeljeval patronove pravice in dolžnosti. Zanimivo je, da v njih ni najti določb o prezentaciji župnikov, ampak le o sodelovanju patronov pri upravi cerkvenega premoženja. Po določilu 431. člena je moral imeti patron v župnijski cerkvi zagotovljen brezplačni sedež. 604. člen je določal: »Patronu, ki biva v škofiji, mora župnik pravočasno naznaniti, kdaj bodo seje cerkvenega predstojništva, tako da se jih more udeležiti.« 605. člen se je glasil: »Nadarbinsko imovino upravlja nadarbinar sam. Cerkvena ključarja župnijske cerkve in patron imajo pravico opozoriti nadarbinarja, če vsled njegove brezbriznosti in malomarnosti trpi nadarbinska imovina škodo. Če župnik opozorila ključarjev ali patrona ne sprejme, naj ključarja ali patron stvar sporočita škofijskemu ordinariatu.« 607. člen je za izpraznjeni župnijski sedež zaradi župnikove smrti določal, da se uprava cerkvenega in nadarbinskega premoženja vpričo ključarjev in patrona izroči začasnemu župnijskemu upravitelju. 608. člen je opredeljeval izročitev omenjenega premoženja novemu župniku, pri kateri je moral biti poleg dekana ali arhidiakona in ključarjev navzoč tudi patron. Podpisati je moral tudi prevzemno-predajni zapisnik (*Zakonik* 1940, 148; 199; 200).

Številna gospostva so patronatne pravice ohranila prav do druge svetovne vojne, med vojno in po njej pa jih zaradi razmer niso več mogle izvrševati. To je patronom aprila 1941 onemogočila nemška okupacijska oblast na Koroškem, na Gorenjskem, na Štajerskem ter v Zasavju in v Posavju. Na ozemlju pod italijansko okupacijo so se patronatne pravice prezentacije župnikov pri konkurznih razpisih za izpraznjene župnije izvrševale do leta 1943. Od navedenega leta dalje v *Ljubljanskem škofijskem listu* ne zasledimo nobenega konkurznega razpisa več, ki bi omenjal patrone. Temu so botrovale vojne razmere, saj so zlasti na Dolenjskem številne gradove in dvorce požgali partizani in tako lastnikom povzročili veliko materialno škodo, nekatere pa so tudi usmrtili. Po končani vojni se patronati niso obnovili, v imenovanje župnikov pa so se v prvih povojnih letih vtikali novi »patroni« – komunistični oblastniki, ki so za nastavitve župnikov zahtevali svoj pristanek.

Premoženjske cerkvene zadeve med drugo svetovno vojno in po njej zahtevajo dodatno obravnavo. Naj omenimo le, da je nemški okupator dne 14. maja 1942

vse imetje ljubljanske škofije, vključno z verskim skladom, zaplenil. Leta 1945 je bila v zemljiško knjigo kot lastnik kranjskega verskega sklada vnesena ljubljanska škofija, a ob koncu leta je bil sklad že pod začasno upravo Ministrstva za gozdarstvo. Dne 17. septembra 1947 je bila izvedena njegova nacionalizacija (Kolar 1997, 19).

Kratice in krajšave

Bd. – Band

CIC – Corpus Iuris Canonici

fasc. – fascikel

kan. – kanon

kann. – kanoni

š. – škatla

Reference

Arhivski viri

AS 19 – Arhiv republike Slovenije, Fond Kranjski verski sklad 1782–1947.

NŠAL 2 – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond Škofijska pisarna 1742–1788, š. 45, Regulacija župnij 1782–1785, *Consignatio Parochiarum eorumque filialium Dioc. Labac.*

NŠAL 10 – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond Župnije, š. 119a, Kočevska Reka 1754–1901. Spisi 1937–1941.

NŠAL 22 – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond Gornji Grad – patronat 1553–1915.

Literatura

Ambrožič, Matjaž. 2008. Ustanovitve zasebnih kanonikatov ljubljanskega stolnega kapitlja. V: Metod Benedik, ur. *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani 1707*, 48–84. Ljubljana: Stolna župnija sv. Nikolaja, Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti, Društvo Mohorjeva družba.

— — —. 2011. Patronatne pravice in obveznosti gospostva Grmače. *Kronika* 59:525–546.

Catalogus cleri tum saecularis tum regularis nec non parochiarum & beneficiorum dioecesis Labacensis ineunte anno 1905. 1905. Labaci [Ljubljana]: Škofijski ordinariat.

Corpus Iuris Canonici. 1917. Romae [Rim]: Typis Polyglottis Vaticanis.

Enchiridion dei Concordati. Due secoli di storia dei rapporti Chiesa-stato. 2003. Ur. Erminio Lora. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch die interprofessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt

werden. 1868. *Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Österreich* (Dunaj), št. 49, 99–103.

Gesetz vom 7. Mai 1874, wodurch Bestimmungen zur Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche erlassen werden. 1874. *Reichsgesetzblatt für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder* (Dunaj), št. 50, 101–110.

Gesetz vom 7. Mai 1874, mit welchem behufs Bedeckung der Bedürfnisse des katholischen Cultus die Beiträge zum Religionsfonde geregelt werden. 1874. V: *Reichsgesetzblatt für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder* (Dunaj), št. 51, 111–116.

Kolar, Bogdan. 1997. Pospesevanje vere in dobrega bližnjega. *Družina*, 19. oktober, 19–20.

Kušej, Rado. 1922. Posledice državnega prevrata na polju patronatnega prava. V: *Zbornik znansvenih razprav juridične fakultete v Ljubljani*. Zv. 2, 140–160. Ljubljana: Samozaložba.

- . 1927. *Cerkveno pravo katoliške cerkve s posebnim ozirom na razmere v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev*. Ljubljana: Založba juridične fakultete.
- . 1928. Verski zaklad in patronatna bremena. *Ljubljanski škofijski list*, št. 7/8 (10. oktober), 73–92.
- . 1935. Ustavne meje agrarne reforme. *Slovenski pravnik* 42, št. 11/12:253
- Preinfalk, Miha**. 2011. Grofje Engelshausi – pozabljeni izžanski graščaki. V: Martin Hostnik in Maja Zupančič, ur. *Župnija sv. Martina na Igu. Ob 300-letnici župnijske cerkve, 136–152*. Ig: Salve.
- Riegger, Paul Josef**. 1770. *Corpus juris ecclesiastici Austriaci*. Viennae [Dunaj]: s. n.
- Smole, Majda**. 1982. *Graščine na nekdanjem Kranjskem*. Ljubljana: DZS.
- Šematizem neposredno sveti Stolici podrejene lavantinske škofije za leto 1934**. 1934. Mari-bor: Škofijska pisarna.
- Vodnik po fondih in zbirkah Arhiva Republike Slovenije**. 1999. Zv. 1. Ur. Vladimir Kološa. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije.
- Wahrmund, Ludwig**. 1896. *Das Kirchenpatronatrecht und seine Entwicklung in Oesterreich*. Zv. 2. Dunaj: s. n.
- Zakonik ljubljanske škofije**. 1940. Ljubljana: Škofijski ordinariat.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 1, 89—100

UDK: 929Bošković R.

Besedilo prejeto: 12/2011; sprejeto: 02/2012

Stanislav Južnič

Ljubljanačani gostijo Boškovića

Ob 300. obletnici rojstva slovitega jezuitskega znanstvenika

Povzetek: Sloviti jezuitski učenjak Bošković se je med svojimi popotovanji velikokrat ustavil v Ljubljani; ob teh priložnostih je prespal v hiši profesorjev ljubljanskih jezuitov pri sv. Jakobu. Bošković ni bil le izboren mislec, temveč je zelo uspešno gojil tudi družabno žilico, saj se je rad gibal v visokih krogih tedanjih evropskih mest. Njegovi obiski nikakor niso bili zgolj vljudnostne narave ali celo brez pravega haska, temveč so odločilno prispevali k uveljavljanju njegovih idej. Praviloma si je prav med svojimi gostitelji nabral najbolj vnetih oboževalcev; po drugi strani pa se njegov nauk ni prijel v krajih, kamor ni stopila njegova noga, denimo na Pirenejskem polotoku, ki je bil v času Boškovićeve slave kar najbolj negostoljuben do jezuitov. Boškovićevo osebno stiki z ljubljanskimi jezuiti in z ljubljansko-goriškimi grofi Kobencli so prispevali k hitremu razmahu novih znanstvenih smeri na Kranjskem. Tako se je v Ljubljani in drugod na območju sedanje Slovenije že zelo zgodaj začelo predavati po načelih Boškovićeve filozofije in fizike, ki jo najboljše ponazarja uporaba njegovih misli v tedanjih učbenikih nadaljevalnih šol. Kljub nasprotjem med redovniki so knjige Boškovića in njegovega kroga s pridom uporabljali tudi ljubljanski in novomeški frančiškani; novomeški tudi pri pouku za zunanje gojence. Ob 300. obletnici Boškovićevega rojstva predstavljamo dolgoročne vplive njegovega opisa snovi, ki so zaznamovali Gabrijela Gruberja, ljubljanskega rektorja Antona Ambschlla, njunega študenta Jurija Vega, Vegovega starejšega sošolca Franca Ksaverja Karpeta in številne poznejše slovenske znanstvenike.

Ključne besede: Ruđer Bošković, zgodovina znanosti, Ljubljana, Gabrijel Gruber, Anton Ambschell, Franc Ksaver Karpe, Jurij Vega

Abstract: **Ljubljana Regales Bošković: 300th Anniversary of Birth of the Famous Jesuit Scientist**

The famous Jesuit scientist Bošković visited Ljubljana several times during his European travels. He also slept in the house Ljubljana Jesuits professors by Saint Jacob's. Bošković was not just scientist, but he also cultivated a first rate diplomatic abilities in European high society saloons. His visits were not just social gatherings because they fundamentally contributed to the popularity of his ideas. As a rule, his hosts became his most devoted supporters. His ideas did not prosper in the areas where he never put his foot, for example in Pyrenean peninsula which was at draggers drawn with the Jesuits in the times of

Bošković's early fame. Bošković's personal contacts with the Jesuits of Ljubljana and Ljubljana-Gorizian family of Kobencls (Cobenzl) contributed to early acceptance of his new philosophy and physics in Carniola (now Central Slovenia) in a similar way as it happened in other European towns during his journeys. After Bošković's visits his followers in Ljubljana and in other schools in now Slovenian lands quickly began to lecture on his philosophy and physics while using his ideas in the local secondary school textbooks. In spite of their occasional quarrels with the Jesuits, the Franciscans of Ljubljana and Novo mesto widely used the works of Bošković and his followers from Habsburg Monarchy, in Novo mesto also in the secondary school for lay students. On the 300th anniversary of Bošković's birth the wide range of influences of his description of matter was described. His teachings influenced several generations of Slovene scientists including Gabrijel Gruber, Ljubljana rector of Hungarian heritage Anton Ambschell, their student Jurij (Georg) Vega, Vega's older classmate Franc Ksaver Karpe, and many other later Slovenian scientists.

Key words: Ruđer Bošković, History of Science, Kobenzl (Cobenzl), Gabrijel Gruber, Anton Ambschell, Franc Ksaver Karpe, Jurij (Georg) Vega

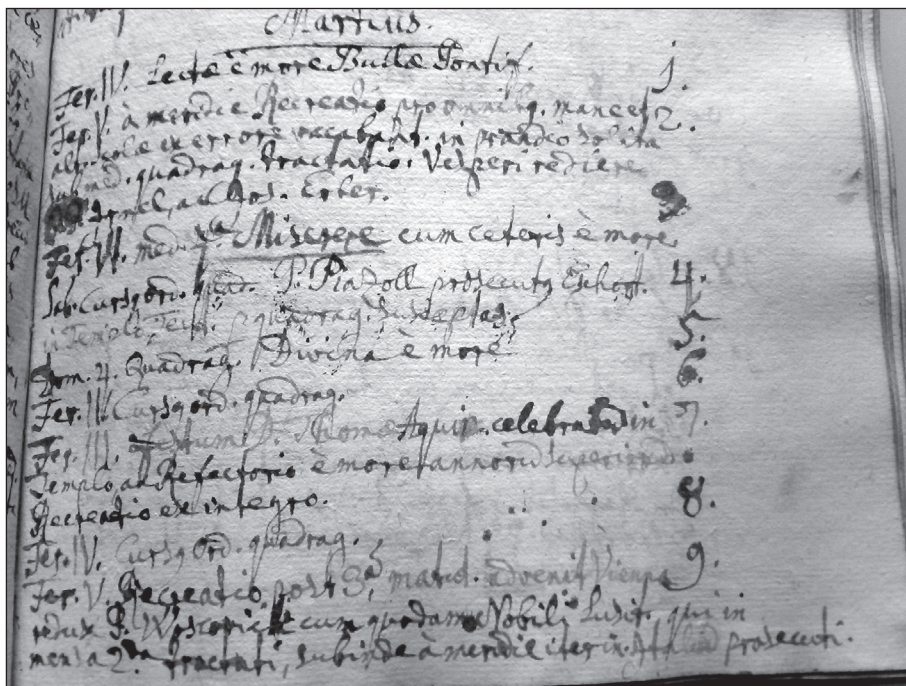
1. Uvod

Prazen prostor – vakuum – se je v vihri tisočletij izkazal za domala največjo zagato, ki je pestila in še muči izobražence. Številnim antičnim ali celo srednjeveškim mislecem se je vakuum zdel vsaj čuden, če že ne strašljiv. Zato so ga na vse pretege zanikovali, dokler ni sredi 17. stoletja postal temelj nove znanosti v poskusih magdeburškega župana Otta Guericka, ki mu je pomagal prvi ljubljanski knez Turjaški, Janez Vajkard Auersperg. Še posebno jezuitski krogi okoli rimskega profesorja Athanasiusa Kircherja so se dognanjem novih vakuumskih tehnik sprva uspešno upirali z raznoterimi domiselnimi zvijačami, vendar so bile prav vse dokaj kratke sape. Sodobne vakuumske tehnike so kmalu postale temelj industrijske revolucije, saj je prav na njih temeljilo delovanje parnega stroja. Neovrgljiva resničnost je sprejela dotlej zagatno gibanje v vakuumu kot najtrši oreh zahajajoče Aristotelove filozofije in fizike, ki je prevladovala v Evropi ali v arabskih deželah domala natančno dve tisočletji. Kljub prepričljivim poskusom Torricellija, Guericka, Boyla ali Pascala se iz zamotanih čeri gibanj v praznem prostoru nista znala rešiti niti misleca takšne ravni, kakor sta bila Descartes ali Leibniz. Naravnost v posmeh usode pa izzvenijo sodobna dognanja, ki vendarle kažejo, da popolnega vakuuma ne znamo ustvariti v laboratorijih, celo v mogočno prazno vesolje tu pa tam vedno zaide kak blodeči atom ali njegov delec, ki vedno znova pokvari praznino. Kakorkoli že, obstoj praznega prostora bo delal preglavice tudi našim potomcem.

Bošković je bil prvi, ki se mu je posrečila dolgo pričakovana pojasnitev takrat že celo stoletje starih pionirskih vakuumskih poskusov ob upoštevanju Aristotelovih sholastičnih ved, brez katerih bi Boškovičev poseg povzročil preveliko zarezo v ra-

zvoju tedanjega katoliškega nadaljevalnega šolstva. Bošković je znal nekoliko zastarele nauke svojih učiteljev zlepi z Newtonovimi dognanji in predvsem z mislimi Newtonovega sovražnika Leibniza, češ da narava nikoli ne dela skokov. Bošković si je vakuum zamislil kot domovanje množice nedeljivih točkastih središč sil brez razsežnosti, prednic sodobnih atomov ali celo osnovnih delcev. Domiselna Boškovičeva znanost je po najmanj treh njegovih obiskih v Ljubljani postala temelj ljubljanskih predavanj matematičnih ved, prav tako pa srž pouka v vsej srednji Evropi najmanj tri generacije, ki so vključevale Boškovičevega dunajskega prijatelja Karla Scherfferja, Scherfferjevega učenca Gabrijela Gruberja, Gruberjevega študenta Jurija Vega, Vegove dijake na dunajski topniški šoli, Vegovega starejšega ljubljanskega sošolca Franca Ksaverja Karpeta in Karpetove Kantu nasprotno študente po vsej habsburški monarhiji.

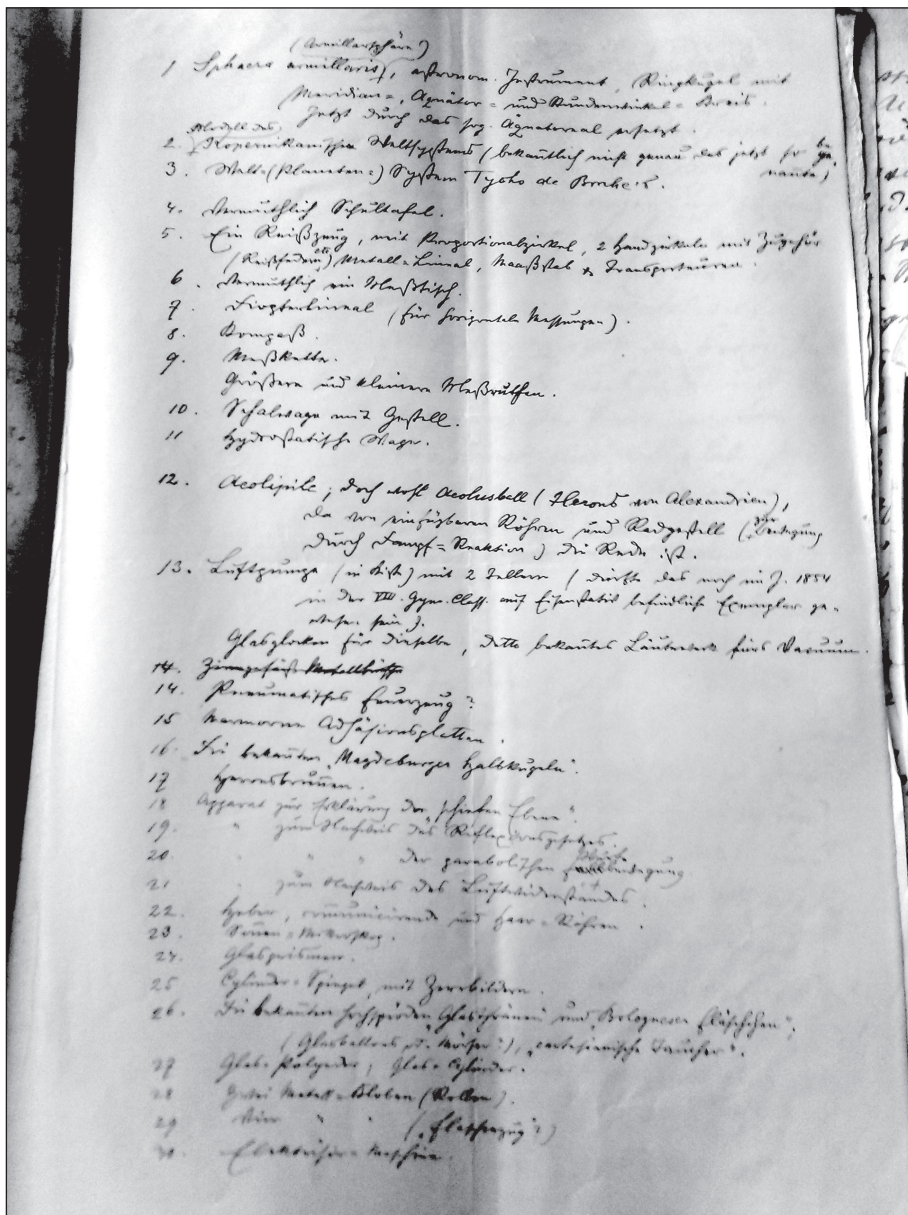
2. Bošković v Ljubljani



Slika 1. Bernard Ferdinand Erberg, uradni jezuitski dnevniški zapis ob Boškovičevi prenočitvi pri ljubljanskih jezuitih pri sv. Jakobu dne 9. marca 1758 (Erberg 1758, 1742r).

Bošković se je prvič ustavil v Ljubljani v začetku aprila 1757, namenjen proti Dunaju. Na poti na Dunaj seveda ni pustil trebuha zunaj, temveč je tam s Scherfferjevo pomočjo poskrbel za natis svojega temeljnega dela, *Theoria Philosophiae*

Naturalis, ki je ugledalo luč sveta ob letu osorej. Ob povratku z Dunaja v Benetke je dne 9. 3. 1758 prijazno sprejet prespal pri ljubljanskih jezuitih, ki so njega dni imeli šolski internat, visoko šolo in hišo profesorjev med cerkvijo sv. Jakoba in današnjo Gruberjevo palačo; danes vmesne Dolenjske ceste pa tedaj še ni bilo. Boškovića so pri sv. Jakobu v Ljubljani bogato gostili predvsem rektor *Jožef Carl* (1706–1776), vodja semenišča Ernest baron Apfaltrer (1701–1767) z gradu Grmače v kraju Zavrstnik pri Šmartnem pri Litiji, ki je naslednje leto podedoval Carlovo rektorsko palico, in Bernard Ferdinand baron Erberg (Ljubljana, 1718 – Krems, 1773) z Dola pri Ljubljani. Tisti čas je bil Erberg ljubljanski profesor filozofije s fiziko in matematike, obenem zadolžen za zapisovanje pomembnejših dogodkov na jezuitskih šolah kot zgodovinar doma. Erberg je bil glavni ljubljanski zaupnik dunajskega ministra van Swietena za uvedbo sodobnega k poskusom naravnanege pouka na ljubljanskih višjih šolah; njegov pokojni bratranec, nekdanji ljubljanski rektor Anton Erberg (1695–1746), pa je s svojimi učbeniki zaoral ledino novodobnega pouka na habsburških višjih šolah še pred uveljavitvijo Boškovićeve filozofije. Malo po Boškovićevem ljubljanskem obisku je Erberg odšel na sloviti dunajski *Theresianum*, vendar se je v Ljubljano še vrnil in je bil med pomembnimi profesorji tudi v času študija Jurija Vega, katerega je poznal še iz domačih krajev; Vegova gorska domača vas Zagorica namreč leži le streljaj proč od Erbergovega gradu v Dolu ob Savi. Dunajski geodet Jožef Kauffmann (1725–1791) je nadomestil Erberga po njegovem odhodu na *Theresianum* prav zato, ker so Boškovićevi obiski stopnjevali zanimanje Ljubljančanov za Boškovićeve meritve poldnevnikarja v tedanji papeški državi med Rimom in Riminijem. Prav Erberg je verjetno zapisal v šolski dnevnik zaznamek o Boškovićevem obisku v Ljubljani, čeprav je pri tem prvo črko Boškovićevega priimka obelodanil zelo nenavadno: »*Woscovich*, ki je že slaven zavoljo svojih meritev poldnevnikarja v Papeški državi.« ([Erberg] 1758, 1742r) Ljubljanski zapisovalec ni posebej izpostavil Boškovićeve v tistem trenutku še preveč nove filozofije, ker se mu je to morda zdelo za malo zavoljo tedanjih sporov okoli Boškovićeve optike v Rimu kmalu po razvpitem rimskem predavanju Boškovićevega učenca in namestnika Karla Benvenutija leta 1754. Nenavaden, a ne povsem napačen zapis Boškovićevega priimka morda nakazuje, da Erberg tisti čas sam še ni prebral nobenega Boškovićevega dela, saj je bil ob objavah Boškovićev priimek seveda zapisan z začetnico, ki je v navadi danes. Erberg je vsekakor zelo spoštoval Boškovićevo znanje, saj še ni preteklo veliko vode, odkar je dne 17. 9. 1755 za novi ljubljanski fizikalno-matematični kabinet nabavil Boškovićevi podobno geodetsko merilno palico, zemljemerske vezi in številne podobne naprave za pouk v Boškovićevem duhu. Ob obisku in bogati pogostitvi v Ljubljani je Bošković prav dobre volje podaril Erbergu svojo in Mairovo (1697–1767) knjigo o njunih družnih meritvah rimskega poldnevnikarja (Bošković, Maire 1755). Še isto leto je Erberg vanjo ponosno zapisal svoj lastniški zaznamek: *Insertur Catalogo Bibliotheca Philosophica Coll. Labaci S. J. 1758. A S. Bernardino Erber (sic!)*. Upravičeno sklepamo, da je Boškovićev dar urno postal temelj k uporabnim vedam vedno bolj usmerjenega pouka v Ljubljani.



Slika 2. Bernard Ferdinand Erber, popis naprav iz leta 1755 pri Ljubljanskih jezuitih, ki so se s temi sodobnimi nakupi končno uklonili dolgoletnim pritiskom cesarice Marije Terezije (Erberg 1755).

Avgusta 1768 sta na Ortneku vzgojeni Ljubljančan Karpe in Kamničan Franc Svetic dala vezati svoje izpitne teze pri Ljubljanskem profesorju jezuitu Janezu Krstniku Pogrietschnigu (Pogričnik, Radiže na Koroškem, 1722 – po letu 1773) ob petintrideset strani dolgo Asclepijevo astronomsko delo, prvič izdano v Rimu tri

leta prej. Jezuit Giuseppe Maria Asclepi (Macerato, 1706 – Rim, 1776) je po Boškovičevem prehodu na habsburško pavijsko univerzo podedoval Boškovičevo katedro v Rimu, to pa je zagotovo vplivalo na Karpetovo odločitev, na odločitev gojenca jezuitskega semenišča Svetica in na njune profesorje, da so prav Asclepijevo delo izbrali za dodatek k svojim izpitnim tezam borih pet let po Boškovičevem tretjem obisku v Ljubljani, na katerem je bil nižješolec Karpe seveda navzoč z odprtimi očmi. Karpetovo mladostno zanimanje za astronomijo je vplivalo na njegove poznejše filozofske usmeritve, seveda pa ne on ne njegovi ljubljanski profesorji tedaj niso mogli vedeti, da Boškovič v svojih zasebnih pismih svojega rimskega naslednika Asclepija nikakor ni prav posebno hvalil.

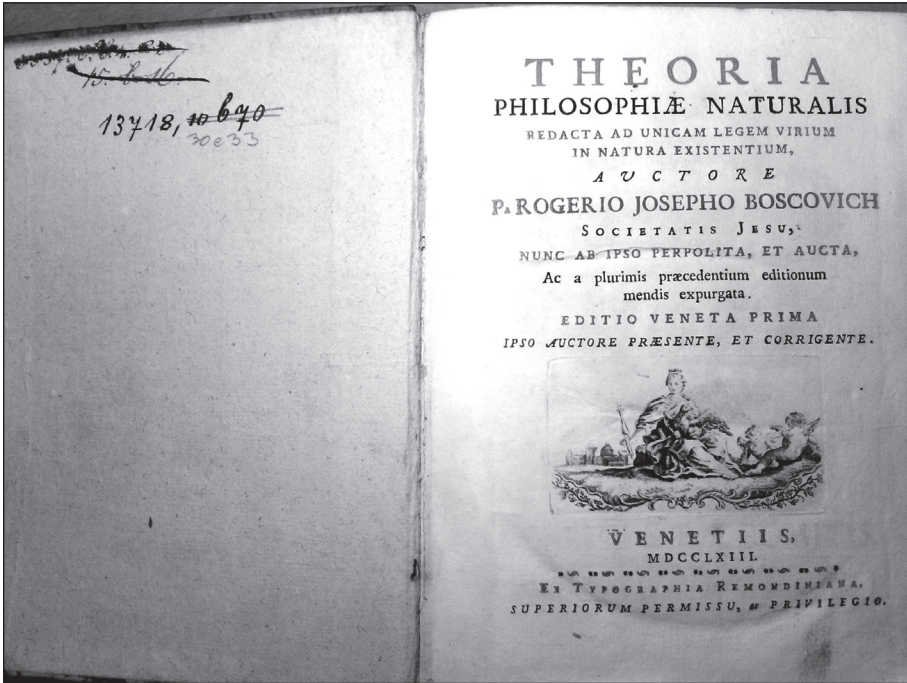
3. Boškovičevi ljubljanski prijatelji drugod po Evropi

Boškovič se je zelo zanimal za pouk v Ljubljani in drugod po habsburški monarhiji; avstrijske šole je imel za precej naprednejše od pouka v južnih italijanskih deželah, predvsem pa so naši profesorji veliko prej in globlje upoštevali Boškovičeve smernice pri svojem poučevanju. Prav zato je Boškovič v šolskem letu 1763/1764 sprejel katedro v habsburški Pavii, kmalu potem ko je zapustil gostoljubno Ljubljano. V začetku junija 1763 je Boškovič namreč ob vrnitvi z Dunaja v Italijo še tretjič potoval skozi Ljubljano, v času Apfalterjevega naslednika, rektorja jezuita Karla Dillherra (1710–1778); iz Ljubljane se je napotil proti Benetkam, kjer je še isto leto svojeročno nadzoroval tretji natis svoje glavne knjige *Theoria*. Dillherr je bil pomemben raziskovalec vakuumu; o tem je objavil več knjig, ki so jih s pridom uporabljali tudi ljubljanski frančiškani. Pozneje se je ponovno vrnil v Ljubljano na rektorski položaj kot predhodnik zadnjega ljubljanskega jezuitskega rektorja, Riegerja. Dillherr je vplival tudi na pouk sosednjih frančiškanov v Ljubljani, ki so radi listali njegove priredbe razlage vedenja vakuumu v barometru, povzete po belgijskem jezuitu Laurentu Gobartu (Liège, 1656 – Liège, 1750); Gobart je prijazno posnemal celo misli zakletega jezuitskega janzenističnega sovražnika, Blaisa Pascala.



Slika 3. Stran pred naslovnico graške Dillherrove izdaje Gobartove jezuitske razprave o vakuumu v barometru pri ljubljanskih frančiškanih (Gobart jin Dillherr 1746; FSLJ – 18 g 120, fotografiral avtor s prijaznim dovoljenjem dr. Mirana Špeliča, OFM).

Lepemu sprejemu na jezuitskem kolegiju v Ljubljani so botrovale Boškovićeve zveze z najvišjim kranjskim plemstvom, predvsem z grofi Kobencli, ki so se z Boškovičevimi novostmi seznanili v dunajskih šolah. V začetku maja 1757 je bil Boškovič na Dunaju navzoč pri izpitih pri Paulu Maku von Kerek-Gedeju in pri poznejšem zadnjem ljubljanskem jezuitskem rektorju Christianu Riegerju; seveda je nadvse pohvalil njune študente. Nekaj mesecev pozneje je ljubljanski grof Janez Filip Kobencl (Ljubljana, 1741 – 1810) svečano opravil izpit pri dunajskih piaristih, ki so za pomoč pri matematičnem delu izpita prosili tedaj že slavnega Boškovića; dokaz več, da tekmovanje med jezuiti in piaristi nikakor ni bilo tako hudo, čeprav so piaristi po letu 1773 prevzeli številne dotlej jezuitske šole. Janez Filip Kobencl je pozdravil Boškovića v rimanih hvalospevih; Boškoviću se je veslo muzal v prepričanju, da si takšne hvale ne zaslužita niti Newton niti Leibniz. Boškoviću pohvale niso poganjale rdečico v lica, zato sploh ni treba poudariti, da je Janez Filip Kobencl izpit opravil z odliko. Pozneje je še večkrat obiskal Boškovića na Dunaju in pri njem posebno rad pil čokolado; široko razgledani, uglajeni gospod Boškovič je znal Dunajčanom približati prijetne razvade iz tujih krajev. Na Dunaju in pozneje v Bru-



Slika 4. Beneška izdaja glavnega Boškovičevega dela (1763) pri ljubljanskih frančiškanih (fotografiral avtor leta 2010 z dovoljenjem dr. Mirana Špeliča, OFM).

slju je Boškovič prijateljeval s stricem Janeza Filipa, grofom Janezom Karlom Filipom Kobenclo (Ljubljana, 1712 – Bruselj, 27. 1. 1770), ki je bil prav tako rojen Ljubljančan. Kobencli so se tako na Dunaju vključili v krog svetnih zagovornikov Boškovičevih idej, to pa je v marsičem pripomoglo k Boškovičevim uspehom.

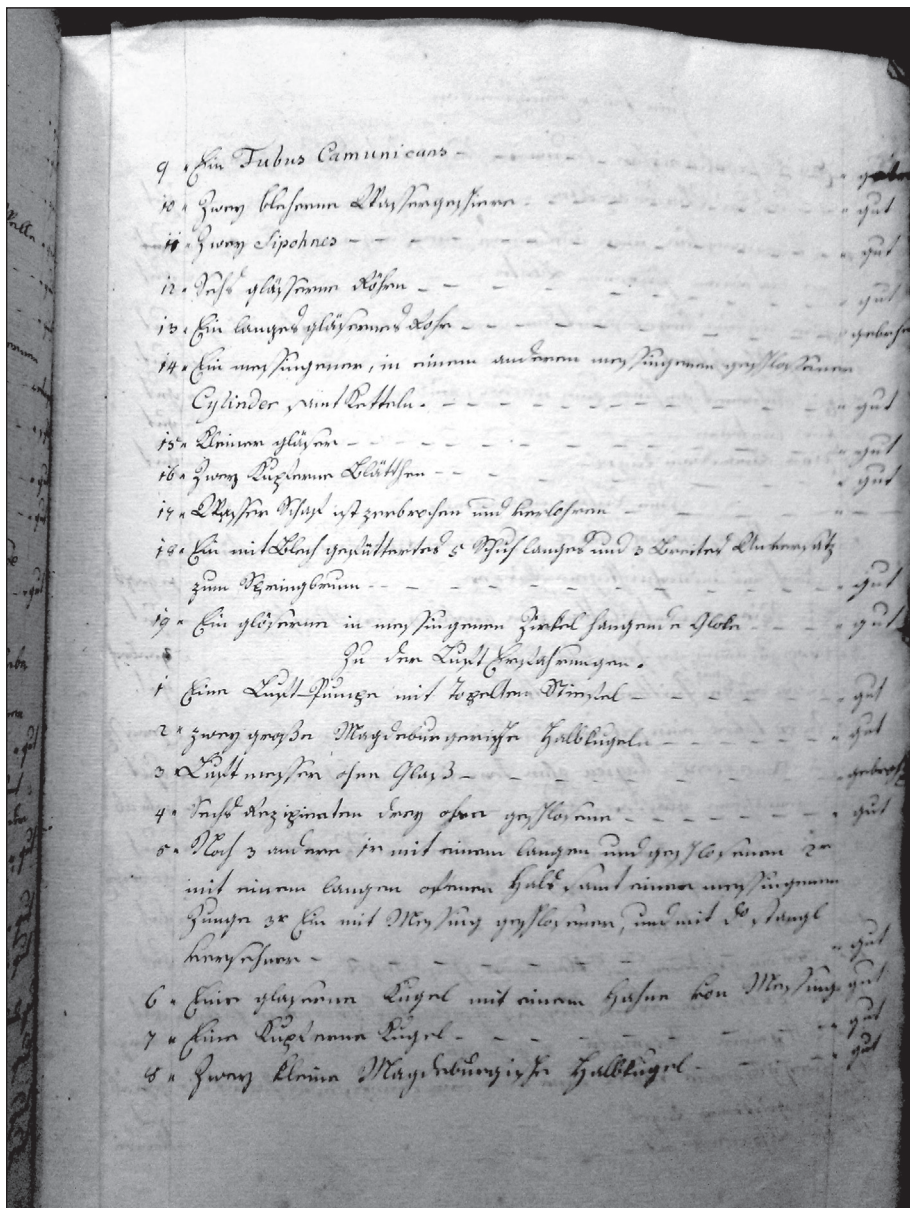
Janez Filip Kobencel je dunajske študije nadaljeval v Salzburgu leta 1758. Dve leti pozneje je stopil v državno službo v Bruslju, kjer je bil njegov stric Janez Karl Filip Kobencel od leta 1753 dalje pooblaščen minister cesarice Marije Terezije za Belgijo in za Luksemburg, ki sta bili tisti čas habsburška Nizozemska. Dne 27. 12. 1760 je Boškovič v Bruslju obiskal Janeza Karla Filipa Kobencela in bil pri njem dvakrat na kosilu. Janez Filip in Janez Karl Filip Kobencel sta ga peljala na dvor, kjer so hranili bogato zbirko umetnin, ki jih je po bankrotu Janeza Karla Filipa Kobencela kupila carica Katarina II. za petrograjski Ermitraž. Boškovič je svojemu gostitelju Kobencelu daroval posebno lepo vezano pesniško razpravo o mrkih Lune in Sonca, ki jo je prav tedaj izdal v Londonu (Boškovič 1760). Boškovičevi latinski heksametri so bili zlata vredni in so mu pogosto prinašali še veliko globlji sloves od njegovih proznih tekstov, ki seveda prav tako niso bili od muh. Druga dva natisa Boškovičeve pesnitve naj bi Kobencel poslal na Dunaj grofu Karlu Firmianu, pooblaščenemu ministru cesarice za Lombardijo, to pa je zagotovo utrlo pot poznejši Boškovičevi službi na pavijški univerzi, ki ji je v veliki meri botroval koprski grof Gian Rinaldo Carli. Janez Filip Kobencel je kljub prirojenemu jecljanju znal dobro slovensko, tako da so se v Boškovičevi družbi zanesljivo lahko pogovarjali tudi v domačem jeziku; Kobenceli

so bili prostozidarji in svetovljani, a prav radi so nadvse javno poudarjali svoj slovenski rod, podobno pa je tudi Bošković. Bošković se je družil s Kobencli vse do svojega odhoda iz Bruslja dne 11. 1. 1761. Ponovno je prišel tja leta 1769 zaradi zdravljenje ran na nogi, ki so ga mučile že ob njegovem tretjem obisku Ljubljane. Janez Karl Filip Kobencel mu je pomagal pri iskanju primernih zdravnikov, vendar je Kobencel trošil nad svojimi zmožnostmi in je kmalu umrl hudo zadolžen. Njegov sin Ludvik Kobencel, tudi sam znamenit diplomat in dunajski minister, je šele devet let po očetovi smrti poravnal dolgove in tako od upnikov dobil nazaj posesti na Kranjskem in v vojvodini Avstriji. Tesno prijateljstvo med Boškovićem in ljubljanskimi grofi Kobencli se je nadaljevalo še v naslednjih letih, ko je državni svetnik Janez Filip Kobencel leta 1777 spremljal cesarja Jožefa II. v Pariz, kjer je v tem času živel Bošković kot francoski državljani in direktor optike francoske mornarice.

4. Boškovićeve ljubljanski dediči

Boškovićeve številna potovanja po Evropi in v Mali Aziji so dodobra spremenila način poučevanja na višjih šolah v katoliških deželah. Med Boškovićeve ljubljanske zagovornike je bil najbolj uspešen Anton Ambschell, dolgoletni ljubljanski profesor fizike in rektor liceja, ki je njega dni stal na prostoru današnje ljubljanske tržnice. Po ukinitvi jezuitskega reda je začel Ambschell komaj dvajsetleten poučevati fiziko na liceju v Ljubljani. Bil je član ljubljanske *Akademije operozov*, ki so jo skušali ponovno oživiti leta 1781; akademija bi zagotovo še bolj zaživela, če bi se tedaj že slavni Karpe bolj zavzel zanjo, potem ko je leta 1786 prevzel prestižno dunajsko filozofsko katedro. Skupaj z Gabrijelom Gruberjem in Gregorjem Schöttlom je bil Ambschell član Kranjske kmetijske družbe, ustanovljene leta 1767. Obe članstvi je ohranil še po odhodu iz Ljubljane leta 1792. Žal je cesar Jožef II. kot pretvezo za večletno ukinitve ljubljanskega pouka filozofije izkoristil prav Ambschellov bogoslovni spor s kolegom, cistercijskim profesorjem logike in metafizike Jožefom Novakom (redovno ime Andrej, 1742/1750–1788); Ambschellu je še posebno šla v nos Novakova po grofu Buffonu povzeta razsvetljenska misel o milijonih let zemeljske zgodovine.

Ambschell je po Gregorju Schöttlu prevzel katedro za fiziko na liceju v Ljubljani. Gregor Schöttl je dal v letih 1771, 1772 in 1773 objaviti izpitne teze, podobne učnim načrtom za posamezna področja fizike in astronomije; marsikatero misel je povzel kar iz Karpetovega izpita iz leta 1768. Leta 1775 je Schöttl – tako kakor Ambschell v letih 1778–1780 – objavil teze iz celotne fizike skupaj z mejnima področjema meteorologije in astronomije. Vse Schöttlove teze so bile tiskane samostojno, medtem ko so bile Ambschellove zbirke tez uvrščene za njegovim prevodom oziroma razpravama o mehaniki. V naslovnica Schöttlovih in Ambschellovih tez je tiskar navedel fiziko, leta 1775 in leta 1778 pa tudi filozofijo. Teze so vsakokrat dali tiskati študentje 2. letnika ljubljanske filozofije, ki so se leta 1771 in 1772 predstavili kot »služatelji fizike«, leta 1773, leta 1779 in leta 1780 kot »služatelji filozofije v 2. letniku«, leta 1775 pa kar poenostavljeno s frazo: »Iz navedenih predmetov



Slika 5. Naprave za pouk v popisu Kranjske kmetijske družbe v Ljubljani, ki ga je sestavil madžarski profesor fizike in rektor Anton Ambschell dne 7. 11. 1785 (Ambschell 1785).

so opravili izpite.« Le leta 1778 se je študent označil kot »ponižni varovanec« brez oznake letnika. Pred tezami sta bili samo leta 1778 in leta 1779 objavljeni posvetili, prvič ljubljanskemu škofu Karlu Janezu Herbersteinu (1719–1787) in drugič baronu Žigu Zoisu. Seveda so se odnosi med Herbersteinom in nekdanjimi ljubljanskimi jezuiti kmalu dodobra skazili, tako da je bil položaj za Ambschella vsaj na videz

manj ugoden, tudi če je po odhodu iz Ljubljane konec leta 1785 zasedel vplivno katedro za fiziko in mehaniko na dunajski univerzi. Na novem mestu si je seveda lahko privoščil objavlanje odmevnih učbenikov Boškovičevega nauka v nemškem in v latinskem jeziku, ki so močno presejali domet ljubljanskega profesorja. Nobeden od natisov Schöttlovih ali Ambschlllovih izpitnih tez ni ohranjen, niti v drugačni izdaji morebitne druge skupine študentov, kakor jo imamo na voljo pri Karpetovih tezah iz leta 1768. Samo Ambschlllove teze iz leta 1780 so se začele s posebno skupino vprašanj iz celotne fizike. Seveda so vse različice izpitnih tez že uvodoma prisegale na Boškovičeve ideje, saj sta od leta 1775 dalje tako Schöttl kakor Ambshell svoje študente dodobra izpraševala o Boškovičevem nauku, ki je postal temelj njunega pouka v Ljubljani in Ambschlllovih poznejših dunajskih predavanj.

Ambshell pa ni vodil le šolskega pouka na liceju in šolskega fizikalnega laboratorija, temveč je podobno delo opravljal tudi za Kranjsko kmetijsko družbo; ta družba je podpirala ljubljanske nadaljevalne šole, saj je med drugim organizirala pouk mehanike Gabrijela Gruberja, kmalu nato pa še predavanja Gruberjevega nasprotnika po letu 1775, Balthasarja Hacqueta. Dne 7. 11. 1785 je Ambschell popisal knjige in pouku namenjene znanstvene naprave Kranjske kmetijske družbe, s katerimi je naravne pojave demonstriral dijakom v Ljubljani.

5. Sklep

Boškovičevi obiski v Ljubljani so kar najgloblje zaznamovali pouk na ljubljanskih višjih šolah jezuitske in za njo laične dobe. Franc Ksaver Karpe in dijak Gregorja Schöttla, Jurij Vega, sta Boškovičev nauk upoštevala vse življenje. Vega je v svojih učbenikih, namenjenih dunajskim topničarjem, opisoval in risal Boškovičevo krivuljo, to pa je bila najbolj značilna poteza vseh zagovornikov Boškovičeve šole. Karpe se je celo postavil v bran Boškovičevim idejam nasproti poplavi Kantovih novosti, a se je to sčasoma seveda izkazalo za jalovo početje, kljub Karpetovi ugledni dunajski profesuri. Po Karpetovi in Vegovi smrti si je Boškovičeva znanost našla številne britanske občudovalce, vključno z Michaelom Faradayem, Maxwellom in z Williamom Thomsonom Lordom Kelvinom, tako da je mogla postati zanimiva tudi za sodobno filozofijo skupaj s kvantno mehaniko Nielsa Bohra in Wernerja Heisenberga. V Srednji Evropi – vključno s Slovenijo – Boškovičevih naukov nikakor bilo treba na novo odkrivati (Baldini 2006, 504; Baldini 2011, 6), saj so jih Ambschell, Karpe, Vega in njihovi študentje vseskozi s pridom upoštevali. Levji delež pa so Boškovičevi priljubljenosti v naših krajih prinesli njegovi osebni obiski in druženje z velmožmi ljubljanskega rodu.

Krajšave

AS – Arhiv Republike Slovenije. Ljubljana.

FSLJ – Franciškanska knjižnica. Ljubljana.

NM – Narodni muzej. Ljubljana.

NUK – Narodna in univerzitetna knjižnica. Ljubljana.

Reference

- Ambshell, Anton.** 1785. Popis fizikalnih naprav Kranjske kmetijske družbe. AS 533, Kranjska Kmetijska Družba, spisi, Statut 1780–1820, začetni dokumenti podpisani dne 7. 11. 1785.
- Asclepi, Giuseppe Maria.** 1768. *De obiectivi micrometri Vsv in planetarium diametris metiendis: Exercitatio Optico-astronomica habita in Collegio Romano a patribus S.J. Romae* 1765. Graecii 1768. *De Obiectivi Micrometri usu in Planetarum Diametris Metiendis. Exercitatio Optico-Astronomica habita in Collegio Romano a Patribus Societatis Iesu Anno MDCCCLXV.III. Non. Sept. Graecii: Typis Haeredum Widmanstadii. Assertiones ex Universa Philosophia, quas in Archi-Ducali, et Academico Societatis Iesu Gymnasio Labaci Anno M.DCC.LXVIII. Mense Augusto, Publice Propugnandas Susceperunt Eruditus, ac Perdoctus Dominus Franciscus Karpe, Carniolus Labacensis, Eruditus, ac Perdoctus Dominus Franciscus Suetiz, Carniolus Lythopolitanus e Sem. S. J. Ex Praelectionibus Reverendus Pater Ioannis Baptistae Pogrietsnig e Societate Iesu, Philosophiae Professoris publici, et Ordinarii. Graecii [Gradec] (NUK-8209; NM-3804-3805).*
- Baldini, Ugo.** 2006. The Reception of a Theory: A provisional Syllabus of Boscovich Literature, 1746–1800. V: John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris in T. Frank Kennedy, ur. *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*, 404–450. Toronto: University of Toronto Press.
- Baldini, Ugo.** 2011. Physics and metaphysics in Boscovich. V: *Program and Booklet of Abstracts. International Conference for the tercentenary of the birth of Ruggiero Giuseppe Boscovich (Ragusa, 1711 – Milano, 1787). September 8th–11th, 2011, 6–7.* Università degli Studi di Pavia. <http://www.edizionenazionaleboscovich.it/index.php/conference.html> (pridobljeno oktober 2011).
- Bošković, Ruđer Josip.** 1760. *De Solis ac Lunae Defectibus libri V. P. Rogerii Josephi Boscovich, Societatis Iesu, ad Regiam Societatem Londinensem. Ibidem autem, et Astronomiae Synopsis, et Theoria Luminis Newtoniana, et alia multa ad Physicam pertinentia, versibus pertractantur, cum ejusdem Auctoris Adnotationibus.* Londini: Apud Andream Millar.
- Bošković, Ruđer Josip, in Christoph Maire.** 1755. *De litteraria expeditione per pontificam ditonem ad dimetiendos duos meridiani gradus et corrigendam mappam geographicam jussu, et auspiciis Benedicti XIV Pont. Max. suscepta a Patribus Societ. Jesu Christophoro Maire et Rogerio Josepho Boscovich.* Romae.
- Gobart, Laurent, in Karel Dillherr.** 1746. *Tractatus Philosophicus de Barometro.* Autore R. P. Laurentio Gobart e Societate Jesu, honoribus Illustrissimorum, Perillustrium, Reverendorum, religiosum, Praenobilium, Nobilium, ac Ereditorum Dominorum, Dominorum cum in alma, ac Celeberrima Universitate Graecensi supra AA. LL. et Philosophiae laurea insignirentur. Promotorer R. P. Carolo Dillherr, è Societate Jesu AA. LL. & Philosophiae Doctore, ejusdemque professore emerito nec non Incultae Facultatis Philosophiae P. T. Seniore. A philosophis condiscipulis inscriptus Anno Salutis M. DCC.XLVI Mense Julio. Graeci [Gradec]: Typis Haeredum Widmanstadii, 12^o.
- Erberg, Bernard Ferdinand.** 1755. Popis jezuitskih nabav za fizikalno-matematični kabinet višjih filozofskih študijev v Ljubljani. AS 2, Deželni stanovi 1, fascikel 514, litera F, šk. 747, zapisi z dne 17. 9. 1755.
- [Erberg, Bernard Ferdinand].** 1758. Diarium Ministri jezuitskega kolegija v Ljubljani. AS 1073, zbirka rokopisov, I/40r (1754–1772), list št. 1742 z dne 9. 3. 1758.
- Južnič, Stanislav.** 2011. Boscovich's Mid-European Legacy. V: *Program and Booklet of Abstracts. International Conference for the tercentenary of the birth of Ruggiero Giuseppe Boscovich (Ragusa, 1711 – Milano, 1787). September 8th–11th, 2011, 6–7.* Università degli Studi di Pavia. <http://www.edizionenazionaleboscovich.it/index.php/conference.html> (pridobljeno oktober 2011).

Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 72 (2012) 1, 101–112
UDK: 329.71(497.12)''19'':272
Besedilo prejeto: 10/2011; sprejeto: 01/2012

Iztok Mozetič

Kongresi Osvobodilne fronte in katoliška Cerkev

Povzeteke: Po drugi svetovni vojni so na kongresih slovesno proslavljali ustanovitev Osvobodilne fronte (OF), ki je bila enovita organizacija brez koalicijske zasnove. Sama zase se je izrekla, da je edini politični predstavnik za vso Slovenijo. Za Komunistično partijo Slovenije (KPS) je bila OF sredstvo za izvajanje njene politike. Razprava predstavlja odnos OF do Cerkve po drugi svetovni vojni na deklarativni ravni. Prizadevanja so šla v smeri, da bi imeli ti kongresi velik vpliv na javno mnenje v Sloveniji. Na treh kongresih OF so se udeleženci, med njimi tudi duhovniki, dotaknili katoliške Cerkve. Vse se je vrtelo okrog tega, kdo od katoličanov sprejema OF in ljudsko oblast in kdo ju zavrača, to pa je pomenilo isto kakor narodno izdajstvo.

Ključne besede: katoliška Cerkev, Osvobodilna fronta, kongres, ciril-metodijsko društvo, Socialistična zveza delovnega ljudstva

Abstract: **Congresses of the Liberation Front and the Catholic Church**

After the Second World War, congresses celebrated the founding of the Liberation Front (*Osvobodilna fronta, OF*), which was established as the Anti-Imperialist Front on 26 April 1941. At the time, the Liberation Front was a uniform organisation without any signs of coalition. It called itself the only political representative of whole Slovenia. The Communist Party considered the Liberation Front as a means of carrying out its policy. The congresses were supposed to considerably influence the public opinion in Slovenia. At the three congresses of the Liberation Front, the participants, among them also priests, also discussed the Catholic Church. Everything was about which Catholics accepted the Liberation Front and the rule of the people and who rejected it, which was considered treason against the people.

Key words: Catholic Church, Liberation Front, congress, Cyril and Methodius Society of Slovenian Priests, Socialist Alliance of Working People

Konec aprila 1941 je bil v Ljubljani po naročilu KPS v vili Josipa Vidmarja¹ sestanek, kamor so bile povabljeni skupine, s katerimi je KPS tesno sodelovala in so bile zastopane v »Združenju prijateljev Sovjetske zveze«: krščanski socialisti, telovadno združenje Sokol in levi intelektualci; ti so pozneje veljali kot ustanovna združenja. Razpravljali so o stanju, vendar niso nič točnega določili, sprejet pa je bil predlog, naj KP razglasi ljudem Protiimperialistično fronto (PIF) kot novo politično organizacijo. Datum – 26. ali 27. april – ni popolnoma jasen (Griesser - Pečar 2004, 121). Z nemškim napadom na Sovjetsko zvezo dne 22. junija se je PIF preimenovala v OF, vendar z vidika ideološke usmerjenosti ni bilo razlike med PIF in OF. Bojan Godeša je mnenja, da se je najprej govorilo o OF, pozneje pa se je našel izraz PIF (Žužek 2011). Prvotnim skupinam so se pridružile še druge in vse skupaj so sestavljale vrhovni plenum. KPS je vstop v OF odbila tistim, ki so ji nasprotovali, oziroma jih je označila kot sovražnike. Naloga OF je bila, da sprejme odločitev centralnega komiteja KPS. Konec julija je bil ustanovljen Izvršni odbor (IO). Dne 16. septembra je v Ljubljani vrhovni plenum sprejel sklep, da se preimenuje v Slovenski narodnoosvobodilni odbor, in se oklical za vrhovno oblast na slovenskem ozemlju. Med drugim je bil sprejet odlok »o zaščiti slovenskega naroda in njegovega gibanja«, s katerim so ukrepali proti tistim, ki se niso zavezali OF. Tako je bil na primer izvršen atentat na Lamberta Ehrlicha² (Deželak - Barič 2002, 351). Na drugem zasedanju SNOO dne 1. novembra so programsko poglobili določbe v sedmih točkah, v katerih je bila poudarjena oborožena akcija proti okupatorju kot izhodišče za osvoboditev Slovencev v okviru Jugoslavije, preoblikovanje slovenskega narodnega značaja, medsebojna lojalnost skupin v OF, ki bo prevzela oblast po vojni in uvedla ljudsko demokracijo. Dne 21. decembra sta bili dodani še dve točki: o notranji ureditvi Slovenije po vojni in o narodni vojski. Tako ljubljanski škof Rožman³ (Čipić Rehar idr. 2009, 29) kot lavantinski škof Tomažič⁴ (Mlakar 2008, 323) sta odklanjala sodelovanje z OF, prav tako tudi meščanske stranke in ban Marko Natlačen⁵ (Godeša 2011, 300), na Primorskem pa krščanski socialci (Pelikan 2002, 553) zaradi prevlade in vodstva KPS. Z Dolomitsko izjavo, podpisano dne 1. marca 1943, je KPS izločila druge nekomunistične skupine v OF. Februarja 1944 se je SNOO preimenoval v Slovenski narodnoosvobodilni svet (SNOS), ki je prenehal obstajati z izvolitvijo ustavodajne skupščine LRS dne 27. oktobra 1946. Vse to dogajanje je po vojni vplivalo na ravnanje OF na kongresih.

¹ Josip Vidmar (Ljubljana, 14. 10. 1895 – Ljubljana, 11. 4. 1992), politik, kritik, prevajalec, esejist, predsednik IOOF Slovenije (1943–1953), predsednik SNOS (1944–1946), predsednik prezidija LS LRS (1945–1952).

² Lambert Ehrlich (Žabnice, Italija, 18. 9. 1878 – Ljubljana, 26. 5. 1942), profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani, duhovni vodja akademskega društva Straža.

³ Gregorij Rožman (Dolinčice, Avstrija, 9. 3. 1883 – Cleveland, ZDA, 16. 11. 1959), profesor moralne teologije in kanonskega prava. Leta 1929 je bil posvečen za škofa pomočnika ljubljanskemu škofu, vodstvo škofije pa je prevzel leto pozneje. Dne 5. 5. 1945 se je umaknil v Avstrijo, kjer so ga angleške oblasti konfinirale v Celovcu. Leta 1948 je z ameriško pomočjo pobegnil v Salzburg, potem pa prek Švice v ZDA.

⁴ Ivan Jožef Tomažič (Miklavž pri Ormožu, 1. 8. 1876 – Maribor, 26. 2. 1949), leta 1928 je postal lavantinski pomožni škof, vodstvo škofije pa je prevzel leta 1933.

⁵ Marko Natlačen (Manče, 24. 4. 1886 – Ljubljana, 13. 10. 1942), politik, od septembra 1935 do aprila 1941 ban Dravske banovine.

Kongresi OF so potekali v Ljubljani. Na prvem kongresu v juliju 1945 sta delo vodila 135-članski glavni odbor (GO) z izvršnim odborom (IO) OF (predsednik je bil Josip Vidmar) in Sekretariat (sekretar je bil Boris Kidrič⁶, od junija 1946 dalje pa Miha Marinko⁷). Udeleženci so sprejeli razširitev temeljnih točk OF: združitev Slovencev v Demokratični federativni Jugoslaviji (DFJ), utrjevanje DFJ, ljudska demokracija in varovanje pridobitev narodnoosvobodilne borbe (NOB), utrjevanje enotnosti narodov v DFJ, naslonitev na Sovjetsko zvezo in vseslovenska enotnost, boj proti narodnemu izdajstvu, boj proti šovinizmu, skladen ustroj države, odprava tlačanstva, obnova države, pomembnost dela, izobrazba in kulturni razvoj, v zadnji točki pa je bilo poudarjeno, da ima OF edina pravico predstavljati slovenski narod. S temeljnimi organizacijskimi načeli je bilo določeno, da je pripadnik OF lahko postal vsak državljan, ki je pristal na program OF in se ni pregrešil proti narodni časti (Osvobodilna fronta Slovenije 1945, 3–13).

Formalno je OF postala del Ljudske fronte Jugoslavije (LFJ) na kongresu LFJ od 5. do 7. avgusta 1945. V OF so se vključile množične organizacije: Antifašistična fronta žensk Jugoslavije (AFŽ), Ljudska mladina Slovenije (LMS), Enotni sindikati. Vodilno vlogo v OF so imeli člani KP. Na drugem kongresu v aprilu 1948 si je OF prizadevala za uresničevanje prve petletke in za okrepitev delovanja organizacij na terenu. Vodstvo OF je ostalo nespremenjeno, povečalo se je število članov GO. S tretjim kongresom LFJ februarja 1949 je OF sprejela program KPJ za svojega. Ob 10-letnici ustanovitve OF je v aprilu 1951 potekal tretji kongres OF. Želel je okrepiti samoupravljanje in razvoj socialistične revolucije. Vodstvo je ostalo nespremenjeno, začela pa so se razhajanja z Edvardom Kocbekom. Na četrtem kongresu LFJ dne 25. 2. 1953 se je LFJ preimenovala v Socialistično zvezo delovnega ljudstva (SZDL) Jugoslavije, pod tem vplivom pa se je OF preimenovala v SZDL Slovenije. Kongres aprila 1953 tako nosi naziv četrti kongres SZDL. Vodilno vlogo je še dalje imela Zveza komunistov. Odnos do katoliške Cerkve se ni spremenil.

1. Preprečiti izkoriščanje vere in Cerkve za narodno izdajstvo

Prvi kongres OF je potekal na zborovalnem prostoru v Tivoliju. Začel se je v nedeljo, 15. julija, s svečano otvoritvijo ob 10.30 in z uvodno besedo predsednika IOOF Josipa Vidmarja. Sledili so pozdravi delegacij in gostov. Popoldne je imel podpredsednik zvezne vlade DFJ in podpredsednik IOOF Edvard Kardelj⁸ govor O mednarodnem in notranjem političnem položaju in zgodovinskem mestu Osvo-

⁶ Boris Kidrič (Dunaj, 10. 4. 1912 – Beograd, 11. 4. 1953), politik, publicist, od maja do decembra 1945 predsednik Narodne vlade Slovenije, imel je zvezne funkcije v Beogradu: minister za industrijo, predsednik gospodarskega sveta, član politbiroja KPJ.

⁷ Miha Marinko (Rovte pri Trbovljah, 8. 9. 1900 – Ljubljana, 19. 8. 1983), politik, predsednik vlade LRS (1946–1953).

⁸ Edvard Kardelj - Krištof (Ljubljana, 27. 1. 1910 – Ljubljana, 10. 2. 1979), politik, publicist, podpredsednik vlade FLRJ (1946–1953), zunanji minister FLRJ (1948–1953).

bodilne fronte. Sledila je diskusija. V njej je msgr. Svetozar Rittig⁹ med drugim poudaril, da sta nastopila nov duh in nova zgodovina, da je maršal Tito največji človek po sv. Cirilu in Metodu. Poudaril je, da je bil Tito zmagovalec v vojni in da bo zmagovalec tudi pri obnovi države, pri ohranjanju miru in pri ustvarjanju boljših časov. Obžaloval je, da veliko duhovnikov ni našlo prave poti med NOB. Povedal je, da ni greh, če se narod bori za svobodo, in navedel primere iz Svetega pisma in iz zgodovine Cerkve: kako je Judita odsekala glavo Holofernu za obrambo svojega lastnega naroda, kako so se Makabejci borili za svobodo proti Antiohu, kako se je Ivana Arška borila proti Angležem. Enako je potekal med drugo svetovno vojno boj proti Nemcem. Večina duhovnikov iz Slovenije in iz Hrvaške je priznala, da je ta boj pravičen, zato so zmagali. Rittig je v tem videl božjo pomoč, »da smo zlo-mili vélikega Goljata«. Po njegovem nova oblast ni širila anarhistične svobode, ampak »svobodo, ki je velika in plemenita stvar in krepost«. Dodal je: »Ta svoboda, ki jo širi naša nova oblast, ne bo preganjala vere, one vere, ki je tradicija in svetinja slovenskega, hrvaškega naroda in vseh katoliških vernikov v tej novi državi.« Napovedal je sestanek škofov dne 15. avgusta v Zagrebu, kjer »se bo slišala veličina te narodno osvobodilne borbe«. In še povedal: »Zaključek tega sestanka, prepričan sem, bo tak, da bo pomenil pomirjenje vseh naših duš. Takšen bo položaj in potem se bo zgodilo ono veliko, kar se mora dogoditi, namreč, da bo ta verski mir bil tudi sila naše narodno osvobodilne fronte.« Sklenil je z mislijo o novem obdobju svobode (AS 537, t. e. 1, I. kongres OF, julij 1945).

Edvard Kocbek¹⁰ je v svojem govoru med drugim poudaril, da je slovenski narod katoliški narod in »da je ta dediščina neuničljiva, kakor je neuničljiv tisočletnih duh krščanstva v Evropi sploh«. Boj proti fašizmu je postal preizkušnja vseh katoličanov. Slovenski katoličani so se neenotno odzvali na dolžnost oboroženega odpora. V vodstvu slovenskih kristjanov se je pokazala kriza, in to ne »v verski obliki, čeprav je v globini posledica verske slabosti, marveč v družbeno politični obliki in v moralnem smislu«. Zaradi sebičnosti je vodstvo postalo »osrednja sestavina družbene in politične reakcije« in se je znašlo na »pozicijah fašističnega okupatorja« ter postalo »narodno izdajalsko«. Pod krinko obrambe vere so »prejeli od okupatorja orožje, začeli bratomorno pobijanje, spreminjali cerkve in trdnjave, župnišča v kasarne, razvili teror in fantastične laži«. Po Kocbekovem mnenju se je moralo tako zgoditi, kajti nastopil je čas družbenega in moralnega čiščenja. Katoličani v OF so že pred vojno napovedali boj proti politični špekulaciji, ki je hotela izrabljati vero. Potreben je »katolicizem, ki se bo omejil na svoj pravi verski obseg in izgubil vse verske in politične privilegije«. To bo koristno za novi red (AS 537, t. e. 1, I. kongres OF, govor E. Kocbeka, julij 1945).

V ponedeljek, 16. julija, je dopoldne Boris Kidrič predložil poročilo o delu OF in o njenih konkretnih nalogah. Poleg odnosa do predvojnih strank je prav posebej

⁹ Svetozar Rittig (Brod na Savi, 6. 4. 1873 – Zagreb, 21. 8. 1961), duhovnik, po vojni je bil v hrvaški vladi minister brez listnice in predsednik Komisije za verske zadeve.

¹⁰ Edvard Kocbek (Sv. Jurij ob Ščavnici, 27. 9. 1904 – Ljubljana, 3. 11. 1981), politik, pesnik, pisatelj, podpredsednik Prezidija LS LRS (1945–1952), podpredsednik IO OF in član Centralnega odbora LFI (1945–1953).

obravnava odnos OF do duhovnikov. Izpostavil je dejstvo, »da so poskušali preprečiti množični polet Osvobodilne fronte med našim ljudstvom, zlasti med našimi kmečkimi množicami s podtikanji o njenem 'protiverskem' značaju«. In nadaljeval s trditvijo, da OF nikoli ni imela protiverskega programa in da so v OF vedno sodelovali tudi katoličani. Nato je navedel, da je OF kmalu po nastanku v letu 1941 o tem obvestila vodstvo ljubljanske škofije, da so člani IOOF razpravljali z uglednimi duhovniki in da nihče ni mogel OF ničesar očitati. Po njih je OF pozvala vse preostale duhovnike k sodelovanju. IOOF je poslal škofu Rožmanu dve pismi, na kateri ni dobil odgovora, pozneje je tudi krščanskosocialistična skupina poslala dve pismi in ni dobila odgovora. IOOF je še prosil škofa, naj sprejme tudi njegove predstavnike, in ni dobil odgovora. Vodstvo Cerkve je začelo gonjo proti OF. OF pa ni nikogar napadla samo zato, ker je bil katoličan ali duhovnik. »Res pa je, da je v narodno obrambnem boju, ko so začeli duhovniki denuncirati naše ljudi okupatorju in ko je začel velik del duhovščine vse huje hujskati in izkoriščati verska čustva proti Osvobodilni fronti, moralo pasti pod kroglo naše pravične justice tudi nekaj duhovnikov – narodnih izdajalcev.« Kidrič je potem poudaril, da je OF nenehno pozivala duhovnike, naj sodelujejo v boju za osvoboditev. Duhovniki, ki so prišli med partizane, niso imeli nobenih ovir za opravljanje verske oskrbe. Verski referent pri glavnem štabu Slovenije Metod Mikuž¹¹ je nekajkrat prosil škofa, naj pošlje nove duhovnike. IOOF je v letih 1942 in 1943 ponovno pisal škofu, prav tako mu je pisal Centralni komitee KPS, a brez uspeha. Potem je Kidrič povedal, kako so leta 1943 v Turjaku zajeli več duhovnikov in bogoslovcev, kako so jih izpustili in kako so ti v Ljubljani ponovno pisali proti komunistom. Kidrič je še zatrdil, da vse to »lahko vsak čas dokažemo z vsem juridičnim pikolovstvom«. Nadaljeval je: »Ne zaradi vere in za vero, temveč zato, ker so se odtujili narodu, ker so bili povezani s protiljudskimi oblastniki, ker so bili povezani s protiljudsko in protidemokratsko reakcijo, ker so bili povezani s tujimi imperialističnimi interesi in ker so dejansko bili eksponent tujih imperialističnih interesov, so postali narodni izdajalci.« Zatrdil je še, da »zaradi njih tudi danes ne postavljamo med svoje Temeljne točke protiverskega programa in ne rušimo cerkva«, in poudaril: imajo moralno pravico in dolžnost, preprečiti, da bi se verska čustva in tudi Cerkev izkoriščali za narodno izdajstvo (Kidrič 1945, 13–17).

Popoldne je v diskusiji S. Rittig izpostavil pomen referata, posebej glede odnosa med narodom in Cerkvijo. Obžaloval je, da ni slovenskega duhovnika, ki bi o tem govoril. Spomnil je na nekatere duhovnike, ki so se trudili za svobodo jugoslovanskih narodov. To se je sedaj uresničilo: »Vedite vi, ki ste zgrešili pot, da mi partizanski duhovniki gremo pravo pot, da gremo po stopinjah svojih dedov.« Dodal je še, da je precej slovenskih duhovnikov delalo proti cerkvenemu pravu. »Obstoji kanon, ki pravi, da duhovnik, ki preliva kri svojega naroda, ne more več službovati kot duhovnik, roke, ki so morale lastno ljudstvo, ne morejo več krstiti.« In sklenil govor z mislijo, da ne more biti duhovnika, ki po Kidričevem govoru ne bi

¹¹ Metod Mikuž (Prečna, 22. 12. 1909 – Ljubljana, 9. 4. 1982), zgodovinar, po vojni izvoljen za zveznega poslanca, od leta 1947 dalje predaval zgodovino na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

vstopil v NOB. Nekdanji verski referent 33. divizije NOV na Hrvaškem, Viktor Merc¹² (drugače navedeno Merza), je potrdil, kar je bilo povedano, in povedal, kako so se partizani zavzeli za duhovnike med vojno. Prihod duhovnika v NOV je v skladu s težnjami naroda, brez sebičnih namenov. Katoličani bodo toliko imeli, kolikor bodo podprli oblast in sodelovali z OF. V boju ni pomagal molitvenik, ampak »se orožje zbija iz rok z orožjem«. Svoje je dodal tudi Metod Mikuž, takrat verski referent Glavnega štaba Slovenije. Slovenski duhovniki so stopili na pot izdajalca Juda Iškarijota. Obsodbe vredna je klerikalna katoliška sredina, ki se ni udeležila NOB zaradi brezboštva. V komunističnih »političnih komisarijih smo mi partizanski duhovniki našli svoje najboljše sodelavce in svojo desno roko«. Poudaril je še, da partizanski duhovniki nimajo namena, odbijati duhovnike, ki želijo sodelovati in tako krepiti OF. Predsednica AFŽ Slovenije in članica IOOF Angelca Ocepek¹³ pa je povedala, da niso uspeli poskusi, z vero odtrgati ženske od političnega dela (AS 537, t. e. 1, Nadaljevanje prvega kongresa Osvobodilne fronte Slovenije v Ljubljani, julij 1945).

Sledila sta še dva govora in sprejetje razširitve temeljnih točk OF, ob koncu pa še volitve v GOOF, v IOOF in v tajništvo, volitve delegatov za kongres Jugoslovanske narodne fronte, razglas OF Slovenije in sklepna beseda Josipa Vidmarja.

2. Delo »protiljudske duhovščine«

Slovesno odprtje drugega kongresa OF je bilo dne 26. aprila 1948 z govorom, ki Sga je ob 16.30 imel predsednik IOOF Josip Vidmar. Sledili so pozdravi gostov. Naslednji dan je bil delovni del kongresa s poudarkom na političnem referatu sekretarja IOOF Miha Marinka. Med drugim je spregovoril o združevanju vsega, kar je reakcionarno. Še posebno nujno pa se mu je zdelo opozoriti na »pretkano in razkrojevalno delo reakcionarne duhovščine«, ki pomeni glavno oporo reakcije. Reakcionarna duhovščina je zaradi zlorabe verskih čustev kmečkih ljudi in zaradi popustljivosti organizacij OF najbolj nevarna. »Vsled zakonitosti našega družbenega razvoja, ki vodi vso reakcijo v isti enotni tabor, se reakcionarjem v črnih suknjah pridružuje vse, kar mrzi ljudsko oblast, pri njih iščejo 'moralno' oporo, nasvete in navodila za najrazličnejše načine rovarjenja v naši sredi.« Protiljudski del duhovščine je na čelu sovražnikov ljudske oblasti. Če bi imele organizacije OF to pred očmi, potem bi bili uspehi veliko večji. Tako pa so se preveč zanašale, da bo ljudska oblast preganjala vse, ki kršijo zakone, same pa niso dale potrebne pomoči oblasti. Navzoči so nato Marinku pritrdili s ploskanjem. Marinko je nato povedal še, da protiljudska duhovščina kriči v svet o preganjanju Cerkve in da širi laži. Po njegovem so dejstva drugačna: tisti, ki spoštujejo oblast, uživajo svobodo in celo pomoč. Politične organizacije so premalo pazljive na sovražno delovanje duhov-

¹² Viktor Merc (Sveta Trojica v Halozah, 9. 12. 1912), po vojni katehet v Brežicah, leta 1950 ekskomuniciran, nato se je civilno poročil.

¹³ Angelca Ocepek (Vevče, 3. 9. 1912 – Ljubljana, 31. 5. 1959), političarka, po vojni predsednica ženskih društev v Sloveniji.

nikov, čeprav je to domoljubna dolžnost vsakega člana OF. Ti duhovniki ne bodo nehali sami od sebe. »Njihov vatikanski center deluje s polno paro, da podpihuje in vodi vso to sovražno delovanje tudi pri nas, da grozi z izobčenjem in peklom vsakomur, ki se mu iz iskreno verskih in domoljubnih čustev gabi izpolnjevati ta peklena navodila.« V nadaljevanju je Marinko poudaril, da se od prvega kongresa OF dalje stališča do Cerkve in do duhovnikov niso spremenila, le da bo sovražnik še bolj poskušal ovirati razvoj. Zato je naloga političnih organizacij, da osvobodijo »naše množice izpod slehernega političnega vpliva reakcionarne duhovščine«. Usposobiti jih je treba, »da bodo znale svojemu religioznemu članstvu jasno predočiti, v čem se politični reakcionarni vpliv duhovščine prepleta z verskim, da bo to članstvo zavrnilo in obsodilo tiste duhovnike, ki verska čustva izrabljajo v svoje sovražne politične namene«. Tako bo vpliv v glavnem onemogočen, je menil Marinko (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 10–12).

V razpravi je bilo še izpostavljeno delovanje imperialistov proti OF, ki so pritegnili tudi Vatikan in visoke cerkvene kroge; kako je veliko protiljudskih duhovnikov v spovednicah in s prižnic razbijalo enotnost OF, govorilo proti udarniškem delu in označevalo skrinjico OF za »hudičevo skrinjico«; da se v povezavi z reakcionarnimi duhovniki na vasi ni naredilo veliko; kako je OF odkrivala agente ameriškega imperializma, ki so bili po škofih Margottiju¹⁴ in Santinu¹⁵ povezani z Vatikanom, in kako je petsto ljudi v oktobru leta 1947 v Solkanu demonstriralo proti Francu Močniku¹⁶ in ga nagnalo čez mejo; o delovanju duhovnikov z dekanom Jeričem,¹⁷ ki so organizirali »čudež z materjo božjo«, da bi ljudi odvrnili od dela; da bo imela protiljudska duhovščina, ki z vero vpliva na kmete, manj vpliva, ko se bo razširilo delovanje OF med kmeti (AS 537, t. e. 2, Delovni del II. kongresa OF Slovenije, april 1948). Drugi dan kongresa se je končal z volitvami odbora za sestavo resolucij in za izvolitev kandidacijske komisije.

Tretji dan kongresa je organizacijski sekretar IOOF Marijan Breclj¹⁸ v svojem referatu med drugim izpostavil, da se je ob volitvah v ustavodajno skupščino v letu 1945 in tudi ob naslednjih volitvah reakcija trudila vplivati na ljudi in tako zmanjšati uspehe OF še posebno prek reakcionarnega klera. Frontalni napadi na OF v letu 1945 – predvsem zaradi reakcionarnega klera – pa so se prelevili v zahrbtno rovarjenje. Breclj je tudi menil, da je bilo kmečko prebivalstvo nezaupljivo do

¹⁴ Carlo Margotti (Alfonsine, Italija, 22. 4. 1891 – Gorica, 31. 7. 1951), goriški škof (1934–1951).

¹⁵ Antonio Santin (Rovinj, 9. 12. 1895 – Trst, 17. 5. 1891), po rodu Istran, tržaško-koprski škof (1938–1975).

¹⁶ Franc Močnik (Idrija, 26. 9. 1907 – Gorica, 4. 1. 2000), dne 15. 9. 1947 imenovan za apostolskega administratorja za del goriške škofije, ki je po priključitvi Primorske pripadel FLRJ. Izgnan je bil dvakrat: v noči z 19. na 20. 9. 1947 in dne 12. 10. 1947. Dan po prvem izgonu je ilegalno prestopil mejo na Krasu in šel na Notranje ministrstvo v Ljubljano vprašat za razlog tega početja. Sprejel ga je namestnik ministra Borisa Kraigherja, ki se je sprenevedal, da dogodka ne pozna, in mu rekel, da se lahko na svojo odgovornost vrne v Solkan.

¹⁷ Ivan Jerič (Dokležovje, 4. 6. 1891 – Slovenj Gradec, 21. 12. 1975), duhovnik, dne 29. 4. 1945 ga je sombotelski škof imenoval za generalnega vikarja za Prekmurje, dne 20. 8. 1946 ga je ljudska oblast zaprla, dne 13. 8. 1950 je bil izpuščen.

¹⁸ Marijan Breclj (Gorica, 23. 4. 1910 – Ljubljana, 7. 1. 1989), politik, pravnik, podpredsednik vlade LRS (1945–1956).

novega gospodarskega sistema zaradi reakcionarnih elementov z reakcionarnim klerom na čelu. Dotaknil se je še poskusa »nekaterih koroških višjih duhovnikov izrabljati Mohorjevo družbo za raznarodovalne namene, poskus, ki je bil od tukajšnje Mohorjeve družbe ostro obsojen«. Pri nalogah frontnih organizacij pa je omenil, kako morajo organizacije OF politično usmerjati mlade, posebno ko govorimo o poskusih zlorabe reakcionarnega klera glede ustavnih določil o svobodi vesti in veroizpovedi (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 24–30).

V razpravi je bilo povedano, da so bili kmetje pod vplivom protiljudskih duhovnikov, ki se niso udeležili zadnjih volitev; da so bili sedeži zadrug v župniščih; da so prav žene tiste, na katere imajo protiljudski duhovniki velik vpliv, predvsem po vaseh, pa tudi v mestih, in da so predvsem žene romale k čudežnemu prikazovanju Matere božje v lendavskem okraju, prav tako so na božjih poteh navzoče predvsem žene; da je treba »stopiti v boj proti reakcionarni duhovščini, ki si niti v mislih ne sme lastiti pravice, da ima kaj povedati pri vzgoji naše mladine« (AS 537, t. e. 2, Stenografske beležke tretjega dne zasedanja II. kongresa Osvobodilne fronte Slovenije, april 1948).

Popoldne je Gorazd Dekleva¹⁹ izrazil obžalovanje zaradi negativnega delovanja rimskokatoliške Cerkve in da ni bilo nobenega rimskokatoliškega duhovnika za razpravo. Burno odobravanje v dvorani je dosegel z izjavo, da jih je ljudstvo »že s tem prezrlo in obsodilo, ker jih ni izvolilo, da bi ga kjerkoli predstavljali«. Poudaril je, da ni »predstavnik bizantinskega klerikalizma, ampak objektivni opazovalec tega verskega škodljivega vprašanja«, in ponovno prejel burno odobravanje. Zaploskali so mu tudi, ko je izrazil svojo pravico, govoriti kot duhovnik, ki je bil izvoljen kot predstavnik ljudstva. Po njegovem so bile težke, toda pravične obsodbe »nad nepopravljivimi zločinci, ki so svoj verski poklic, svojo cerkev in vero izrabili za to, da zapeljujejo naše ljudstvo«. Burno so odobraval izjavo, da morajo duhovniki povestiti glavo od sramu, ker se niso izkazali pod fašizmom in so zato izgubili pravico, voditi svoj narod. Ljudstvo si je zato izbralo prave voditelje in se »za vselej odpovedalo svojim izdajalskim posvečenim pastirjem«. Resnični voditelj ljudstva je OF s KP na čelu, je menil Dekleva in ponovno so mu zaploskali. »Lažni pastirji« so bili odsotni v boju za svobodo in tudi danes niso med množicami, ki obnavljajo domovino. »Izdajalski pastirji z judeževim obeležjem begajo po svetu daleč od svojega naroda ali pa skriti nepopravljenci pod duhovniško masko potuhnjeno snujejo brez moči nova izdajstva.« Nato je izpostavil še nekatere zadeve v povezavi s pravoslavno Cerkvijo: da je imela med višjo duhovščino posamezne »Rožmane« in »Stepince«²⁰, pri nižji pa nekaj izdajalcev, a precej manj kakor v katoliški Cerkvi, in da je ostala narodna tudi med vojno in tudi po vojni izpolnjuje poleg verskih še domovinske dolžnosti. Dokaz za to so priznanja tovariša Tita, navodila patriarha in oblikovanje združenih naprednih narodnih duhovnikov, ki sodelujejo z ljudsko oblastjo. Svoj govor je Dekleva končal z mnenjem, kako je njegova dolžnost, »da razbijam razno praznoverje in namišljene

¹⁹ Gorazd Dekleva (Ilirska Bistrica, 25. 5. 1901 – ?), pravoslavni duhovnik, po vojni je na gimnaziji v Mariboru poučeval latinščino, potem pa se je zaposlil na katastrskem uradu. Po upokojitvi je odšel v Črno Goro.

²⁰ Alojzije Viktor Štepinac (Krašić, Hrvaška, 8. 5. 1898 – 10. 2. 1960), zagrebški nadškof in pozneje kardinal.

čudeže« in da ljudi seznanja z dolžnostmi do domovine ter da pomaga onemogočati reakcijo. Požel je viharno pritrjevanje in ploskanje z vzkliki: »Vse priznanje naše oblasti duhovniku pravoslavne cerkve.« (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 52)

Glede vere je spregovoril še duhovnik Franc Šmon²¹ in podprl Deklevov govor. Po njegovem bi morali okrajni in krajevni odbori kritično obravnavati vsakega duhovnika. IOOF je priporočal izdajanje knjig, da bodo ljudje poučeni, »kam dovede napačna vzgoja različnih duhovnikov, izdajalcev, kam je privedla ta vzgoja belogardistično mladino in zakaj ne dopuščamo, da bi taki ljudje še nadalje vzgajali našo mladino«. Obžaloval je, ker je komaj 2 % katoliških duhovnikov včlanjenih v OF tretje leto po vojni. Zanj je bila to največja sramota. »Kot je bilo preje izdajstvo, tako je to sedaj sabotaža do OF,« nadaljeval je, kako se nekateri izgovarjajo, da nočejo vstopiti v OF, ker je to politična organizacija. Vendar temu so nasprotni sedaj, prej pa so bili voditelji političnega dela odlikovani z najvišjimi odlikovanji. »Danes pa partizanski duhovnik rimokatoliške vere ni vreden, da bi mu dali službo v njegovem stanu, in tako si moramo v drugih državnih službah služiti svoj kruh.« Potem je pozval tovariše delegate, naj bodo »tovariški z religioznim delom OF« in naj ne pustijo vzgoje mladine »ljudem, za katere sumite, da jo bodo zopet vzgajali za izdajstvo«, njim naj ne zaupajo niti bolnikov. Ob tem je požel ploskanje. Dodal je še, da je preobrat odvisen od teh ljudi. »Ko bodo priznali svoj konfiteor, takrat bo prišel tudi drugačen odnos, poprej pa je boljši odnos nemogoč,« je končal svoj govor in ponovno so mu zaploskali (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 53).

Sledil je govor podpredsednika zvezne vlade E. Kardelja in sprejetje resolucije. Kongres je v tretji točki resolucije ugotavljal: »V tem zločinskem početju, naperjenem proti svobodi narodov in sreči človečanstva, sta se znašla v tesnem zavezištvu ameriški imperializem in reakcionarna katoliška duhovščina z Vatikanom na čelu, ki izrablja verska čustva ljudi za širjenje in opravičevanje ideologije kapitalističnega reakcionarnega sveta in njegove imperialistične politike.« (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 55) V četrti točki resolucije pa je bilo med drugim poudarjeno, da se ne sme zanemarjati budnost proti sovražnikom ljudstva, »zlasti proti delovanju tiste protiljudske duhovščine, ki po navodilih Vatikana predstavlja orodje imperialistov za rovarjenje proti naši ljudski oblasti in Osvobodilni fronti« (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 56). Sledilo je branje raznih brzojavk, volitve GOOF in IOOF in sklepni govor Josipa Vidmarja.

3. V ciril-metodijskem društvu (CMD) večina duhovnikov

»Obskurantski klerikalizem, ki se je z razvojem domačega kapitala polagoma razvijal v klerofašizem, kakršnega smo doživeli zlasti za časa osvobodilne borbe.« Te besede je izrekel Josip Vidmar v svojem govoru ob otvoritvi tretjega kongresa OF, ki je potekal v dvorani Union dne 26. aprila 1951 popoldne (Osvo-

²¹ Franc Šmon (Sv. Jurij ob Taboru, 19. 8. 1907 – Slovenj Gradec, 6. 5. 1985), župnik v Špitaliču pri Slovenskih Konjicah, dejavno je sodeloval v CMD.

bodilna fronta Slovenije 1951, 4–5). Boris Kidrič pa je v slavnostnem govoru ob 10-letnici OF med drugim povedal, da so se posvetni in cerkveni slovenski veljaki poklonili okupatorju in da so bili vzrok državljanske vojne (Osvobodilna fronta Slovenije 1951, 9). Sledili so pozdravi III. kongresu OF Slovenije.

Drugi dan kongresa, dne 27. aprila, je E. Kardelj v svojem referatu Deset let ljudske revolucije med drugim poudaril, da je cerkvena hierarhija odkrito »eksplozirala« z okupatorjem. Računala je, da bo »najlažje prikrila svoje izdajalsko početje s parolo o potrebi 'obrambe vere' in s tem odločilno vplivala na religiozni del slovenskega ljudstva«. Toda po Kardeljevih besedah je bila razočarana, ker večina teh ljudi ni želela »slediti po poti izdaje«. Nasprotno je »neuspeh teh poskusov razkrinkal in oddvojil od ogromne večine ljudstva tudi to najmočnejšo postojanko reakcije v Sloveniji, cerkveno hierarhijo«. V opisu stanja med vojno je omenil sestanek predstavnikov nekdanjih strank pri škofu Rožmanu dne 16. februarja in dne 12. marca 1942, ko je bilo sestavljeno pismo Mussolinijevi vladi z naštetimi napakami italijanskih oblasti, zaradi katerih se je razširilo uporniško gibanje (Osvobodilna fronta Slovenije 1951, 33–34). V referatu je Kardelj še dodal: »Zgodilo se je celo to, kar je malokdo smel predvidevati pred vojno, namreč, da je tudi religiozni slovenski kmet obrnil orožje proti klerikalni cerkveni hierarhiji, ki ga je pozvala k izdaji.« (Osvobodilna fronta Slovenije 1951, 38)

M. Marinko pa je v svojem poročilu O delu fronte med II. in III. kongresom izpostavil pomen CMD, ki se je lepo razvilo pod okriljem OF. V njem je večina duhovnikov kljub oviram »visokega klera in vatikanskih predstavnikov«. Ljudska oblast je tudi zagotovila blaginjo duhovnikom, razen tistih, ki nasprotujejo novi stvarnosti in se nočejo sprijazniti z njo (Osvobodilna fronta Slovenije 1951, 121–122). Sledilo je branje nekaterih resolucij.

Popoldne je bila diskusija, na kateri je o CMD spregovoril predsednik verske komisije pri vladi Ljudske republike Slovenije, Franc Šmon: o tem, da ima petsto članov, o nastanku in o občnem zboru v letu 1950, ki so se ga udeležili tudi predstavniki drugih sorodnih združenj in veroizpovedi v državi. CMD je v Sloveniji zbralo prek dva milijona ljudskega posojila, preobrat je naredilo tudi v povezavi z volitvami in bilo je deležno posebne pohvale IOOF. Še vedno pa so problem predvsem »višji cerkveni predstavniki«. CMD je ob 10 letnici ustanovitve OF priredilo sedem velikih proslav, opravljenih je bilo veliko zadušnic za padle. Šmon se je nato zahvalil IOOF za pomoč in za udeležbo na proslavah CMD ter za priznanja zaslužnim članom CMD. Ob koncu govora je poudaril, da je glavna naloga CMD ista kakor OF: varovati pridobitve OF, predvsem svobodo, enotnost in neodvisnost. Ob tem so mu zaploskali (AS 537, t. e. 4, III. kongres OF, april 1951, 142–143).

Tretji dan kongresa, dne 28. aprila, se je nadaljevala razprava, sledilo je sprejetje resolucije, poročilo o finančnem stanju, na koncu so bile še volitve v posamezne odbore in poročilo o šestmesečnem tekmovanju v počastitev 10. obletnice ustanovitve OF Slovenije.

4. Četrti kongres SZDL: odnos do katoliške Cerkve nespremenjen

»**N**aša javnost točno spremlja sovražno politično aktivnost Vatikana proti Jugoslaviji.« S temi besedami je v svojem političnem poročilu OF Slovenije med tretjim in četrtem kongresom M. Breclj označil odnos do katoliške Cerkve na začetku četrtega kongresa SZDL dne 25. aprila 1953 dopoldne. Vatikan se je po njegovem vmešaval v notranje zadeve Jugoslavije in se je skupaj z uradnimi predstavniki katoliške Cerkve v Jugoslaviji trudil netiti spore med katoličani in ljudsko oblastjo. CMD pa je dokaz, da obstajajo možnosti za svobodno življenje vernikov in duhovnikov. Končno je tudi ljudska oblast želela s posebnim zakonom urediti odnose z verskimi skupnostmi. Sledil je referat M. Marinka o vlogi SZDL Slovenije v družbenem upravljanju gospodarstva, popoldne pa je Boris Kraigher²² spregovoril o nalogah SZDL Slovenije na vasi, med drugim tudi o boju proti klerikalni politiki na vasi in o dosledni ločitvi Cerkve od države. Ob tem je izrazil prepričanje, da je vsako nasilje proti veri škodljivo, da pa se je še dalje treba boriti proti reakcionarni duhovščini, a to bo še trajalo. Naslednji dan so ločeno potekale diskusije ob posameznih referatih. Ob referatu M. Breclja je delegat iz Maribora izrazil nemoč, ker je delo duhovnikov zelo učinkovito. Ob referatu B. Kraigherja pa je bilo med drugim izpostavljeno, da sta navzoči dve skrajnosti: ena precenjuje, druga pa podcenjuje klerikalizem, in o tem, kako je Cerkev v preteklosti izkoriščala kmeta in kako želi biti klerikalizem še vedno zaščitnik kmetov, ter o CMD. Tretji dan kongresa je bil plenum, potem pa sprejetje resolucij o političnoorganizacijskih vprašanjih in o vlogi SZDL Slovenije v družbenem upravljanju gospodarstva. Sledile so volitve in sklep kongresa (AS 537, t. e. 6, Stenografski zapiski, IV. kongres SZDL, april 1953), ki – čeprav je bil preimenovan – v svojih stališčih ni spremenil odnosa do katoliške Cerkve.

Povojna oblast v Sloveniji je tako kongrese OF uporabljala za izvajanje svoje politike do katoliške Cerkve, ki si jo je tudi tako poskušala podrediti. Kongresi so imeli močan propagandni naboj. Po eni strani so bili pritisk na vse, ki so odklanjali komunistično oblast z uporabo preprečevanja izkoriščanja vere in Cerkve za narodno izdajstvo, po drugi strani podpora vsem duhovnikom, ki so oblast priznavali, in v tem smislu izvajanje diferenciacije, še posebno s CMD. V tej luči lahko razumemo tudi prej omenjene dogodke, kakor so na primer izgon F. Močnika, usoda celovške Mohorjeve družbe in prikazanja Matere božje v lendavskem okraju.

²² Boris Kraigher (Gradišče v Slovenskih Goricah, 12. 2. 1914 – Sremska Mitrovica, Srbija, 4. 1. 1967), politik, minister za notranje zadeve LRS (1946–1953), predsednik Izvršnega sveta Ljudske skupščine LRS (1953–1963).

Reference

- AS 537** – Arhiv Republike Slovenije, Republiški komite Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije, t. e. 1, 2, 4 in 6.
- Čipić Rehar, Marija, France M. Dolinar, Tamara Griesser Pečar, Blaž Otrin in Julijana Višočanik.** 2009. *Med sodbo sodišča in sodbo vesti: dokumenti sodnega procesa proti škofu Gregoriju Rožmanu*. Ljubljana: Družina.
- Deželak - Barič, Vida.** 2002. Osvobodilna fronta in dr. Lambert Ehrlich. V: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 343–354. Celje : Društvo Mohorjeva družba.
- Godeša, Bojan.** 2011. *Čas odločitev: katoliški tabor in začetek okupacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2004. *Razdvojeni narod*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kidrič, Boris.** 1945. *Poročilo na prvem kongresu Osvobodilne fronte slovenskega naroda v Ljubljani 16. julija 1945*. Ljubljana: IOOF.
- Osvobodilna fronta Slovenije.** 1945. *Temeljne točke Osvobodilne fronte (razširitev, sprejeta na prvem kongresu Osvobodilne fronte dne 16. julija 1945)*. Ljubljana: IOOF.
- . 1948. *II. kongres Osvobodilne fronte Slovenije (od 26. aprila do 28. aprila 1948)*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- . 1951. *III. kongres Osvobodilne fronte Slovenije (od 26. aprila do 28. aprila 1951)*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Mlakar, Boris.** 2008. Tomažičev odnos do Osvobodilne fronte. V: *Tomažičev simpozij v Rimu*, 315–325. Celje: Društvo Mohorjeva družba.
- Pelikan, Egon.** 2002. *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom: primorski krščanski socialci med Vatikanom, fašistično Italijo in slovensko katoliško desnico; zgodovinsko ozadje romana Kaplan Martin Čedermac*. Ljubljana: Nova revija.
- Žužek, Aleš.** 2011. *Godeša: OF je ob koncu vojne predstavljal večino Slovencev* [pogovor z Bojanom Godešo]. RTV Slovenija. 26. aprila. [Http://www.rtvsl.si](http://www.rtvsl.si) (pridobljeno 23. maja 2011).

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 72 (2012) 1, 113–122
 UDK: 159.942-055.52
 Besedilo prejeto: 08/2011; sprejeto: 10/2011

Andreja Poljanec, Barbara Simonič

Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku

Povzetek: Empatija v najožjem pomenu besede pomeni zmožnost vživljanja v čustva in misli drugega, torej zmožnost vpogleda v njegovo doživljanje. Če pa pogledamo nekoliko širše, je to temeljna dinamika odnosov, ki nam v polnosti omogočajo, da se lahko drug ob drugem počutimo varne, sprejete, s tem pa prostor, v katerem lahko rastemo in se razvijamo. Sodobne raziskave potrjujejo, da se sposobnost za empatijo optimalno lahko razvija le v okolju, ki je do otroka empatično, odzivno in rahločutno od prvega dne njegovega življenja. Takšen prostor pa otroku v prvi vrsti zagotavljajo starši oziroma drugi primarni skrbniki. Zato je ključnega pomena, kakšen bo ta primarni odnos. Starševstvo, ki otroku daje izkušnjo sprejetosti in ljubljenosti, je obenem tudi prva izkušnja ljubezni, rekli bi lahko, da tudi prva izkušnja Boga.

Ključne besede: empatija, rahločutno starševstvo, Edith Stein, vzajemnost

Abstract: **Parenthood as the Place for Developing the Empathy of a Child**

Empathy in the narrowest sense of the word is the ability to share and comprehend the feelings and thoughts of another i.e. the ability to have insight into his experiencing. In a broader sense, however, it is the basic dynamics of relationships that fully enable us to feel safe and accepted with others and thereby give us space for growth and development. It is confirmed by current research that the capacity for empathy can only fully develop in an environment that shows empathy, reactivity and sensitivity towards the child from the first day of his life. Such context is principally guaranteed by parents or other primary carers. Therefore the quality of this primary relationship is of key importance. The parenthood that gives the child the experience of being accepted and loved is also his first experience of love and – one could say – his first experience of God.

Key words: empathy, sensitive parenthood, Edith Stein, mutuality

1. Empatija

Empatija je izrazito kompleksen in večplasten fenomen. Glede na izvor samega pojma pomeni »empatija« v nemški estetiki (Einfühlung) navidezno projekcijo in zlitje opazovalca z opazovanim predmetom (umetnino): opazovalec sim-

bolično prenese svoja občutja na predmete in s tem pridobi poglobljeno razumevanje teh predmetov (Wispé 1987, 18). Sprva so ta proces podobno razumeli tudi v svetu medosebnih odnosov, a tukaj se je pokazalo, da stvari niso tako preproste. Psihologi in filozofi, ki so se še zlasti ukvarjali s tem, so postavljali različne opredelitve in odpirali vprašanja o vedno novih vidikih empatičnega doživljanja. Psihologija in filozofija empatijo na splošno razumeta kot zmožnost vživljanja v čutenja in misli drugega, kot zmožnost branja osnovnih čustev in kot sposobnost zavedanja izkušenj drugih (Simonič 2010, 134). Teologija pojma eksplicitno ne uporablja, vendar pa empatično držo zasledimo znotraj razprav o božjem usmiljenju, ki ga je Bog izkazal z učlovečenjem in z odrešenjem in v kontekstu krščanske ljubezni. Ta ljubezen se kaže v človekovem odnosu do sočloveka, do Boga, do stvarstva in do sebe (Škof 2002, 71).

Med velikim misleci, ki so se ukvarjali z razpravljanjem o empatiji, je zagotovo Edith Stein, ki empatijo opredeljuje kot naše doživljanje doživljanja drugih (Stein 1989, 1). To je torej proces, v katerem je mogoče razumeti, kar doživlja drugi. Empatija je dojemanje drugih osebkov in njihovih doživljajev. Po Steinovi ima empatija tudi vlogo samospoznanja, saj se prek nje zavemo svojih sposobnosti in lastnosti, ki so nam z drugimi skupne, pri tem pa ugotovimo tudi, katerih potencialov nam primanjkuje in katere lahko še razvijamo (116). Tako odnosi z različnimi osebami postanejo oziroma so podlaga za razumevanje svoje lastne vrednosti.

Empatija omogoča, da občutimo, dojamemo ali ubesedimo to, kako druga oseba doživlja dano (sedanje, preteklo ali prihodnje) stanje. Empatija se tako razteza bolj ali manj na področje razumevanja oziroma spoznavnosti (kognitivnosti), lahko pa je v ospredju bolj afektivna oziroma doživljajska razsežnost (Simonič 2010, 142–145). Empatija je sposobnost, stopiti na mesto drugega in dobiti spoznanje, ki je skoraj takšno, kakor da bi bilo iz prve roke. Vendar pa je pri tem treba ohraniti pogoj »kakor da«; to omogoča vsaj minimalno razlikovanje med mojim jazom in drugim jazom (Eisenberg in Strayer 1987, 5). Za empatijo je torej potreben dobro diferenciran jaz, hkrati pa mora biti opazovalec tako prilagodljiv, da lahko stopi v položaj drugega in istočasno občuti enakost z drugim in različnost od njega (DeYoung 2003, 55).

Empatija izvira iz pristnega občutka za to, kar nam je skupno, iz občutij in iz miselnih vsebin, ki jih lahko med seboj delimo. Ni pomembno le nalaganje oziroma pripisovanje svojih lastnih idej drugi osebi ali pa preprosto poistovetenje z drugo osebo. Empatija ni samo enosmerno notranjepsihično doživljanje. Vedno je intersubjektivni fenomen, pri katerem govorimo o notranjem razumevanju trenutnega psihičnega stanja drug drugega (Solomon 1997, 24). V tem procesu vstopanja v psihološki svet drugega smo uglašeni na različne odtenke občutij in pomenov, pa tudi na bistvo dejanskega trenutnega doživljanja druge osebe. V empatičnem srečanju se globoko dotaknemo čutenjskega in miselnega sveta druge osebe (Greenberg in Elliot 1997, 168). Obenem je prava empatija vedno proces, ki je spontan in nenačrten. Trevarthen (1993, 121) pravi, da imamo ljudje univerzalno sposobnost medsebojnega razumevanja in da je srčika vsakega takšnega razumevanja neposredna, nebesedna, spontana in nenačrtna sposobnost jaza, da stopi v stik z

jazom drugega. Takšno neposredno zaznavanje drugega poteka ves čas in večino- ma nezavedno, saj se v vsakdanjih odnosih redko načrtno osredotočimo na to, da bi bili empatični (Bohart in Tallman 1997, 400).

Razlikovati je mogoče več medsebojno povezanih področij razumevanja empatije (npr. tradicionalno, psihoterapevtsko, razvojno; Simonič 2010, 136). Nas zanima predvsem razumevanje empatije v okviru socialne in razvojne psihologije. Na tem področju se empatija obravnava kot primarna vez komunikacije med skrbnikom in otrokom, ki se pozneje v življenju kaže tudi kot altruizem in usmerjenost v prosocialno vedenje, to pa vodi k večjemu dobremu. V splošnem velja, da empatija prinaša mnoge pozitivne stvari in prednosti, med katere lahko štejemo natančnost razlaganja dogodkov v medosebnih odnosih, ki omogoča dobro predvidevanje in rahločutno odzivanje na doživljanje drugih in pripomore k izboljšanju medosebne komunikacije. Pomaga nam prepoznavati, kdaj so naša dejanja v nasprotju s tem, kar želijo in pričakujejo drugi, v nasprotju s tem, kar pomaga spremeniti naš odnos do drugega, ki morda v danem trenutku ni bil najboljši (Stein 1989, 88–89; Tangeny in Dearing 2002, 79). Empatija nas torej vodi pri moralnem odločanju. Velikokrat je empatija tudi sinonim za skrbno in sočutno poslušanje, vendar pa ni vedno omejena le na pozitivno držo, saj je empatijo mogoče uporabiti tudi za ponižanje ali razvrednotenje neke osebe (Solomon 1997, 24).

2. Empatija je zapisana v našo naravo

Če govorimo o polnosti odnosov, potem ti nikoli niso nekaj enosmernega, nekaj, na kar bi gledali samo kot na vpliv, ki ga ima neka oseba na drugo, ampak je to vedno dvosmeren in torej soustvarjen proces. Prav zato so vzajemni odnosi prostor preoblikovanja in nenehne rasti (Lachmann 2008, 56). Vedno smo namreč obdani z namerami, občutji in mislimi drugih, ki so v interakciji z namerami, občutji in mislimi nas samih. Naši nameni, dejanja in misli so oblikovani v izmenjujočem se dialogu z občutenimi namerami drugih; celo kadar smo sami. To je intersubjektivni svet, medosebni prostor, v katerem delimo drug z drugim svoja čustvena in miselna stanja (Stern 2004, 75–77). V kontekstu vzajemnosti in intersubjektivnosti gledamo tudi na empatijo. Empatija je v polnosti možna le v vzajemnem odnosu, v katerem obe strani prinašata svoje osebne izkušnje in čutenja, povezana z njimi, obenem pa empatija omogoča vzajemne globoke odnose.

Neizogibno je vprašanje, od kod sposobnost empatije prihaja in zakaj je človeku sploh potrebna. Daniel Stern (2004, 97–105) pravi, da je empatija temeljna motivacijska sila, ki nas žene v vzajemne odnose, in da je preživetvene narave, saj smo že od rojstva dalje usmerjeni k iskanju varnosti in k vzpostavljanju navezanosti. Drugače pa lahko biološke temelje empatije najdemo v naši strukturi možganov, ki jih je Bog oblikoval tako, da nam je omogočeno neposredno začutiti čustvena stanja in namere drugih ljudi. Naš živčni sistem je sposoben biti v resonanci z živčnim sistemom druge osebe in narobe. To storijo tako imenovani »zrcalni nevroni«, poseben set nevronov, ki se sprožijo v osebi, ki opazuje drugega, njegove

odzive in doživljanje ali pa ko poslušša jezikovni opis nekega dejanja oziroma prebira pripoved o nečem. Zaradi zrcalnih nevronov se v človeških možganih sproži enak odziv kakor bi se, če bi se dogodek osebi dejansko zgodil (Bauer 2006, 22–24; Ferrari idr. 2003, 1703; Siegel in Hartzell 2003, 76). Vendar pa so zrcalni nevroni le vrsta motoričnih nevronov in ne morejo v polnosti razložiti, kako lahko zaznavamo tudi občutke in čustva drugih ljudi, ne le njihovega gibanja. V intersubjektivnem svetu namreč ni pomembno samo motorično opazovanje. Zato je treba razumeti še nekatere druge možganske procese, ki so dejavni pri prepoznavanju čustev in misli drugih. V naših možganih je navzoč cel niz različnih mehanizmov, ki omogočajo zlasti ujemanje s čustvenimi stanji drugega. Več odgovorov nam dajejo tista področja nevroznanosti, ki se ne ukvarjajo toliko z raziskovanjem motoričnih nevronov, ampak na podlagi socio-emocionalnih paradigem raziskujejo čustvena stanja, kakor jih zaznamujejo procesi v korteksu v povezavi z drugimi posameznimi deli možganov (Baron-Cohen 2003, 110; Preston in de Waal 2002, 12; Schore 2003, 202). Zrcalni nevroni sami torej ne morejo ustvariti empatije, vsekakor pa zagotavljajo konkretne celične osnove za doživljanje doživetij drugih ljudi. Zrcalni nevroni so biološki temelj empatije, s tem pa je sposobnost empatije zapisana globoko v naše telo.

Z »opremljenostjo« za empatijo pridemo že na svet. Po božjem načrtu smo zasnovani tako, da smo sposobni vzpostavljanja empatične povezanosti že od rojstva dalje, seveda v zelo osnovnih oblikah. Novorojenček je ob rojstvu opremljen s sposobnostmi izražanja socio-emocionalnih signalov in tudi s sposobnostjo odzivanja na dražljaje pri drugih, predvsem pri materi (Thompson 1987, 122). Novorojenček in mati sta v afektivni uglašeni in vplivata drug na drugega. Na podlagi te uglašeni poteka njuna prva komunikacija (Solomon 1997, 25). Prav ti zgodnji odnosi pa so odločilni za nadaljnja obdobja, saj se tu postavljajo najpomembnejše življenjske prvine. Človeka čustveno oblikujejo sheme oziroma kode, po katerih pozneje dojema svoje življenje (Juhant 2003, 54). V tem smislu je otrokov prvi odnos, zlasti odnos z materjo, tisti, ki daje podlago za to, kako se bodo pri osebi oblikovali krogotoki za procesiranje čustev; to bolj ali manj zaznamuje sposobnost za vstopanje v čustvene odnose pozneje v življenju (Gostečnik 2002, 7–10). Model odnosa otrok — ati postane temeljni model za vse druge družbene komunikacije v življenju, vključno z empatijo. Zato je empatija — čeprav je v bistvu prirojena danost in potreba — v končni fazi kljub vsemu tudi rezultat vzajemnih socialnih interakcij.

Psihoanalitični avtorji, kakor so Winnicott, Kohut, Sullivan in Bowlby, vidijo prvi obstoj in prvo izkušnjo empatije v primarnem odnosu čustvene bližine med otrokom in materjo. Če je čustvene bližine in odzivnosti premalo ali pa ni primerna, se pri otroku kot posledica pomanjkanja tega pogosto lahko razvije agresija (Weinfield idr. 2008, 78). Seveda pa je okrnjena tudi sposobnost empatije. Motnje v sposobnosti empatije se najbolj kažejo pri posameznikih, ki so imeli v zgodnjem otroštvu kakorkoli motene odnose s starši ali drugimi skrbniki (Preston in de Waal 2002, 16). Njihove sposobnosti dojemanja čustvenih stanj drugih ljudi in procesiranje drugih socio-emocionalnih informacij so lahko omejeni, saj se notranji pro-

cesi, ki so potrebni za vse to, v zgodnjih odnosih niso mogli primerno razviti (Schoore 2003, 47–48).

Primaren empatični odnos staršev oziroma skrbnikov do otroka je torej kritičnega pomena pri razvoju otrokove sposobnosti empatije (Barnett 1987, 149; Feschbach 1997, 35; Zahn-Waxler 2002, 48). Raziskave potrjujejo, da se empatija in sorodni pojavi najbolje razvijajo v okolju, ki zadovoljuje otrokove čustvene potrebe in mu omogoča, da izraža celotni spekter čustev, ter ga spodbuja k čustveni odzivnosti do drugih (Barnett 1987, 157). Empatija se pri otroku razvija postopoma. Skozi otrokov razvoj z večjo razvejanostjo odnosov in z višjo stopnjo razlikovanja jazov postaja kompleksnejša (Thompson 1987, 120; 1998, 145). Empatija najprej vznikne v preprostih afektivnih oblikah, sčasoma pa postaja bolj kompleksna in vsebuje vedno bolj zapletene spoznavne in afektivne oblike. Z empatijo povezane sposobnosti, zlasti sposobnost prepoznavanja čustvenih stanj pri drugih, se pokažejo že zgodaj, vendar to še ni prava empatija (Feschbach 1997, 41). Mnogi so mnenja, da nastopijo čustvene in spoznavne možnosti, ki so potrebne za kompleksno empatijo, v drugem letu življenja (van der Mark 2001, 3; Thompson 1998, 147), seveda če je odzivnost staršev dovolj velika in adekvatna, da se empatija lahko razvija.

3. Starševska ljubezen je prostor rasti empatije

Prostor vzajemnosti in intersubjektivnosti je tudi prostor, v katerem se lahko udejanja ljubezen. Empatija in ljubezen sta neizogibno povezani, saj empatija doseže največjo globino prav v odnosu, v katerem je navzoča ljubezen (v smislu *agape*, bratske ljubezni). O tem govori Edith Stein (2002, 449–450), opira pa se na sv. Avguština, ko pravi, da je pristno spoznanje oseb mogoče samo v združenju teh oseb. In narobe: če empatija omogoča dostop do spoznanja drugega in sebe, potem je povezana z ljubeznijo. Ko prek empatije nekaj/nekoga spoznamo, lahko to spoznano vzljubimo, to pa v bistvu pomeni, da ljubezen, ki vodi v samopodaritev in teži k združenju, vodi k medsebojnemu vzajemnemu razkrivanju in podaritvi oseb. Pristno spoznanje oseb je mogoče le v združenju oseb, saj mora tisti, ki je objekt moje ljubezni, ta dar sprejeti. Ljubezen tako zahteva vzajemno samopredajanje oseb. Tisti, ki ljubi in spoznava, je hkrati tudi ljubljen in spoznan od tistega, ki ga sam ljubi in spoznava. Empatija je torej nenehno obojestransko odkrivanje globin drug drugega, medsebojno sprejemanje in predajanje v največji ranljivosti.

Takšne globoke in ranljive odnose, v katerih je navzoča vzajemna ljubezen, nedvomno srečamo v družini. V odnosih, ki so prežeti s sočutjem, z nežnostjo, z odsotnostjo manipulacije in ustrahovanja, ki so spoštljivi in iskreni, se počutimo varno (Kompan Erzar 2003, 200). V takšnem prostoru se uglašnost in sočutje do drugih nenehno dograjujeta in razvijajta. Če je odrasli odnos (med možem in ženo) vedno bolj uglašen in varen, takšen nehote postaja tudi starševski odnos in narobe. Otrok se namreč lahko razvija le v odnosu, v katerem starši kreirajo njegov razvoj, on pa s svojim razvojem kreira starše (Bradley 2000, 45). Posame-

znik za zdrav in poln razvoj potrebuje zagotovljenih pet temeljnih dejavnikov znotraj odnosov. Ti so pripadnost oziroma povezanost, zaupanje, dostojanstvo oziroma spoštovanje, prepoznavnost in kot zadnje – razvije se iz konkretiziranja prvih štirih – sočutje. Vznik sočutja je tako največji dosežek vsake družine, vsakega vzajemnega intimnega odnosa. V družino prihaja sočutje po treh poteh. Najprej kot sočutje do otroka, najkrhkejšega člana, pri tem pa sočutje pomeni, dati se otroku na voljo tako, da začuti pripadnost, da lahko razvije zaupanje, da spozna svoje sposobnosti in dostojanstvo in da razvije prepoznavnost oziroma edinstvenost v družini, obenem pa ve in čuti: ni se mu treba ničemur odreči, da bi ohranil očeta in mater. Kot drugo prihaja sočutje v sistem iz odnosa med možem in ženo, nazadnje pa tudi prek zunanjega sveta, ko lahko družina doživi sočutje in razumevanje od zunaj (Kompan Erzar in Poljanec 2009, 12–15). Če starši čutijo pripadnost in povezanost, jo bo ob njih lahko čutil tudi otrok; če starši zaupajo drug drugemu in sebi, bodo zmožni ustvariti takšen odnos, da bo otrok lahko zaupal njim; če bodo starši imeli v sebi dostojanstvo in se bodo spoštovali, bodo to iskali tudi v svojem otroku in mu to privoščili; če bodo starši prepoznali sebe in svoje potrebe ter želje in hrepenenja, bodo tudi otroku dali možnost, da bo ob njih prepoznal sebe; če bodo starši sočutni drug do drugega, bodo verjeli, da sočutje pripada tudi otroku. Starši otroku ne morejo dati ničesar, česar sami nimajo ali česar sami še ne zmorejo. Lahko pa ob otroku na novo postanejo ranljivi in iskreni in lahko odnos, otroka in sebe začutijo na drugačen oziroma nov način, se mu prepustijo in se tako v vzajemnem in sočutnem odnosu starši – otrok razvijajo dalje (Poljanec in Simonič 2008, 244). V družini, v kateri so odnosi topli, varni in sočutni, se tako konkretizira ljubezen, tudi ljubezen (z veliko začetnico). Nasilje, zlorabe, čustvena odsotnost, nerahločutnost in pomanjkljiva odzivnost zamegljujejo to podobo Ljubezni in oslabijo ali pa celo onemogočijo odnose, v katerih bi bil možen vzajemni razvoj.

4. Empatija se rojeva iz empatije

Otroci se ob starših, ki so nanje čustveno uglašeni, odzivni, ljubeči, rahločutni in pozorni, počutijo varno, razvijajo sočutje in ohranjajo živost duha. Zlasti v prvih mesecih je dojenček še posebno nežen in ranljiv. Samozavedanje in podobo o sebi začne graditi iz odzivov, ki jih imajo drugi nanj (Kompan Erzar 2006, 50). Ti odzivi so lahko ljubeči, nežni, sočutni ali pa grobi in naveličani. Najbolj boleče je, če teh odzivov sploh ni.

O pomembnosti odraslega za otroka je govoril tudi Bowlby (1969, 23–24), ki je dejal, da otroci za preživetje potrebujejo odraslega, na katerega se lahko navežejo. Zato se je skozi evolucijo razvil sklop vrst vedenja in značilnosti, s katerimi otroci pritegnejo pozornost odraslega in si s tem zagotovijo njegovo bližino. Tako otrok kar sam pomaga in »narekuje« odraslemu, da se lahko nanj uglaši in empatično odzove. Otrok se na primer vedno orientira v smer, v kateri sliši, vidi, čuti in vonja svojo mamo. Temu iskanju stika so namenjene tudi

signalne funkcije, kakor so čebljanje, smehljanje in gestikuliranje (Bowlby 2003, 122). Vse to otroku pomaga vstopiti v interakcijo in se navezati na skrbnike, hkrati pa skrbnikom pomaga, da otroka opazijo, da se jim prikupi s svojo nežnostjo in prisrčnimi pogledi; tako se tudi oni vanj lahko na neki način zaljubijo (Folden Palmer 2007, 41). S sposobnostmi iskanja stika in vzpostavljanja odnosa pa ni opremljen le novorojenček, temveč se tudi matere na prav poseben način odzivajo nanj (Kompan Erzar 2006, 72). Vse te omenjene sposobnosti, so temelj razvoja navezanosti (lahko je varna ali ne varna), ki omogoča otroku fizično in čustveno preživetje. Kadarkoli otrok potrebuje odraslega, se v njem aktivira sistem tesnobe, ki odraslega prikličje na pomoč. Če se odrasli sočutno odzove, se otrok čuti ljubljenega, varnega in samozavestnega, če pa te osebe ni ali je neodzivna, postane tesnoben in na vse možne načine išče skrbnikovo pozornost in oporo (Tomec 2005, 399–401).

Brez odraslega se otroški možgani sploh ne morejo v polnosti razviti. Ta razvoj se začne ob rojstvu in je v prvih treh letih najhitrejši (Gerhardt 2004, 19–25; Schore 1994, 16–18). V strukturo možganov se kot mentalni modeli zapisujejo emocionalne izkušnje z drugimi ljudmi. Glede na te modele se oblikujejo pričakovanja, ki jih ima posameznik v odnosu z drugimi ljubljenimi osebami pozneje v življenju (Schore 2003, 18–19). Čustveni odzivi staršev na otrokove signale so torej tisti, ki oblikujejo otrokov mentalni svet. V bistvu je pomembno, koliko so starši empatično uglašeni na otrokovo stisko. Konkretno to pomeni, da starši otroka, ki je v stiski, potolažijo in mu s tem dajo občutek varnosti v svetu (Kompan Erzar 2006, 100–107). Prve možganske kapacitete se razvijajo le v odzivnosti na socialne situacije, to pomeni, da se otrok med sproščenim in nežnim pestovanjem nauči več kakor med kazanjem predmetov iz didaktičnih razlogov. Prvi izviri zadovoljstva so namreč vonj, dotik in zvok. V sproščenem naročju se zato otrok počuti varnega, uskladi dihanje, srčni utrip, sprostijo se mišice, živčni sistem je povezan s starševskim. Zadovoljna mati in oče otroku nehote gradita prefrontalni korteks in razvijata kapacitete za samoregulacijo in za kompleksne socialne interakcije. Brez empatičnega odnosa se orbitofrontalni korteks ne more dobro razviti. Če v kritičnem obdobju zorenja tega dela možganov (to je do tretjega leta) ni teh odnosov ali pa so ti odnosi neprimerni, torej neempatični, ni možnosti, da bi se ta del možganov optimalno razvil (Gerhardt 2004, 38–40).

Brez rahločutne, empatične afektivne uglašeniosti staršev na otroka, prek katere starši regulirajo otrokovo stisko na odrasel način, se otrok nanje ne more varno navezati, to pa pomeni, da ob starših ne dobi občutka pomembnosti in vrednosti (Poljanec in Simonič 2008, 246). S tem je oslavljen tudi razvoj empatije. Intimnost in empatija se pri otroku začneta razvijati takrat, ko otrok začuti: mati čuti, da se on drugače počuti kakor ona, mati pa se na to primer-no odzove (Winnicott 1971, 113). Otroku namreč še ne ve, kako se počuti, za ta stanja nima besed niti načinov, kako bi jih spremenil, zato odrasle pokličje na pomoč. Če starši ta občutja zaznajo in se odzovejo, jih zaznajo in ozavestijo tudi otroci (Gerhardt 2004, 18–19). Prepoznavanje otrokovih stanj in njihova regulacija je za otroka najpomembnejše (Emde 1988, 25–28). V možgane se

zunaj zavestnega doživljanja zapiše, kaj lahko pričakuje od odraslih in od odnosov z drugimi. To daje temelj vedenju in odnosom skozi življenje. Morda bi lahko rekli, da toliko čustvene uglasenosti, kakor jo ob otroku premorejo starši, lahko razvije tudi otrok. S to dispozicijo odhaja v svet in v nove odnose, v katerih pa lahko, če so dovolj varni in globoki, tudi na novo vzpostavlja in gradi čustveno uglasenost (Gostečnik 2002, 249). Podlaga čustvene inteligentnosti, to je sposobnosti za razvoj in za ohranjanje odnosov, je torej prav v empatični odzivnosti staršev na otrokove potrebe (Kompan Erzar 2006, 74). Z uglasenostjo in s pozornostjo na njegovo počutje starši pomagajo otroku razvijati specifično in kompleksno čutenje. Počutiti se slabo lahko pomeni razočaranje, jezo, razdraženost, ranjenost. Brez empatične drže staršev do otroka in brez njihovega sočutnega odziva (govorimo tudi o človeški sposobnosti »psihofeedbacka«) dojenček ali malček vsega tega ne more vedeti (Gergely in Watson 1996, 1181). V usmerjanju, spremljanju, sočutju in v odzivnosti se začne varno in odgovorno starševstvo (Kompan Erzar in Poljanec 2009, 16–20).

Težko je, kadar starši ob svojih otrocih doživljajo nemoč, naveličanost in utrujenost, saj jih ne morejo v polnosti začutiti, tako kakor tudi njihovi starši niso začutili njihovih potreb po igrivosti, ko so bili sami otroci. Zato se ob svojih otrocih vedno znova soočajo z občutki nemoči, jeze, strahu. Če si to priznajo in poskušajo ugotoviti, kaj otrok v nekem trenutku od njih potrebuje, lahko presežejo svoje slabosti in pomanjkljivosti in se darujejo in se tako v svojem poslanstvu samouresničujejo. Veliko lažje je, če lahko te stiske in čutenja reflektirajo, ozavestijo in o njih spregovorijo v varnem odraslem odnosu. Tako jim tega ni treba več ponavljati v odnosu s svojimi otroki (Siegel 1999, 104) in starševstvo zares postane eden največjih izzivov in možnosti za preseganje svojih pomanjkljivosti.

5. Empatija – sočutno starševstvo – ljubezen – Bog

Na koncu se lahko zopet vrnemo k razmišljanju Edith Stein (2002, 514–515) in k njeni interpretaciji bibličnega teksta iz 1 Mz o stvarjenju moškega in ženske (1 Mz 2,18-24). »Žena je bila postavljena ob moža, da bi lahko drug drugemu vzajemno pomagala k izpopolnjevanju njunih biti. Tudi v svoji rodovitnosti sta na poti k temu. Otrok je sad vzajemne samopodaritve. In še več kot to: je utelešenje tega daru. Vsak od partnerjev v otroku prihaja do podobe lastne biti, kakor tudi do biti drugega partnerja. Otrok je tretja oseba, neodvisno bitje in kot ustvarjeno bitje v polnem pomenu besede, je dar Boga, Ljubezni. Je novo ustvarjeno bitje, ki ima svojo telesno in duševno individualnost od prvega trenutka svojega obstoja v materinem telesu. Je individualnost, ki je sicer podobna staršem, vendar je hkrati nekaj povsem drugega. To novo človeško bitje je od trenutka svojega nastanka nosilec svoje lastne biti in začčenja svoj lastni razvoj, se razcveta, raste, zori in oblikuje. Vendar pa to ne poteka neodvisno od matere in očeta. Najmočnejši vplivi prihajajo ravno od njiju. Rast otroka in njegovo oblikovanje zahteva ljubeče samopredajanje staršev, na začetku zlasti matere, ki se predaja nalogi materinstva.«

S starševsko empatično uglasenostjo dobi otrok prvo izkušnjo ljubezni. In kjerkoli je ljubezen, pa čeprav je še tako človeška, vselej je ljubezen zanesljiva pot, da pridemo do Boga. *Ubi caritas ibi Deus* – kjer je ljubezen, tam je Bog (Rupnik 2001, 89). V sočutnih in empatičnih odnosih je prostor, v katerem odseva ljubezen, ta pa je od Boga in je Bog. V starševski ljubezni, ki je v sočutju, empatiji, usmiljenju in v odgovarjanju na otrokove potrebe, je torej mogoče prepoznati odsev božje ljubezni. Družina prek empatije postaja prostor ljubezni in odrešenja. Otroci namreč v odraslemu vzbujajo željo po milini in ljubezni. Ob njih imajo starši posebno priložnost, razvijati rahločutnost, empatijo, pozornost in fleksibilnost – vse to, česar morda sami ob svojih starših niso bili deležni. Prek tega vedno znova vstajajo in se poslavljajo od tistega, kar ni ljubezen (Rupnik 1995, 45). Otrok s svojimi boleznimi, težavami, veseljem, radostmi, stiskami in s potrebami v starših prebuja in ozdravlja vse tisto, kar potrebuje odrešenje.

V temelju božjega načrta je, da se svet razvija, raste k večjemu dobremu, se izpopolnjuje, napreduje, to pa je mogoče samo tako, da se ustvarjena bitja med seboj podpirajo in so medsebojno povezana. Empatija je torej pot oziroma način dejavnega delovanja Boga v svetu, po tem pa se uresničuje tudi božji načrt. Bog s prebujanjem medosebne empatije vleče bitja k sodelovanju pri uresničevanju tega načrta. Reči, da je Bog empatično učinkovit v odnosu do stvarstva, pomeni: Bog nenehno daje moč bitjem v njihovem okolju, da v medosebnih odnosih z empatijo, s sočutjem in z ljubeznijo oblikujejo boljši in plemenitejši svet (Farley 1996, 304–305). Tako je tudi v družini, ki jo zaznamuje rahločutno in empatično starševstvo. Takšni odnosi so prostor, v katerem se udejanja bogopodobnost in v katerem odseva božja ljubezen.

Reference

- Barnett, Mark A.** 1987. Empathy and related responses in children. V: Nancy Eisenberg in Janet Strayer, ur. *Empathy and its development*, 146–162. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baron-Cohen, Simon.** 2003. *The essential difference: The truth about male and female brain*. New York: Basic Books.
- Bauer, Joachim.** 2006. *Warum ich fühle, was du fühlst*. Hamburg: Hoffman und Campe Verlag.
- Bohart, Arthur C., in Karen Tallman.** 1997. Empathy and the active client: An integrative, cognitive-experientia approach. V: Arthur C. Bohart in Leslie S. Greenberg, ur. *Empathy reconsidered: New directions in psychotherapy*, 393–415. Washington: American Psychological Association.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and Loss*. London: Pimlico.
- — —. 2003. *A secure base*. New York: Brunner-Routledge.
- Bradley, Susan J.** 2000. *Affect regulation and the development of psychopathology*. New York: The Guilford Press.
- DeYoung, Patricia A.** 2003. *Relational psychotherapy: A primer*. New York: Brunner-Routledge.
- Eisenberg, Nancy, in Janet Strayer.** 1987. Critical issues in the study of empathy. V: *Empathy and its development*, 3–13. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emde, Robert N.** 1988. Development terminable and interminable. *International Journal of Psycho-Analysis* 69:23–42.
- Farley, Edward.** 1996. *Divine empathy: A theology of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ferrari, Pier Francesco, Vittorio Gallese, Giacomo Rizzolatti in Leonardo Fogassi.** 2003. Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex. *European Journal of neuroscience* 17, št. 8:1703–1714.

- Folden Palmer, Linda.** 2007. *Baby Bond: The new science behind what's really important when caring for your baby.* San Diego: Baby Reference.
- Gergely, György, in John S. Watson.** 1996. The social biofeedback theory of parental affect-mirroring: The development of emotional self awareness and self-control in infancy. *International Journal of Psycho-analysis* 77:1181–1212.
- Gerhardt, Sue.** 2004. *Why love matters: How affection shapes a baby's brain.* New York: Brunner-Routledge.
- Gostečnik, Christian.** 2002. *Sodobna psihoanaliza.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Greenberg, Leslie S., in Robert Elliot.** 1997. Varieties of empathic responding. V: Arthur C. Bohart in Leslie S. Greenberg, ur. *Empathy reconsidered: New directions in psychotherapy*, 167–186. Washington: American Psychological Association.
- Juhant, Janez.** 2003. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija.* Ljubljana: Študentska založba.
- Kompan Erzar, Lia Katarina.** 2003. *Skrita moč družine.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2006. *Ljubezen umije spomin.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Kompan Erzar, Katarina, in Andreja Poljanec.** 2009. *Rahločutnost do otrok.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Lachmann, Frank M.** 2008. *Transforming narcissism: Reflections on empathy, humor, and expectations.* New York: The Analytic Press, Taylor & Francis Group.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič.** 2008. Starševstvo za tretje tisočletje v luči teorije navezanosti. *Socialno delo* 47, št. 3–6:249–257.
- Preston, Stephanie D., in Frans B. M. de Waal.** 2002. Empathy. Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences* 25, št. 1:1–20.
- Rupnik, Marko Ivan.** 1995. *V plamenih gorečega grma.* Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana Dravlje.
- . 2001. *Reči človek: Oseba, kultura velike noči.* Koper: Ognjišče.
- Schore, Allan N.** 1994. *Affect regulation and the origin of the self.* New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- . 2003. *Affect regulation and the repair of the self.* New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 1999. *The developing mind: Toward a neurobiology of interpersonal experience.* New York: The Guilford Press.
- Siegel, Daniel J., in Mary Hartzell.** 2003. *Parenting from the inside out.* New York: Tarcher/Penguin.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Solomon, Marion F.** 1997. Countertransference and empathy in couples therapy. V: Marion F. Solomon in Judith P. Siegel, ur. *Countertransference in Couples Therapy*, 23–37. New York: W. W. Norton & Co.
- Stein, Edith.** 1989. *On the problem of Empathy.* Washington: ICS Publications.
- . 2002. *Finite and Eternal Being.* Washington: ICS Publications.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life.* New York: W. W. Norton & Company.
- Škof, Lenart.** 2002. *Sočutje med religijo in filozofijo.* Ljubljana: Teološka fakulteta, Katedra za filozofijo.
- Tangney, June Price, in Ronda L. Dearing.** 2002. *Shame and guilt.* New York: Guilford Press.
- Thompson, Ross A.** 1987. Empathy and emotional understanding. V: Nancy Eisenberg in Janet Strayer, ur. *Empathy and its development*, 119–145. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. Empathy and its origins in early development. V: Stein Bråten, ur. *Intersubjective communication and emotion in early ontogeny*, 144–157. New York: Cambridge University Press.
- Tomec, Erika.** 2005. Navezanost v odraslosti. *Anthropos* 37, št. 1/4:399–415.
- Trevarthen, Colwyn.** 1993. The self born in intersubjectivity: The psychology of an infant communicating. V: Urcic Neisser, ur. *The perceived self. Ecological and interpersonal sources of self-knowledge*, 121–173. Cambridge: Cambridge University Press.
- van der Mark, Ingrid Louise.** 2001. *The development of empathy and compliance in toddlers: The role of parenting, attachment, and temperament.* Leiden: samozaložba.
- Weinfield, Nancy S., Alan L. Sroufe, Byron Egeland in Elizabeth Carlson.** 2008. Individual differences in infant-caregiver attachment. V: Jude Cassidy in Philip R. Shaver, ur. *Handbook of attachment: Theory, research and clinical applications*, 78–101. New York: Guilford Press.
- Winnicott, Donald W.** 1971. *Playing and Reality.* London: Routledge.
- . 2001. *The family and individual development.* Hove: Brunner-Routledge.
- Wispé, Lauren.** 1987. History of the concept of empathy. V: Nancy Eisenberg in Janet Strayer, ur. *Empathy and its development*, 17–37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahn-Waxler, Carolyn.** 2002. The development of empathy, guilt, and internalization of distress. V: Richard J. Davidson, ur. *Anxiety, depression, and emotion*, 222–265. New York: Oxford University Press.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 1, 123–134
 UDK: 314.151.3-054.73-053.2(=214.58):271/279(497.16)
 Besedilo prejeto: 10/2011; sprejeto: 01/2012

Zvonko Zinrajh

Pravni položaj begunskih romskih otrok in vloga Cerkva v Črni gori

Povzetek: Otroci so ne samo naše bogastvo, temveč jih je treba obravnavati tudi kot prihodnje nosilce in ohranjevalce naše kulture, identitete, zgodovinskosti. Zato nam tudi po tej plati ne sme biti vseeno, kaj se z njimi v sedanjosti dogaja. Njihove pravice morajo biti zavarovane v vseh pogledih. Še posebno se to dotika najbolj ogrožene kategorije otrok, begunskih romskih otrok. Diskriminacije, ki so je otroci deležni v dobi odraščanja, puščajo v njih nepopravljive posledice; to so krščanske Cerkve doumele in pozvale civilne oblasti, da se omogoči primerna pravna zaščita za otroke in za mladoletnike. Razprava opisuje specifične primere diskriminacije otrok oziroma sistematične kršitve pravic begunskih otrok v Črni gori. Prikazana je slaba in nezadostna učinkovitost države za zajezitev segregacije romskih begunskih otrok, odzivnost mednarodne skupnosti in vloga krščanskih Cerkva pri odpravljanju diskriminacije in romske segregacije.

Ključne besede: Črna gora, Romi, segregacija, negativna stereotipna miselnost, religija, krščanstvo, ekumenizem

Abstract: **Legal Situation of Refugee Roma Children and the Role of Churches in Montenegro**

Children are not only our riches but also have to be treated as future representatives and preservers of our culture, identity and historical awareness. Hence we should not be indifferent towards what is happening to them in the present. Their rights have to be protected from every aspect. This is especially true of the most endangered category of children i.e. refugee Roma children. The discrimination these children experience during their adolescence leaves them with irreparable consequences, which has been understood by Christian churches. They have requested civil authorities to provide an adequate legal protection for children and minors. The paper describes specific cases of discrimination of children and of systematic violations of the rights of refugee children in Montenegro. It shows the poor and insufficient effectiveness of the state when it comes to curbing the segregation of Roma children, the reaction of the international community and the role of Christian churches in abolishing the discrimination and segregation of the Roma people.

Key words: Montenegro, Roma people, segregation, negative stereotypical mentality, religion, christianity, ecumenism

1. Uvod

Mednarodna skupnost ter humanitarne in druge organizacije za človekove pravice ugotavljajo, da so begunski romski otroci v Črni gori izpostavljeni različnim oblikam diskriminacije. V begu pred vojno na Balkanu so romski begunci našli začasno zatočišče v Črni gori. Romi se srečujejo s kruto realnostjo, da bodo tam ostali za vedno. V upanju na vrnitev se mnogi zatekajo po pomoč k mednarodni skupnosti, saj od lokalne ne pričakujejo dokončne rešitve. Vsakodnevno se srečujejo z diskriminacijo in s segregacijskim obravnavanjem.

2. Otroci kot pravno posebej varovana kategorija

ON je leta 1989 sprejela konvencijo o otrokovih pravicah (Konvencija 1989), ki dopolnjuje splošno Deklaracijo o človekovih pravicah in Deklaracijo o otrokovih pravicah. K tem temeljnim dokumentom lahko prištejemo še druge mednarodne določbe, na podlagi katerih so se izoblikovali standardi, ki jih je mednarodna skupnost sprejela kot vodilo za zaščito otrok. Ženevska deklaracija o otrokovih pravicah vsebuje načela, da je treba otrokom zagotoviti varstvo in normalen razvoj v materialnem, v moralnem in v duhovnem pogledu, in prepoveduje izkoriščanje otrok. Konvencija o otrokovih pravicah (19. člen) pa opredeljuje dolžnost države, da varuje otroka pred vsemi oblikami telesnega in duševnega nasilja.

Omenjena konvencija poudarja, da so Združeni narodi že v Splošni deklaraciji o človekovih pravicah in v mednarodnih paktih o človekovih pravicah razglasili otrokove pravice kot enake za vse, ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, veroizpoved, politično ali drugo prepričanje, narodni ali socialni izvor, premoženje, rojstvo ali kakršenkoli drug položaj. Otrok mora za poln in skladen razvoj svoje osebnosti odraščati v družinskem okolju, v ozračju sreče, ljubezni in razumevanja. Otrok mora biti povsem pripravljen na samostojno življenje v družbi in vzgojen v duhu idealov, razglašeni v Ustanovni listini Združenih narodov, in še posebno v duhu miru, dostojanstva, strpnosti, svobode, enakosti in solidarnosti. Otrokove pravice obravnavajo tudi Mednarodni pakt o državljskih in političnih pravicah (23. in 24. člen), Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (10. člen) ter statuti in ustrezni akti specializiranih agencij in mednarodnih organizacij, ki skrbijo za blaginjo otrok in za njihovo ustrezno pravno varstvo, pred rojstvom in po njem.

Na podlagi 1. člena konvencije o otrokovih pravicah je otrok mladostnik do 18. leta starosti. Krivični zakonik Crne Gore (80. člen) kot otroke opredeljuje mladostnike do 14. leta. Mladoletnike (81. člen) razdeli v tri kategorije: od 14 do 16 let so mlajši mladoletniki; od 16 do 18 let so starejši mladoletniki in kot posebna kategorija še mlajši polnoletniki od 18. do 21. leta (Krivični zakonik Crne Gore 2010). V zakonu so odmerjene tudi kazenske sankcije. Določba v 100. členu predvideva zaporno kazen le za starejše mladoletnike (ob storitvi kaznivega dejanja, za katero je zagrožena najmanj petletna zaporna kazen). Tudi črnogorski družinski zakonik (Porodični zakon 2006) v 3. točki 66. člena otroka opredeljuje kot osebo, staro

petnajst let. V zakoniku beremo: »Dijete koje je navršilo 15 godina života može preduzimati pravne poslove kojima upravlja i raspolaže svojom zaradom ili imovinom koju je steklo sopstvenim radom.« (66. člen)

Generalna skupščina OZN je dne 10. maja 2002 z dokumentom Svet po meri otrok določila konkretne cilje za izboljšanja položaja otrok, posebno v državah v razvoju in v tranziciji. Poudarila je pomoč revnim družinam. Revščina je eden ključnih vzrokov za nizko izobraženost otrok, zlasti deklic (Svet po meri otrok 2003, 40). Vzorčni primer je Črna gora, kjer živijo romski begunski otroci s Kosova. Predvsem dečki so že v otroštvu zavezani tradiciji, da je njihova prva skrb preživljanje družine. Romska tradicija pa ni edino, kar mladostnike zavezuje k delu, mnogokrat lahko govorimo o izkoriščanju otrok kot delovne sile. Mednarodna organizacija dela je v svojih raziskavah na svetovni ravni resda zabeležila upad otroške delovne sile od leta 2004 dalje, hkrati pa ugotavlja, da je v svetu še vedno okoli 215 milijonov otrok v starosti od 5 do 17 let ujetih v otroško delo, med njimi jih kar 115 milijonov opravlja nevarna dela. Napredek je prepočasen za dosego zadanega cilja mednarodne skupnosti, da bi bil namreč fenomen otrok kot delovne sile izkoreninjen do leta 2016 (Paar 2010, 32–34).

3. Romski običaji in sodobna družba

Romski običaji, navade in rituali so se izoblikovali skozi nomadski način življenja, zaradi družbene izoliranosti in kot posledica vpliva drugih kultur. Romi praviloma verjamejo v posmrtno življenje tudi kot posledico večstoletne tradicije običajev, ki se vežejo na rojstvo, na poroko in na smrt. Impresionirata ukoreninjeno spoštovanje in vloga prihodnje matere, saj nosečnica uživa posebno pozornost romske skupnosti v skrbi po zdravem otroku. Zanimiv običaj je spoštovanje nekaterih nepisanih zapovedi: nosečnica ne sme jesti načetega sadja, če je sadje ukradeno, se z rokami ne sme dotikati svojega obraza (verjamejo, da se bo otrok rodil z znamenjem sadeža na obrazu ali telesu), ne sme videti mrliča (otrok se bo rodil z mrtvaško poltjo) itd. Nosečnici se ne sme ničesar odrekati in jo je treba obvarovati pred nevšečnostmi. Večje družine izberejo starešino, ki odloča v imenu vse družine, predvsem zaradi pomena pripadnosti. Za Rome (tudi na območju Balkana) je značilno sklepanje dogovorjenih porok praviloma po sistemu *odkupa neveste*, ki je breme in dolžnost ženinovega očeta. Romi pogosto prevzamejo imena, ki so najpogostejša ali običajna na območju, kjer prebivajo. Njihova etnična podskupina Arlija, katere pripadniki so muslimanske vere, praviloma poimenujejo svoje otroke po prednikih. V njihovo tradicijo in med običaje sodi tudi *sunet* ali obrezovanje dečkov, in to med tretjim in sedmim letom starosti (*Romi v Mariboru* 2009, 8). V preteklosti in ponekod še danes se posamezniki v romski skupnosti ukvarjajo z zdravlilstvom (imenujejo ga tudi magično zdravljenje) in z vračarstvom. Ženske pri tem uporabljajo različne minerale, rastline in tudi živali, za zaščito pred boleznimi pa tudi amulete. Iz zgodovinskih virov lahko razberemo, da so bili nekoč Romi spretni obrtniki (kovači, brusilci, dežnikarji itd.; Štrukelj 1999, 124). Tudi na

slovenskih tleh nam mnogi pisni viri (*Romi v Mariboru* 2009, 8; Zajc 2005, 33; Berčon 2004, 28; Štrukelj 1999, 124) govore o razširjenosti romskega kovaštva, to pa je seveda razumljivo: konj je ob prevoznem sredstvu pomenil tudi statusni simbol in pri Romih v Črni gori se je to ohranilo vse do danes.

Družbeni odnosi, ki zajemajo tudi romski živelj, so odvisni od običajnega prava romske skupnosti. Morali bi biti pravični, *neasimilacijski*, skratka takšni, ki ne izničujejo romske identitete. Družba ne bi smela pristajati na prostorsko ali kakršnokoli drugo obliko diskriminacije Romov. Tudi ločevalni način življenja romskih družin povečuje možnosti za segregacijo in za odtujevanje od večinske populacije in njihove kulture.

Države gostiteljice (s pomočjo mednarodne skupnosti) zagotavljajo romskim begunskim skupnostim *sistem pozitivnih ukrepov*. Predlagajo jim vrnitev v matično državo ali pa integracijo v državi gostiteljici. Prva rešitev je navadno kratkoročno nemogoča.¹ Drugo pa lahko opredelimo kot diskriminacijsko. Begunskim Romom se poskuša z različnimi projekti (*pozitivnimi ukrepi*) vsiliti zahodni sistem civilizacije, ki lahko sčasoma reducira njihovo identiteto. O pozitivni diskriminaciji govorimo pri uvedbi ukrepov za posamezno skupino ljudi, ki so bili zavezani negativni diskriminaciji in so zato v slabšem položaju v primerjavi s preostalimi prebivalci. Posebni ukrepi bi morali biti časovno omejeni in namenjeni izključno odpravljanju posledic negativne diskriminacije.

3.1 Romska družinska skupnost v Črni gori

Črna gora je formalnopravno uredila družinsko pravo in pravo otrok in v svoj notranji pravni red implementirala tudi mednarodnopravne določbe, a se ugotavljajo težave pri izvajanju zakonodaje. (Ustav Republike Crne Gore, 72. člen: »Porodica uživa posebnu zaščitu. Roditelji su obavezni da brinu o djeci, da ih vaspitavaju i školuju. Djeca su obavezna da se staraju o svojim roditeljima kojima je potrebna pomoć. Djeca rođena van braka imaju ista prava i obaveze kao i djeca rođena u braku,« 74. člen: »Dijete uživa prava i slobode primjereno njegovom uzrastu i zrelosti. Djetetu se jemči posebna zaštita od psihičkog, fizičkog, ekonomskog i svakog drugog iskoriščavanja ili zloupotrebe.«)

Civilna oblast v Črni gori praviloma ne posega v romske družinske odnose. Zelo redke so sodne prakse, ki bi se dotaknile sklepanja zakonske zveze (z otrokom, kakor je pogosta praksa med Romi v Črni gori) ali kaznivega dejanja spolnega napada na osebo, mlajšo od 14 let, in podobno. Romska dekleta se praviloma poročajo in rojevajo otroke pred petnajstim letom starosti.

Kljub temu črnogorski varuh človekovih pravic ugotavljata kršitve ustavnih in zakonskih določb, ki zadevajo pravice otrok in družine. Institucija varuha človekovih pravic je v letu 2009 raziskovala družinsko nasilje in pri tem v osnovnih šolah opravila razgovor s 1200 učenci. Ugotovljeno je bilo, da je 374 otrok na vprašanje,

¹ Ministrstvo za delo in socialne zadeve je julija 2010 pripravilo dokument Strategija za trajno reševanje pitanja raseljenih i interno reseljenih lica u Crnoj Gori sa posebnim osvrtom na oblast Konik, v katerem so v poglavju 5.3.4 navedli nekaj statističnih podatkov (zanje pa obstaja dvom o ustreznosti glede na dejansko stanje na terenu): na Kosovo se je leta 2008 prostovoljno vrnilo 94 oseb, v letu 2009 že 161 oseb in v letu 2010 še 177 oseb.

ali vedo, kaj pomeni nasilje v družini, odgovorilo pozitivno, 241 otrok je doživelo nasilje vsaj enkrat v letu, 213 otrok večkrat in kar nad 111 otroki se doma konstantno izvaja nasilje. Hudemu fizičnemu nasilju in psihičnemu maltretiranju je bilo izpostavljenih 4,58 % otrok (Ombudsman 2009).

4. Diskriminacija Romov in romskih begunskih otrok

Po črnogorski ustavi (UCG, členi 6–9 in 79. člen) in po predpisih o manjšinskih pravicah in svoboščinah (Zakon o manjinskih pravicah i slobodama 2007) so Romi etnična skupina, zato nimajo pravic, ki jih imajo manjšine. Ustava Črne gore s to opredelitvijo *sistemska diskriminira* Rome. V 2. členu Zakona o manjinskih pravicah i slobodama so določeni posebni pogoji, ki jih mora neka družbena skupina izpolnjevati za pridobitev statusa manjšine. V 7. členu so navedene določbe, ki zavezujejo vlado za pripravo posebne manjšinske politike (možnosti za življenje, integracija Romov v družbeni in politični sistem itd.), vendar etnične skupine niso omenjene. V 12. členu se zagotavlja manjšinam dostop do javnega informiranja, do kulturnih in drugih dejavnosti v njihovem materinem jeziku. 15. člen pa poudarja predvsem obvezo države, da zagotovi vse možnosti za uporabo jezika manjšine v vseh institucijah, posebno izobraževalnih. Omeniti velja še 23. in 24. člen, ki določata posebne pravice pripadnikom manjšin na političnem področju (zagotovljeno število sedežev v parlamentu, v katerem je 5 % prag, ki pomeni 3 sedeže v Skupščini Črne gore in v organih lokalne skupnosti, v katerih pripada manjšini 1 sedež, če je število njenih pripadnikov v lokalni skupnosti med 1 % in 5 % vseh prebivalcev). Glede na dejstvo, da begunski Romi ob popisu prebivalstva niso bili evidentirani, se romska skupnost razume le kot etnična skupina. Navedeni zakon romske skupnosti nikjer ne omenja kot *nacionalno zajednico* (kakor to določa 79. člen črnogorske ustave). Država je torej našla formalni izgovor za nepriznavanje manjšinskega statusa v prenizkem številu pripadnikov romske populacije, saj mednje ne štejejo begunskih Romov. Zakon o manjinskih pravicah i slobodama je kontradiktoren ustavni določbi 79. člena UCG, ki *kvantitativno ločevalno* ne kategorizira oziroma ne vrednoti narodnih manjšin in drugih narodnih skupnosti (etničnih skupin), temveč jih opredeljuje kot enakopravne. V navedenem členu V. poglavja (Posebna-manjinska prava) črnogorske ustave je zapisano: »Pripadnicima manjinskih naroda i drugih manjinskih nacionalnih zajednica *jemče* se prava i slobode koja mogu koristiti pojedinačno i u zajednici sa drugima...« Navedeni zakon pa v 1. členu *narodne zajednice* in njihovih pravic sploh ne omenja. Lex specialis, ki bi *narodne zajednice* oziroma etnične skupine posebej obravnaval, v Črni gori v notranji pravni red še ni bil sprejet.

4.1 Zgled dveh oblik segregacije

Segregacijo večina raziskovalcev opredeljuje kot obliko *družbene izključenosti*, što pomeni neprostoovoljno izključenost neke manjšine, v našem primeru etnične skupine. Lahko je to *popolna izključenost* (segregacija), ki vsebuje tudi vse so-

cialne elemente, ali pa *delno izključenost* – na primer *prostorska segregacija*. O segregaciji romske begunske populacije v Črni gori lahko govorimo vsaj v dveh primerih: a) prostorska segregacija (Zaštitnik ljudskih prava i slobode Crne Gore 2011), ki zajema obliko *getoizacije* naselja Konik II (pravice manjšin so ustavna kategorija, saj črnogorska ustava v 79. členu določa, da se pripadnikom manjšinskih narodov in drugih manjšinskih narodnih skupnosti zagotavljajo svoboda in pravice, ki jih lahko uveljavljajo kot posamezniki ali kot pripadniki skupnosti); b) segregacija šoloobveznih otrok, ker je romski oddelek ne samo etnično (romsko) čist, ampak je celo fizično ločen od preostalih razredov osnovne šole, kateri formalno drugače pripada. Pouk poteka v srbskem jeziku, ki ga romski otroci slabo razumejo, ker država še vedno ni omogočila zadostnega števila romskih asistentov, to pa z obrazložitvijo, da romski jezik še ni kodificiran (Perović-Alković 2010).

Na podlagi pridobljenih podatkov iz uradne evidence učencev osnovne šole Božidar Vuković - Podgoričanin (Godišnji plan i program rada škole 2011/2012 2011) ugotavljamo, da so begunski romski otroci od 1. do 4. razreda vodeni v posebni evidenci, ločeni od osrednje šolske evidence. Njihov oddelek je zunaj območja matične šole v barakarskem naselju, imenovanem Konik II, kjer so segregacijsko nameščeni samo begunski Romi s Kosova. Lahko trdimo, da je segregacija navzoča tudi v sami navedeni osnovni šoli, saj so tudi domicilni romski otroci evidentirani ločeno od preostalih učencev. Iz evidence – tabele – učencev za šolsko leto 2011/2012 je razvidno, da osnovno šolo obiskuje skupaj 698 učencev, od tega je domicilnih romskih otrok 299, v dislociranem oddelku Konik II pa 242 begunskih romskih učencev. Zanimiv je tudi podatek, da v šolskem letu 2011/2012 nihče od romskih begunskih otrok ni nadaljeval šolanja v 5. razredu matične šole.

Nezadostna zainteresiranost države se kaže tudi v dokumentih državnih organov, ki razloge za slab učni uspeh in – kot posledica tega – za nezaposljivost Romov pripisujejo subjektivnim okoliščinam na strani romske populacije, predvsem pri sporazumevanju, saj romski otroci govore praviloma romski oziroma albanski jezik. Raziskovalki Milena Perović - Korać in Biljana Alković sta razčlenili vladno stališče, da je »Romski jezik, ratifikacijom Evropske povelje o regionalnim i manjinskim jezicima, od strane Vlade prepoznat kao zaseban manjinski jezik ali nije uključen u sistem obrazovanja. Vlada to obrazlaže nedostatkom potrebnog nastavnog kadra i udžbenika i činjenicom da romski jezik nije standardizovan.« (Perović-Alković 2010) Država bi morala poskrbeti za zadovoljivo število *romskih asistentov*, ki bi pomagali učiteljem pri poučevanju otrok v njihovem materinem jeziku. Stališče črnogorskega ministrstva za pravice manjšin je, da pouk v romskem jeziku ni mogoč, ker še nista sprejeti mednarodnopravno veljavna kodifikacija in standardizacija romskega jezika, to pa bi naj bilo podlaga za izobraževanje učiteljev. Ministrstvo za človekove pravice in pravice manjšin je dne 26. 6. 2011 ugotovilo, da »u Crnoj Gori nema uslova da se nastava u predškolskim ustanovama, osnovnim i srednjim školama izvodi na romskom jeziku« (Vijesti 2011). Zato v Črni gori še vedno ni učiteljev, ki bi poučevali romske begunske otroke v njihovem matičnem jeziku.

Segregacija je navzoča tudi v *mešanih* razredih osnovnih šol, saj romski otroci sedijo v zadnjih klopeh (*Manjine u Crnoj Gori* 2007, 22). Vzorčni primer je osnov-

na šola Radoje Čizmović v Nikšiću, na kateri je bilo romskim učencem dovoljeno obiskovati dopolnilni pouk samo v poznih popoldanskih urah ali ob sobotah, ko preostalih učencev ni bilo (*Manjine u Crnoj Gori* 2007, 22).

5. Kršitev mednarodnopravnih standardov

Glede na opisane primere diskriminacije v Črni gori je državna oblast pogosto deležna kritik mednarodnih institucij, ki ugotavljajo kršitve mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah. Poročilo EU parlamentarnega Odbora za državljanske svoboščine, pravosodje in notranje zadeve ugotavlja kršitve določb Resolucije evropskega parlamenta, ki zadevajo Rome (Resolucija 2010). Odbor v točkah od 52 do 55 opozarja na zaščito romske skupnosti. Potreben je celostni pristop za odpravo diskriminacije, ki bo usmerjen k spoštovanju človekovih pravic (Poročilo o razmerah na področju temeljnih pravic v Evropski uniji 2008).

Na diskriminacijo opozarja tudi črnogorski varuh človekovih pravic, ki kaže na konkretne kršitve 74. in 75. člena ustave in kot posledica tega na kršitve splošnega zakona o vzgoji in izobraževanju (Opšti zakon o obrazovanju i vaspitanju 2010) in zakona o vzgoji in osnovnem izobraževanju (Zakon o osnovnom obrazovanju in vaspitanju 2010), ki zadevata zaščito pravic otrok in šolanje pod enakimi pogoji, ter na kršitve določil, zapisanih v členih 19, 28/2 in 39 konvencije OZN o otrokovih pravicah (Konvencija 1989). Zato nalaga pristojnemu ministrstvu sklop petih ukrepov za odpravo diskriminacije otrok v šoli (Zaštitnik ljudskih prava 2011). Varuh nadalje ugotavlja, da država v šolskem letu 2011/2012 ni ustrezno oskrbela romskih otrok z učbeniki, saj so bili zagotovljeni le učencem do 3. razreda osnovne šole, to pa je povzročilo motnje v njihovem učnem procesu (neenakopravno v primerjavi s preostalimi učenci). Varuh torej meni, da je ob kršitvi 8. in 75. člena ustave in 9. člena Zakona o obrazovanju in vaspitanju ter člena 2/1 Zakona o osnovnom obrazovanju ugotovljeno nespoštovanje določil členov 2 in 28/1–3 konvencije OZN o otrokovih pravicah, zato zahteva od pristojnih državnih organov odpravo navedene diskriminacije (Zaštitnik ljudskih prava 2011).

Poseben primer diskriminacije romskih otrok, predvsem begunskih, pomeni opustitev evidentiranja (*registracije*) rojstev otrok. Ministrstvo za delo in socialne zadeve *dopušča možnost*, da nekateri romski otroci niso bili vključeni v evidenco rojstev (Strategija 2011). Razlogi so lahko različni: od malomarnosti uradnikov do povsem sistemskih napak državne uprave. Nikakor pa ne moremo govoriti o malomarnosti ob *izbrisu* otrok iz registra rojstev (rojstna matična knjiga) in iz registra prebivalstva (evidence lokalnih skupnosti), saj je država ob uvedbi centralnega registra prebivalstva dne 1. 1. 2010 iz lokalnih registrov izbrisala v Črni gori rojene begunske romske otroke. Otrokom, njihovim staršem ali skrbnikom torej ni bil izdan noben pravni akt, s katerim bi bilo mogoče začeti pritožbeni postopek. Pristojno notranje ministrstvo je izbris iz evidence utemeljilo s tem, da je bil vpis nezakonit, saj zanj ni bilo pravne podlage (Strategija 2011). Takšna razlaga seveda resne pravne presoje ne vzdrži, saj je evidentiranje opravil stvarno in krajevno

pristojen državni organ. Država je s tem dejanjem posegla v že pridobljene pravice in retroaktivno postavila »izbrisane« otroke v slabši položaj (postali so apatriti brez osebnih dokumentov), to pa je po načelih mednarodnega prava in človekovih pravic nedopustno in iztožljivo tudi na ESČP. Črna gora je podpisnica večine mednarodnih deklaracij in konvencij s področja človekovih pravic, tudi mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah, a kljub temu krši 1. in 2. točko 2. člena (spoštovanje pravic in zagotavljanje možnosti za njihovo uresničevanje) in 24. člen (1. točka: prepoved diskriminacije otrok, 2. točka: pravica otrok do vpisa v rojstno matično knjigo in 3. točka: zagotovitev pravice otrok do državljanstva).

6. Prispevek krščanskih Cerkev v Črni gori

Kakor je bilo ugotovljeno, živi romska skupnost po svojih običajih in navadah. Največ begunskih Romov s Kosova je muslimanske veroizpovedi, le malo je pravoslavnih ali pripadnikov rimskokatoliške Cerkve. V romskem jeziku ni bogoslužnih besedil, molitvenikov ali Svetega pisma. Zato je dobrodošla iniciativa katoliške Cerkve, da se ta gradiva prevedejo v romski jezik (Navodilo 2010, 11).

Romski begunski otroci glede vere sledijo staršem in sprejemajo krajevno primarno religijo. V Črni gori so begunski Romi predvsem muslimanske vere, ki pa ji povsem dosledno ne sledijo. Zato si katoliška Cerkev prizadeva, da bi begunskim Romom in njihovim otrokom približala vero v Jezusa Kristusa. Zaveda se, da bodo prav tisti, ki še ne poznajo Jezusa, lahko nekoč sedeli na Sodnikovi desnici (Häring 2001, 251). Cerkev zato nasprotuje sleherni diskriminaciji in poudarja, da so vsi ljudje poklicani k odrešenju (KKC 482). Enkratnost človeške družine se izraža v priznanju dostojanstva in svobode vsakega človeka, saj je človek neskončno dragocen in za slehernega je Kristus daroval svoje življenje.

Pastoralno delo z Romi otežuje tudi splošna sekularizacija, ki je odsev posebnih družbenih ločevalnih odnosov. K boljši evangelizaciji lahko odločilno prispevajo tudi občestvenost kristjanov, njihova odprtost in pripravljenost za pomoč (Navodilo 2005, 47). Pomembno sporočilo dokumenta *Navodilo o pastoralni oskrbi Romov* je tudi, da si bo katoliška Cerkev prizadevala prevesti bogoslužna besedila, molitvenike in Sveto pismo v govornico, ki jo na različnih območjih uporabljajo razne etnične skupine (Navodilo 2005, 9), saj se poslanstvo, ki ga je Kristus zaupal Cerkvi, obrača k vsem ljudem in k vsem narodom, da bi jih Cerkev z zgledom življenja in z oznanjevanjem, z zakramenti in z drugimi sredstvi milosti privedla k veri, k svobodi in h Kristusovemu miru (Navodilo 2005, 11).

Za pastoralo Romov v Črni gori je pomembna tudi povezanost katoliške in pravoslavne Cerkve. Zgled je v *ekumenskosti* Cerkev v Črni gori. Za najresnejše zблиževanje rimskokatoliške Cerkve in pravoslavne Cerkve na območju Črne gore velja dogovor med metropolitom Mardarijem in Svetim sedežem leta 1638, čeprav se »združitev« ni zgodila zaradi nasprotovanja dela vernikov, predvsem Katunjanov (Đurašević 2010). Pobuda je temeljila na pomembnem in za to območje Črnogor-

skega primorja značilnem fenomenu praviloma manjših vaških cerkva, ki so imele po dva oltarja – za katoličane in za pravoslavne vernike. Ponudba je veljala tudi za begunske Rome. »Dvooltarske cerkve« so specifičen fenomen v črnogorski duhovni tradiciji, to pa priča o visoki stopnji *verske tolerance* in o stabilnih medverskih odnosih (Čubrović 2005). Do danes se jih je ohranilo le nekaj: cerkev sv. Petka, cerkev sv. Tekle, cerkev sv. Roka pri Sutomorju, cerkev sv. Dimitrija v trdnjavi Nehaj, cerkev sv. Gavansola v Starem Baru, cerkev sv. Nikola v mestu Velji Mikulići in cerkev sv. Luka v Kotorju. Oba oltarja sta ohranjena samo v cerkvi sv. Tekle pri Sutomorju in v cerkvi sv. Luka v Kotorju.

Dominantnost pravoslavne cerkve na območju škofije Kotor, pod katere jurisdikcijo so bile dvooltarske cerkve, se je stopnjevala predvsem v prejšnjem stoletju. Že po omenjeni neuspeli združitvi Cerkva je bilo evidentno, da se ekumensko Cerkva oddaljuje. V novejšem času je to moč razbrati tudi na podlagi stališč predstavnikov srbske pravoslavne Cerkve, ki so ob zvonjenju z zvonikov katoliških cerkva v Kotorju ob razglasitvi črnogorske neodvisnosti leta 2006 objavili, da se zaradi tega zvonjenja odrekajo tradicionalnemu sodelovanju obeh Cerkva ob božičnih in ob velikonočnih praznikih (Manjine u Crnoj Gori 2007, 38)

Nekateri črnogorski zgodovinarji opisujejo, kako je pravoslavna Cerkev namerano uničevala in si prisvajala objekte katoliške Cerkve, zato je v tem kontekstu treba osvetliti vsaj dogajanje okrog dvooltarske cerkve sv. Petka v Sutomorju. Obdobje, v katerem je bila cerkev zgrajena, je določljivo na podlagi napisa na ohranjenem portalu in po podatkih, ki so zabeleženi v časopisu *Srpsko-dalmatinski magazin* iz leta 1865 (Vučinić 2006). Na podlagi teh zgodovinskih virov se z dovolj verodostojnosti lahko trdi, da so bili temelji cerkve sv. Petka postavljeni dne 17. februarja 1859, da je bila cerkev posvečena dne 9. septembra 1862 in da so stroški gradnje znašali 9000 forintov, ki so se razdelili med 62 družin (Čubrović, 2005). Vaščani so enoladijsko cerkev z dvojnim oltarjem zgradili v zahvalo, ker kraj ni bil opustošen med turškimi vpadi na to območje. V sklopu cerkve je tudi pokopališče, kjer so pokopavali vernike obeh veroizpovedi. Rimskokatoliški duhovniki te cerkve so že leta 1774 zapisovali rojstva, poroke in pogrebe vernikov. Iz evidence zemljiške knjige za območje Kotor pa je mogoče razbrati, da sta solastnika navedene cerkve tako škofija v Kotorju kakor tudi Mitropolija crnogorsko-primorska.

Med zadnjo balkansko vojno so pravoslavni verniki iz cerkve umaknili rimskokatoliški oltar (o tem piše tudi zgodovinar Stevo Vučinić,² ki se sklicuje med drugim tudi na pričanje župnika Nikola Majiča), cerkev zaklenili in s tem onemogočili bogoslužje rimskokatoliškim vernikom. O primeru je odločalo sodišče v Baru, ki je razsodilo, da mora Mitropolija crnogorsko-primorska dne 7. avgusta 2006 opraviti prevzem in predajo cerkve s škofijo iz Kotorja, a se to vse do danes ni zgodilo.

² Zgodovinar Vučinić o primeru trdi: »Konačni cilj *pravoslavnih fundamentalista* u Crnoj Gori jeste uspostavljanje pseudo-pravoslavne klerikalne režime. Prethodno treba ukloniti dokaze koji svjedoče o našim autentičnim vrijednostima i korijenima koji nijesu izvedeni iz pseudo-vizantijske kulture i tradicije, zbog toga što su oni najrelevantniji svjedoci o nama i našoj istoriji.« ([Http://www.muslimserbia.com/forum/viewtopic](http://www.muslimserbia.com/forum/viewtopic) (pridobljeno 2. januarja 2012))

Kljub vsemu lahko ugotovimo, da je sporočilo *dvooltarskih* cerkva izjemno globoko in pomeni dragoceno pastoralno ponudbo begunskim Romom. Povezanost obeh Cerkev pomaga pri uspešnejši evangelizaciji begunskih romskih družin.

7. Sklep

Temeljno vprašanje današnjega časa na področju uresničevanja človekovih pravic je, kako doseči socialno pravičnost; odgovor pa je deklaratorno jasno zapisan v mnogih ustavah, tudi v črnogorski. Ugotovimo lahko: ta ustava ni vrednotena toliko, da bi bilo v polnosti doseženo spoštovanje človekovega dostojanstva. Država je skupaj z mednarodno skupnostjo pripravila načrt integracije romske populacije, vendar pa se odprave segregacije ni lotila dovolj učinkovito, niti na način, ki bi ohranjal romsko identiteto in tradicionalnost. Načrt namreč predvideva preselitev begunskih Romov na infrastrukturno resda primernejšo lokacijo, toda Romi bodo ponovno getovsko ločeni od večinskega prebivalstva. Integracijski načrt ne predvideva poskusa razpršitve begunskih romskih družin po širšem območju Črne gore, temveč zgolj preselitev z atraktivne mestne lokacije na obrobno območje mesta Podgorica.

Ugotavljamo torej, da begunski otroci in njihovi starši doživljajo diskriminacijo in celo *sistematično segregacijo*, ki ji ni kos niti mednarodna skupnost, čeprav so njihove pravice, zapisane v mnogih mednarodnih deklaracijah in konvencijah, evidentno kršene. Ne samo mednarodna skupnost, tudi in predvsem Cerkev je v skrbi za romsko populacijo izdala pomemben dokument, Navodilo o pastoralni oskrbi Romov, ki omogoča begunskim Romom v Črni gori ustrezno versko oskrbo in spoštovanje njihove drugačnosti.

Na podlagi v raziskavi zbranih podatkov lahko ugotovimo oddaljevanje od eku­menskosti Cerkev v Črni gori. Ne govorimo samo o razkoraku med pravoslavno in rimskokatoliško Cerkvijo, kakor je to opisano v 6. poglavju; opazen se namreč *razkol* znotraj pravoslavne Cerkve. Po osamosvojitvi države Črne gore maja 2006 poskuša črnogorska pravoslavna Cerkev doseči avtokefalnost, a ji tega dominantni del vodstva srbske pravoslavne Cerkve ne dovoli. Spor povzroča nemir in razdvojenost pravoslavnih vernikov v Črni gori. Črnogorska pravoslavna Cerkev upravičenost do avtokefalnosti utemeljuje s svojo zgodovinskostjo, ker se je dne 16. 12. 1918 prostovoljno združila s *pravoslavno Cerkvijo v Kraljevini Srbiji* (Andrijašević 2008, 497).

Krajšave

ESČP – Evropsko sodišče za človekove pravice

OZN – Organizacija združenih narodov

RCG – Republika Crna Gora

RKC – rimskokatoliška Cerkev

UCG – Ustav Crne Gore

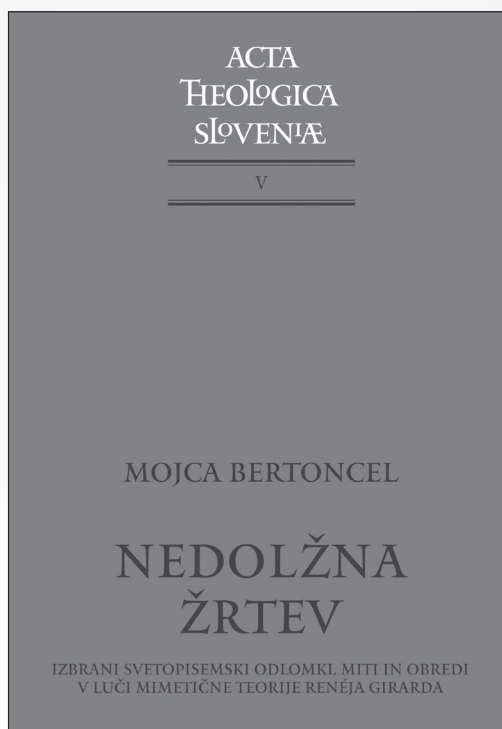
Reference

Viri

- Godišnji plan i program rada škole za školsku godinu 2011/2012. Područno odjeljenje Konik, Kamp 2.** 2011. Podgorica: O. š. Božidar Vuković - Podgoričanin.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Konvencija o otrokovih pravicah.** 1989. New York: Resolucija Generalne skupščine Združenih narodov, št. 44/25, 20. 11. 1989.
- Krivični zakonik Crne Gore.** 2010. V: Službeni list RCG, št. 70/2003, z dopolnitvami 13/2004, 47/2006, 40/2008 in 25/2010, 11. 2. 2010.
- Manjine u Crnoj Gori, zakonodavstvo i praksa.** 2007. Podgorica: AP Print.
- Navodilo o pastoralni oskrbi Romov.** 2010. Ljubljana: Družina.
- Ombudsman.** 2009. *Preporuka ministarstvu pravde Crne Gore.* Priporočilo varuha človekovih pravic Črne gore, št. 1/2009, 23. 12. 2009.
- Opšti zakon o obrazovanju i vaspitanju.** 2010. V: *Službeni list RCG*, št. 45/2010, z dne 27. 7. 2010.
- Poročilo o razmerah na področju temeljnih pravic v Evropski uniji 2004–2008.** 2008. Bruselj: EU parlament, Odbor za državljanske svoboščine, pravosodje in notranje zadeve.
- Porodični zakon Crne Gore.** 2006. V: *Službeni list RCG*, št. 1/2007, z dne 9. 1. 2007.
- Resolucija Evropskega parlamenta o položaju Romov in svobodi gibanja v Evropski uniji.** 2010. Uradni list Evropske unije, št. C 308 E/12, 20. 10. 2011.
- Romi v Mariboru.** 2009. Maribor: Mladi za napredek Maribora.
- Strategija za trajno reševanje pitanja raseljenih i interno raseljenih lica u Crnoj Gori sa posebnim osvrtom na oblast Konik.** 2011. Podgorica: Arhiv Ministrstva za delo in socialne zadeve Črne gore. [Http://www.google.com](http://www.google.com) (pridobljeno 14. januarja 2012).
- Svet po meri otrok.** 2003. Ljubljana: Unicef in Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve.
- Ustav Republike Crne Gore.** 2007. V: *Službeni list RCG*, št. 1/2007, 29. 10. 2007.
- Vijesti.** 2011. Nema uslova za nastavu na romskom jeziku. Podgorica, 25. 6. [Http://www.vijesti.me/vijesti/nema-uslova-nastavu-romskom-jeziku-clanak-25805](http://www.vijesti.me/vijesti/nema-uslova-nastavu-romskom-jeziku-clanak-25805) (pridobljeno 15. januarja 2012).
- Zakon o manjinskim pravima i slobodama.** V: *Službeni list RCG*, št. 31/2006, 12. 5. 2006, in 38/07, 22. 6. 2007.
- Zakon o osnovnom obrazovanju i vaspitanju.** V: *Službeni list RCG*, št. 64/2002, 28. 11. 2002, 49/07, 10. 8. 2007, in 45/10, 4. 8. 2010.
- Zaštitnik ljudskih prava i slobode Crne Gore.** 2011. *Mišljenje* [Podgorica], št. 4–599/11, 15. 11. 2011.

Literatura

- Andrijašević, Živko.** 2008. *Crnogorska crkva 1852–1918.* Nikšić: Grafotisak.
- Berčon, Magdalena.** 2004. *Integracija Romov v slovenski vzgojno-izobraževalni sistem.* Ljubljana: FDV.
- Čubrović, Zorica.** 2005. *Očuvana izvornost: Kultura i društvo.* Podgorica: 28. 5. 2005.
- Đurašević - Miljić, Dragica.** 2010. Sudbina rano srednjovekovnih spomenika u Crnoj Gori. [Http://www.grbalj.org/5.html](http://www.grbalj.org/5.html) (pridobljeno 15. januarja 2012).
- Häring, Bernhard.** 2001. *Svobodni v Kristusu.* Celje: Mohorjeva družba.
- Paar, Brigita.** 2010. *Izkoriščanje otrok kot delovne sile – primer Gane.* Ljubljana: FDV.
- Perović - Korać, Milena, in Biljana Alković.** 2010. Istraživanje: Raskorak prakse i zakona. Podgorica: Monitor, 13. 8. 2010. [Http://www.monitor.co.me](http://www.monitor.co.me) (pridobljeno 14. januarja 2012).
- Štrukelj, Pavla.** 2004. *Tisočletne podobe nemirnih nomadov: zgodovina in kultura Romov v Sloveniji.* Ljubljana: Družina.
- Vučinić, Stevo.** 2006. Popovi močniji od suda. *Islamska zajednica*, 22. 8.
- Zajc, Klavdija.** 2005. *Varstvo romske skupnosti v Sloveniji.* Ljubljana: FDV.



Mojca Bertoncel

Nedolžna žrtev: izbrani svetopisemski odlomki, miti in obredi v luči mimetične teorije Renéja Girarda

Pričujoče delo obravnava vlogo, ki jo je pri razkrivanju mehanizmov nasilja nad nedolžno žrtvijo imelo Sveto pismo in se tako vrača k viru Girardovega odkritja mimetične teorije. Delo z različnih vidikov osvetljuje svetopisemsko razhajanje z antičnimi miti in obredi. Časovna umestitev obravnavanih svetopisemskih odlomkov nazorno dokazuje očiten miselni preskok svetopisemskih pisateljev, ki dogodke za razliko od drugih antičnih besedil, kot so miti in opisi obredov, pripoveduje z vidika žrtve in ne več z vidika preganjalcev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 384 str. ISBN 978-961-6844-09-3. 17 €.

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

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

Kratki znanstveni prispevek (1.03)
 BV 72 (2012) 1, 135—138
 UDK: 929Andrej Kranjski:27-726.2"14"
 Besedilo prejeto: 01/2012; sprejeto: 02/2012

Marijan Smolik

Škof Andrej Kranjski in koncil v Baslu

Povzetek: Koncil v švicarskem Baslu v prvi polovici 15. stoletja je bil sedemnajsti v vrsti vesoljnih koncilov in tudi tisti, ki je s prekinitvami in selitvami v različna mesta trajal najdlje od vseh. Po zamisli papeža Martina V. (1417–1431), ki ga je sklical v letu 1431, naj bi nadaljeval sinodo v Konstanzi in tako poživil prizadevanje za reformo Cerkve in za njeno edinost. Pod papežem Evgenom IV. (1431–1447) je nekaj časa zboroval v Bologni, leta 1433 spet v Baslu in leta 1437 v Ferrari; leta 1448 pod papežem Nikolajem V. (1447–1455) je bil v Lausanni, dne 5. maja 1449 pa so se zborovalci sporazumno razšli. Med tistimi, ki so si prizadevali za nadaljevanje, pa je zanimiva oseba: nam resda skoraj neznan (nad)škof Andrej Kranjski. O njem je leta 1854 v Baslu izšla izčrpna razprava zgodovinarja dr. Jacoba Burckhardta. Po naključju sem jo dobil v roke in jo kratko predstavljam. Ob poglobljanju v to tematiko se je izkazalo, da govorimo o hrvaškem teologu Andreju Jamometiću.

Ključne besede: koncil v Baslu, škof Andrej Kranjski, Jamometić, ekumenizem, papeštvo

Abstract: **Bishop Andreas von Krain and the Council of Basel**

The 17th ecumenical council of Basel (Switzerland) was the longest among the councils. In 1431 it was convoked by Pope Martin V (1417-1431) in order to continue the council of Constance and thus revive the efforts to reform the Church and further its unity. Presided by Pope Eugene IV (1431-1447), it held some sessions in Bologna, moved again to Basel in 1433, and to Ferrara in 1437; under pope Nicholas V (1447-1455) it migrated to Lausanne in 1448 and on 5 May 1449 the members of the council decided to bring it to a close. Among those wanting it to continue was the practically unknown (arch)bishop Andreas von Krain. A treatise on him was written by Jacob Burckhardt (printed in Basel in 1854). This paper and some other sources show that this interesting person was the Croatian theologian Andrija Jamometić, who is now being presented also to Slovenian readers.

Key words: council of Basel, bishop Andreas von Krain, Jamometić, ecumenism, papacy

1. Uvod

Študija o Slovencem resda neznanem (nad)škofu Andreju s Kranjskega iz 15. stoletja je objavljena v zbirki zgodovinskih razprav v švicarskem mestu Basel: *Beiträge zur vaterländischen Geschichte* (hrsg. von der historischen Gesellschaft zu Basel, zv. 5, Basel 1854). Jacob Burckhardt je v njem na straneh 1–106 objavil razpravo Bischof Andreas von Krain und der letzte Konzilsversuch in Basel: 1482–1484 (Vorgelesen in der historischen Gesellschaft zu Basel. November 1850, 1–106).

Posodila mi jo je gospa Schmidtova iz Švice, ker se ji je zdela zanimiva, potem ko ji je po naključju prišla v roke. Neznana snov me je zapeljala, da sem jo preštudiral, poskušal ugotoviti, kdo bi bil ta menda slovenski škof Andrej in ali je v literaturi o baselskem koncilu omenjen ta poskus nadaljevanja. Šele v članku o papežu Sikstu IV. v nemškem teološkem leksikonu (*LThK* 2000, 9:644–646), ki ga je napisal Heribert Müller, je na koncu omenjen nadškof Andrej, ki pa naj bi se imenoval Jamometić von Krajna. Tudi starejša izdaja *LThK* (1938, 10:1032–1033) omenja Andreja, vendar Zamometića, in to kot Andreas Kraynensis/von Krain. Hrvaškega teologa Andrija Jamometića (ali včasih Zamometića) pa seveda opisuje daljši članek v *Enciklopediji Jugoslavije* (1960, 4:455–456). Doma naj bi bil nekje v Hrvaškem primorju, v Vidmu (Udine) naj bi postal dominikanec, med študijem v Padovi pa se spoprijateljil s Francescom della Roverejem (poznejši papež Sikst IV.). Ta ga je dne 7. 2. 1476 imenoval za naslovnega nadškofa Krajine ob Skadrskem jezeru v Albaniji.

V seznamu vseh katoliških škofov – *Hierarchia catholica medii aevi*, 2. zvezek –, ki zajema obdobje 1431–1603 in je izšel leta 1914 v Münstru, sem brez uspeha iskal slovenskega Andreja, brez težav pa našel albansko škofijo na strani 139 kot »Craynen. in Albania, metrop« in v njej škofa Andreasa s priimkom Zamometić O. Praed. V opombi so zapisali, da je leta 1482 v Baslu poskušal sklicati koncil in da je tam kmalu nato umrl. Sklicujejo se na knjigo o njem, ki jo je leta 1903 objavil Jos. Schlecht pri založbi Ferd. Schöningh v Paderbornu (v naših knjižnicah je nisem našel). Švicarski avtor omenja, da so Andreja v Baslu imenovali »Craynensis«, navadno pa kar »nadškof«, le včasih z imenom Andrej. Vročekrvnost je opravičeval s svojim rojakom sv. Hieronimom. Za Švicarja je bil po narodnosti Slavonec, v virih se omenja škofija Laybach (Aemona), bil naj bi dominikanec in v Rim naj bi prišel med letoma 1480 in 1482 (menda leta 1478) kot diplomatski odposlanec cesarja Friderika III. Kot škof naj bi prisegel papežu Sikstu IV. (1471–1484), vendar naj bi papežu očital tudi pregrehe simonije. Zato naj bi ga za nekaj časa zaprli v ječo na Angelskem gradu. Ko so ga po posredovanju izpustili, je iz Rima zagrenjen odpotoval na sever.

2. Andrejevo prizadevanje za nadaljevanje koncila

Pri vladi v Bernu se je izkazal kot cesarjev odposlanec, ti pa so ga priporočili oblastem v Baslu. Tam naj bi med slovesno mašo v stolnici dne 25. marca (1482) zahteval nadaljevanje koncila, a je zbudil začudenje, ker je hkrati govoril

proti papežu Sikstu IV. Naš avtor je na podlagi arhivskega gradiva omenil, da so v Bernu opazili patološke napake v škofovi glavi. Seveda samo z govorjenjem švicarskim oblastem še ni dokazal, da ima prav on in ne papež. Naš zgodovinar je objavil prizadevanja obeh strani, prve, da bi rešili Andrejevo dobro ime, druge, da bi ga po navodilih iz Rima privedli v zapor v kakem samostanu, kjer bi moral bivati »ob kruhu in vodi«. Pri tem avtor navaja ohranjene dokumente, ki pa niso povsem prepričljivi.

V Baslu naj bi Andrej dne 21. 7. 1482 dal celo javno nabiti pritožbe zoper Siksta IV., imenoval ga je kar hudičevega sina. Baselskega škofa Gašperja (o njem so podatki v omenjeni knjigi *Hierarchia Catholica*, zv. 2) je klical, naj pride k njemu, ker pa tega ni hotel, mu je zagrozil z izobčenjem. Iz Rima so mu tudi očitali, da si je sam nadel kardinalski naslov (v njegovi prtljagi so po smrti res našli dva kardinalska klobuka). V Baslu so ga varovali in končno dočakali cesarjevo pismo, v katerem je opravičeval svoje odlašanje s pisanjem, ker da so se pripravljali na napad madžarskega kralja Matija Korvina (našega kralja Matjaža). Cesar pa je sporočil tudi to, da Andrej ni več njegov odposlanec in da ga je treba (vsaj pogojno) zapreti. V Baslu so pri tem obotavljali, od Andreja pa decembra 1482 zahtevali, naj prekliče svoje grožnje. V svojem zagovoru je ponavljal, da ni kriv, saj je vse delal za blagor Cerkve, cesarja in Basla. Zahteval je čas za premislek, mestni svet mu ga je odobril, dne 19. (ali 21.) decembra 1482 pa so ga le vrgli v ječo in ga s tem nekako zavarovali. To so sporočili papežu, zato se je v začetku leta 1483 papež za postopek zahvalil cesarju. Avtor omenja različne cerkvene kazni, ki naj bi bremenile Baselčane, vendar je papež Sikst umrl dne 12. avgusta 1484. Novi papež Inocenc VIII. (1484–1492) je na dan svojega kronanja dne 12. 9. 1484 slovesno razglasil odvezo od vseh izrečenih cerkvenih kazni, to pa je koristilo tudi meščanom Basla.

V soboto po 13. novembru 1484 so Andreja našli v zaporu obešenega. Komisijsko so ga »ogledali«, smrt pa sporočili v Rim. Baselskima poslancema je papež potrdil svoje prejšnje odločitve in omenil, da »obsoja Andreja, nekoč nadškofa Kranjske, prekletega spomina« in izobčuje vse, ki bi skrivali Andrejeve spise. Nuncij iz Rima Mansella si je ogledal obešenega »Craynensem«, pri tem pa so porabili veliko dišav, ker je truplo že zaudarjalo. Dne 12. 1. 1485 so sestavili poročilo o snemanju obešenega. Truplo so dali v sod, ga s smolo zalili in vrgli v reko Ren. Šele nato so meščanom razglasili škofovo smrt in s tem prekinili tridnevni interdikt (ko niso smeli maševati in zvoniti). Dne 23. januarja je bila pred stolnico slovesna maša, nuncij pa je nato odpotoval.

Avtor omenja tudi glasove, naj bi bil Andrej umorjen, vendar sklepa, da papež tega zagotovo ni naročil, saj ga je hotel živega dobiti v rimski zapor.

Andrej je sam sebe imenoval glasnik baselskega koncila (*pronunciator concilii Basiliensis*), vendar nikogar ni uspel pridobiti za nadaljevanje koncila.

O tem koncilu je seveda veliko razprav (pregledal sem *Lexikon für Theologie und Kirche* (1994, 2:54–58, in še daljši prikaz v *Dictionnaire de Theologie Catholique* (1932, 2/1), vendar nikjer ni omenjeno prizadevanje za nadaljevanje, ki naj bi ga propagiral škof Andrej, čeprav je to zapisano v geslu o papežu Sikstu, kakor sem

že navedel. V tistih letih je bilo za zgodovinarje bolj v ospredju husitsko gibanje na Češkem, saj so zoper husite bojevali kar križarsko vojno. Takratni papež Nikolaj V. (1447–1455) je imel celo protipapeža Feliksa V., ki pa se je odpovedal papeževanju prav ob koncu koncila leta 1449.

Andrejevo prizadevanje za nadaljevanje koncila je propadlo zaradi njegovega nesrečnega načina in zaradi neugodnih dogodkov v Cerkvi in v svetu.

Čeprav je po vsem preiskovanju ugotovljeno, da Andrej Kranjski ni bil slovenskega rodu, je vendarle koristno, izsledke objaviti, ker bi se lahko še kdo oprl na objave o škofu »von Krain«, ki bi res mogel biti samo »Kranjski«, saj nikomur ne bi prišlo na misel, da je v Albaniji škofija s podobno zvenečim imenom.

Ocene

Horst Bürkle. *Erkennen und Bekennen: Schriften zum missionarischen Dialog*. Sankt Ottilien: EOS Verlag, 2010. 716 str. ISBN: 978-3-8306-7405-4.

Nemški teolog prof. dr. Horst Bürkle je zajetni knjigi objavil svoje študije, razprave in predavanja o misijonarskem dialogu. Naslov *Spoznovati in izpovedovati* izraža takšno misijonarsko odprtost in zavzetost za oznanjevanje evangelija »ad gentes«, kakršno je zarisal drugi vatikanski koncil. Zbrani spisi hočejo poiskati in opredeliti misijonsko poslanstvo Cerkev danes. Evangeljsko oznanilo je namenjeno vsem ljudem. Cerkev živi sredi njih po zaslugi prizadevanja številnih misijonarjev v prejšnjih obdobjih. Danes je treba »spoznavati« duhovni, verski in družbeni položaj ljudi in ljudstev, ki se je močno spremenil. Hkrati pa je nujno »izpovedovati« Kristusa in njegovo oznanilo odrešenja.

Izbor obravnavanih vprašanj vsebuje nekaj mnogovrstnosti, ki spremlja poslanstvo Cerkev. Razprave so razvrščene v štiri skupine: 1. V dialogu z verstvi, 2. Azija in Afrika v žarišču, 3. Kaj nam je skupno in kaj nas ločuje, 4. Trajno poslanstvo.

V prvi skupini, *V dialogu z verstvi* (1-162), se avtor sprašuje, ali obstaja skupni jezik verstev. Nato obravnava realistično srečanje tujih kultur s krščanstvom. Po besedi papeža Benedikta XVI. skuša Cerkev »zaznati izvorni ton v verstvih« in ponuditi teološke orientacije za razpravo o verstvih. Kot temeljni fenomen verstev je navedena molitev, kakor se je lepo pokazalo na dosedanjih

srečanjih predstavnikov svetovnih verstev v Assisiju.

Druga skupina razprav pod naslovom *Azija in Afrika v žarišču* (163-290) najprej predstavi velika svetovna verstva, ki so doma na teh dveh celinah. Hinduizem in krščanska pota odrešenja v luči krščanskega upanja, vprašanja, povezana s pričakovanji ponovnega rojstva, vloga kozmosa kot nositelja odrešenja, budizem in vprašanje budističnega pojmovanja resnice ter odiranje verskih alternativ v azijskem izročilu – to so nekateri vidiki v srečanju z Azijo. Afriška verstva prinašajo nove izzive za misijonarski dialog: kakšen pogled na trpljenje ima Buda, kako si v Afriki zamišljajo odrešenje, kako gledajo na smrt? Avtor se loteva teh vprašanj na podlagi svoje izkušnje in neutrudnega iskanja, ko je deloval v teh deželah.

Tretja skupina razprav išče, *kaj nam je skupno in kaj nas ločuje* (291-444). Ali obstaja verski fundamentalizem v krščanstvu, v judovstvu in v islamu? V okviru molitve analizira Gospodovo molitev v kontekstu verstev. Zanimivo je odkrivati pomen mariologije za srečanje z ljudmi iz drugih verstev. Vloga narave v odrešenjskem procesu prihaja na dan ob naslednjih vprašanjih: inkarnacija in reinkarnacija, resnica in absolutnost, religija ali religije; religija, kultura in politika. Skratka: dialog je prednostna pot misijske dejavnosti.

Četrta skupina spisov ima naslov *Trajno poslanstvo* (445-698). Dialog kot izraz poslanstva je jasno začrtana izbira koncilske izjave o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev *Nostra aetate*. Njeno perspektivo nadaljuje in pogla-

blja okrožnica Janeza Pavla II. *Redemptoris missio*. V članku *Missio ancilla renovationis* je prikazan pomen ekumenskega dialoga. Avtor premišljuje tudi o ekumenskih pobudah iz Afrike in se sprašuje, kako naj evropsko krščanstvo dospe do svoje univerzalne podobe. Kakšno je poslanstvo Cerkve v današnji pluralnosti verstev?

Misijon kot gibanje, ki izvira od Kristusa in vodi k njemu, dobi neomejeno veseljnost. Ujetosti v prostor in čas, v izvor in v versko pripadnost odpadejo. Pot vodi v novo človeško družino in v njeno včlenjenost v Kristusovo telo, Cerkev. Misijon uvaja v ponovno vzpostavljeno edinost človeškega rodu. Misijonska zavzetost izhaja iz naročila in pooblastila Jezusa Kristusa, ki pošilja svoje učence po vsem svetu.

Ta proces pa je nujno dialoški. Odi-grava se med učlovečeno božjo Besedo in tistimi besedami, ki so jih ustvarili ljudje v svojih verstvih in kulturah. Dialoški je ta proces zato, ker vedno upošteva konkretnost vsakega posameznika. Avtor navaja Josepha Ratzingerja, ki pravi: »Dialog zahteva kot pogoj svojih možnosti troje: najprej nasproti stoječe sogovornike, med katerimi mora obstajati določena razlika ali celo nasprotje, prek katerega mora voditi pogovor. Med sogovorniki je potreben vsaj minimum soglasja. Če pogledamo Jezusove dialoge ali zgodnjo krščansko oznanilo kot tedanjo obliko dialoga z nekristjani, vzbuja pozornost dejstvo, da se ta dialog nikakor ni obračal na popolne tujce, ampak se je odvijal znotraj skupnega ozračja.« Tedanji naslovljenci krščanskega oznanila so bili z ene strani Judje, z druge pa grško-rimska civilizacija, kateri se je zlasti apostol Pavel zelo približal in jo nagovoril z besedami in spoznanji

njihove kulture. V ta helenistični kulturni prostor je nato prevedel evangeljsko oznanilo. Isto metodo »inkulturacije«, ali bolje: metodo srečanja kultur so nadaljevali cerkveni očetje, ki so bili vsi po vrsti izredni izobraženci, svetilniki kulture.

Po gledanju drugega vatikanskega koncila je bistvena dvojna naloga pri uresničevanju misijonarskega dialoga: sprejetje že navzočih »semen Logosa« in njihovo očiščenje z resničnim Logosom, Jezusom Kristusom. Sveti Duh kliče vse ljudi po semenu Besede in po oznanilu evangelija k Jezusu Kristusu. »Katoliška Cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega. Z odkritosrčno spoštljivostjo gleda na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi. Nenehno pa oznanja in je dolžna oznanjati Kristusa, ki je 'pot, resnica in življenje' (Jn 14,6), v katerem ljudje najdejo polnost religioznega življenja, v katerem je Bog spraval s seboj vse.« (N 3)

Knjiga se z najrazličnejših vidikov ukvarja z vprašanjem, kakšno je današnje srečanje glasnikov krščanske vere z ljudmi iz drugih verstev in kultur. V veliki meri se posveča azijskim in afriškim verstvom, saj je za to pisec nadvse usposobljen.

Avtor Horst Bürkle, rojen leta 1925, se je po srečni vrnitvi iz druge svetovne vojne (bil je ranjen na vzhodni fronti) ves posvetil veri. Študiral je na univerzah v Bonnu, v Tübingenu, v Kölnu in v New Yorku. Bil je gostujoči docent v Kampali v Ugandi, v Seulu, v Kjotu in v Innsbrucku. Raziskoval je v Braziliji, v Indiji in na Novi Gvineji. Bil je

predstojnik stolice za religiološke in misijonske študije na univerzi Ludwig-Maximilian v Münchnu in profesor za krščanski svetovni nazor, religijsko in kulturno teorijo na isti univerzi. Kot protestantski pastor se je leta 1963 poročil in ima dve hčerki. Leta 1987 je stopil v

katoliško Cerkev in je član ali predsednik različnih znanstvenih ustanov in soustanovitelj Evropske akademije znanosti in umetnosti (*Academia Scientiarum et Artium Europaea*).

Anton Štrukelj

Grigorios Larentzakis. *Pravoslavna Cerkev: Njeno življenje in njena vera*. Ljubljana: Salve, 2011. 215 str. ISBN: 978-961-211-591-3.

V slovenščini imamo zdaj na voljo temeljito strokovno in hkrati razumljivo predstavitev pravoslavja. Pobudo za prevod je dal slovenski duhovnik Jože Kopeinig, rektor izobraževalnega doma Sodalitas v Tinjah na Koroškem. Knjigo je vestno prevedel prof. Stane Okorn, izdala pa jo je založba Salve v Ljubljani. Naslov izvirnika: *Die orthodoxe Kirche: ihr Leben und ihr Glaube* (Graz–Wien–Köln: Verlag Styria, 2000). Slovenska izdaja ima dva predgovora. V nemškem izvirniku je predgovor napisal dunajski nadškof kardinal Christoph Schönborn, k slovenski izdaji pa beograjski nadškof metropolit Stanislav Hočevar. Knjigo krasi tudi dvajset slik.

Knjiga v pregledni obliki predstavi temeljne informacije o pravoslavju. V prvem poglavju je najprej prikazano »pravoslavje in občestvo« (15–41). Posebej je razloženo, kaj pomeni ime »pravoslavna Cerkev«. Avtor odgovarja: »Večinoma ljudje rečejo, da to pomeni 'Cerkev pravovernosti'. Načelno to kar drži. Toda ta Cerkev nima seznama dogem, ki utemeljuje in opravičuje temelj njene obstoja. Ne temelji na doktrinarnem in dogmatičnem sistemu, temveč

na temelju troedinega Boga. Zato se razumeva najprej kot *Cerkev pravega češčenja troedinega Boga*. Ne slavimo Boga, ker je za nas oziroma za Cerkev kaj storil, kot da bi se mu morali zahvaljevati za uresničeno dejanje. Ne zato, ker je naš Stvarnik, tudi dober, temveč ker je dober, ker nas ljubi, je tudi stvarnik vsega sveta in človeka. In končno je tudi naš odrešenik, začetnik in ustanovitelj Cerkve. Zato mu pripada hvala, čast in zahvala.«

Tudi pojem »ortodoksen« moramo najprej razlagati v tem smislu. »Ortodoksen« pomeni pravilen, pošten; »doxa« prihaja iz glagola doxazein, to je: slaviti. V tem pomenu je torej »pravoslavna Cerkev« Cerkev pravičnega slavljenja Boga. »Ortodox« pa prihaja tudi od besede »orthos«, pravilen, »doxa« pomeni pojmovanje, mnenje, nauk (izpeljano iz »dokein«, meniti, zastopati kako mnenje itd.). V tem smislu razumemo izraz »pravoslavna Cerkev« tudi kot Cerkev prave vere, pravega nauka. Poleg pravilne vere kot nauka je pomembna predvsem »doksologija, pravo slavljenje troedinega Boga« (18). Nato spoznamo skupnost pravoslavnih Cerkva, zgodovinski razvoj patriarhata in posameznih pravoslavnih Cerkva in podobno.

Drugo poglavje obravnava teologijo in življenje v pravoslavju (43–93). V

ospredju je zakramentalno življenje kristjanov, sledi predstavitev sedmerih zakramentov. V ekumenskem dialogu se zavedamo neprecenljivega daru, da imamo katoličani in pravoslavni toliko skupnega. Poleg svetega izročila in Svetega pisma in poleg prvih sedmih vesoljnih cerkvenih zborov, na katerih so opredelili glavne verske resnice, imamo skupnih tudi vseh sedem zakramentov. Kakšni zakladi cerkvenih očetov, kakšno bogastvo bogoslužja in praznikov nas povezuje! Znano je, da so vsi veliki Gospodovi in Marijini prazniki najprej nastali na krščanskem Vzhodu in jih je nato kmalu prevzel Zahod. Prikaz sedmih zakramentov v tej knjigi je lahko v močno spodbudo tudi katoličanom in hkrati povabilo, da se seznanimo še z drugimi opisi zakramentov. Pri tem priporočam zlasti vélikega bizantinskega teologa laika iz 13. stoletja, Nikolaja Kabasilasa, ki je zakramente predstavil v knjigi *Življenje v Kristusu*.

Tretje poglavje opisuje svetnike v pravoslavni Cerkvi (95–130). Pri postopku za razglasitev je najpomembnejša opora zlasti »fama sanctitatis« pri vernem ljudstvu. Češčenje svetnikov in zlasti Matere božje prav v ničemer ne zatemnjuje Kristusove odrešenjske vloge, kakor se je bal Martin Luter. Pravoslavne cerkve bi bile zelo osiromašene brez ikon in fresk, ki nam dobesedno približajo nebesa. To doživimo zlasti pri obhajanju »nebeškega bogoslužja«. Zelo lep je drugi del istega poglavja, ki nam predstavi Marijo v pravoslavni Cerkvi. Z ekumenskega vidika je mariologija že uresničeni sad ednosti. Avtor spoštljivo navaja drugi vatiškanski koncil in okrožnico *Odrešenikova mati* papeža Janeza Pavla II.

Četrto poglavje (131–178) govori o bistveni vsebini vere: najprej predstavi

izročilo in Sveto pismo, nato pa posebej še carigrajsko veroizpoved. Tudi tukaj vlada soglasje s katoliško Cerkvijo. Vprašanje Filioque pa ob pravilni razlagi ne bi smelo več biti predmet razhajanja.

Zelo bogato je peto poglavje, ki govori o pravoslavni liturgiji in duhovnosti (179–190). Katoličan najbolj neposredno spoznava in ceni pravoslavno izročilo, če se udeležuje njihovega bogoslužja. Tu se potrjuje staro načelo *lex orandi, lex credendi*, ki ga je izrekel Prosper Akvitanski v 5. stoletju.

Končno nas avtor seznanja še z ekumenskimi vprašanji v poglavju z naslovom *Pravoslavna Cerkve in ekumenizem* (191–213). Razveseljivi sta ekumenska širina in zavzetost tega pravoslavnega teologa in profesorja, ki kot predstavnik carigrajskega ekumenskega patriarha dejavno sodeluje v številnih ekumenskih ustanovah.

Slovenski bralec bo knjigo *Pravoslavna Cerkve* in njenega avtorja najbolje spoznal, če prebere predgovor, ki ga je napisal kardinal Christoph Schönborn. Takole pravi: »Imamo posebno srečo, da na katoliški teološki fakulteti univerze Karla Franca poučuje nauk o vzhodni Cerkvi teolog, ki sam pripada vzhodni Cerkvi. Kot 'glas pravoslavja' je profesor Grigorios Larentzakis znan široko zunaj kraja svojega neposrednega delovanja. Njegova nova knjiga, ki sem ji smel napisati pozdravno besedo, naj ta glas prenese še daleč navzven, na fakultete in seminarje, v zainteresirane kroge, ki se zavedajo, da obe pljučni krili Cerkve, vzhodna in zahodna, neločljivo in življenjsko pomembno spadata skupaj.

Veliko se je v zadnjih desetletjih zgodilo, da bi podrli zidove medsebojnega nepoznanja, veliko iz duhovne dedišči-

ne pravoslavja je danes bilo sprejeto v življenje 'zahodne Cerkve': ljubezen do ikon, do duhovnosti in prakse Jezusove molitve, do dostojanstva in lepote bogoslužja. K temu prihaja vedno znova cvetoče zanimanje za cerkvene očete, posebno grške (prof. Larentzakis je l. 1978 posvetil svojo prvo knjigo temi *Enotnost človeštva – edinstvo Cerkve pri Atanaziju*). Nič ne pretiravam, če rečem, da se gibanja za prenavo na zahodu vedno bolj zahvaljujejo tudi spodbudam iz krščanskega vzhoda in tako se uresničuje beseda »*Ex oriente lux*«.

Tako smemo tudi upati, da novo približevanje k življenju in veri pravoslavne

Cerkve, ki nam ga podarja prof. Larentzakis, prispeva k tej prenovi, vzbuja zanimanje za pravoslavje, pogloblja spoznanje, posebno pa še vžiga ljubezen do duhovnih zakladov pravoslavne Cerkve. Kajti samo z ljubeznijo in ne z akademskim spoznanjem bomo na poti do edinstva resnično napredovali, z ljubeznijo, ki ni slepa za napake in slabosti, ki pa se iz srca veseli nad tem, kar nam 'na zahodu' hoče reči Sveti Duh po življenju in veri pravoslavne Cerkve.«

Anton Štrukelj

Mishtooni C. Bose in J. Patrick Hornbeck II, ur. *Wycliffite Controversies*. Turnhout: Brepols, 2011. 359 str. ISBN: 978-2-503-53457-2.

Delo vsebuje prispevke mednarodnega zborovanja, organiziranega poleti 2008 na Oxford University, Oriel College, s skupnim naslovom *Lolardske povezave: zgodovinske, literarne, teološke*. Avtorji, ki drugače delujejo kot učitelji in raziskovalci na obeh obalah Atlantika, so pozneje svoje prispevke razširili in jih pripravili za tisk. Knjiga je izšla kot 23. zvezek v ugledni zbirki *Medieval Church Studies*, v kateri založba Brepols objavlja dela s področja zahodne cerkvene zgodovine od obdobja karolinške reforme do tridentinskega koncila. Del svojega programa namenja zbirka objavljanju razprav (monografij in zbornikov) in prvotnih virov za to obdobje. S to knjigo je založba preučevalcem poznega srednjega veka in oporečništva v krščan-

skem svetu dala na voljo pomemben pripomoček, ki predstavlja najnovejšo stopnjo raziskovanja tega fenomena.

Poznosrednjeveško Anglijo so močno zaznamovale filozofske in teološke ideje Johna Wyclifa (ok. 1330–1384), njihovo razširjanje med kleriki in laiki in verska oporečniška gibanja, ki so se sklicevala na njegovo učenje. Ideje so se hitro raznesle tudi po Evropi in naše odmevne zagovornike v Janu Husu in v njegovih simpatizerjih. Razprave so izraz najnovejših raziskav o Wyclifu in wyclifovstvu, v katerih so interdisciplinarno obravnavani literarni, zgodovinski in teološki odmevi njegovih del in gibanj, predvsem lolardov, ki so pobude za svoje ravnanje črpali prav v njegovem učenju. Wyclifova teološka in filozofska dela, v glavnem napisana v latinskem jeziku, so mnogi uporabili kot temelj za oblikovanje zahtev po reformah v Cerkvi. Njegove polemične razprave

so napadale papeštvo in avtoriteto v Cerkvi, redove in redovne zaobljube, odpustke in kleriško bogastvo, liturgijo in zakramente, vse, kar po njegovem mnenju ni bilo neposredno utemeljeno v Svetem pismu. Nasprotoval je transsubstanciaciji. Vendar je kljub temu zanimivo, da je imel s svojimi spisi nepomembno mesto v delih osrednjih osebnosti reformacije, ki se je začela po letu 1517. Po ocenah nekaterih zgodovinarjev niso reformatorji nič vedeli o njegovih spisih ali pa so jih ignorirali. Večjega pomena niso prisojali niti njegovim prevodom svetopisemskih besedil, za katere pa je bilo ugotovljeno, da so bili pretežno le delo njegovih učencev in ne neposredno njegovi; z njegove strani je prišla predvsem spodbuda za prevajalsko delo.

Pomembni ustanovi, ki sta podprli zborovanje in dali na voljo svoje arhive, sta bili Lolardska družba (Lollard Society) in Družba Johna Wyclifa (John Wyclif Society); obe skrbita za ohranjanje pisne in duhovne dediščine, ki je nastala na britanskem otočju v predreformacijskem času.

Čeprav zgodovinarji še vedno preučujejo vezi, ki so nastale med učenjem Johna Wyclifa in lolardi, so bili lolardi najbolj zvesti razširjevalci njegovih idej. Postali so pravo gibanje, katerega simpatizerji so se sami imenovali »pravi Kristusovi učenci« ali »resnični evangeljski učenci« ali morda »wyclifovci«, niso pa marali, da bi jih klicali lolardi. Takšno poimenovanje (beseda je verjetno izšla iz stare germanske besede *lollen*, mrmati) je pomenilo postopača, versko neuravnovešenega človeka, in je bilo poniževalen izraz: pravoverni so ga dajali tistim, ki so se imeli za Wyclifove učence (Tanner).

Vsebinsko knjige je mogoče razdeliti v dva dela. Prvi vsebuje razprave o zgodovinskem ozadju in o implikacijah delovanja J. Wyclifa (avtorji: K. Ghosh, I. C. Levy, A. Minnis in A. Hudson). Temeljiteje sta predstavljena njegov prispevek za organiziranje prvih prevodov Svetega pisma v ljudski jezik in odnos do božje besede, zapisane v svetih knjigah. Ker je ohranjenih tudi več Wyclifovih pridig, je bilo mogoče orisati njegovo mnenje o nekaterih temah, ki so se pogosteje našle v njegovih nastopih, zapisih in predavanjih. Pomembna razsežnost vseh prispevkov je analiza odnosov, ki so jih do Wyclifa gojile cerkvene oblasti, in odmevi njegovih nastopov oziroma sprejemanje njegovih idej med najširšimi množicami. Različna in večpomenska terminologija, tudi v angleškem jeziku, povezana z Wyclifom in z njegovimi pristaji, ima v razpravah pomembno mesto in predvsem za angleško govoreče bralce pomeni razširitev kolektivnega znanja o wyclifovskih polemikah.

Obsežnejši je vsebinski sklop, ki govori o lolardih. Tu je pozornost najprej namenjena odnosom med lolardi, pravovernostjo in kognitivno psihologijo (R. Lutton), nato njihovemu mestu v zgodovini poznega srednjega veka v Angliji (I. Forrest) in lolardskim spisom, njihovi literarni kritiki in pomenu oblike (S. Gayk); to je imelo v njihovem načinu delovanja poseben pomen, saj so lolardi zavračali ustaljene oblike oznanjevanja, verovanja in pisanja (»preveliko poudarjanje zunanjih oblik zamegljuje resnice«). Širši kontekst njihovega delovanja predstavljajo prispevki o posameznih arhivskih virih in nosilcih javnih služb, s katerimi so se lolardi srečevali pri svojih nastopih (M. Peikola). Analizirani so vzorčni primeri njihovih pridig

(M. Raschko), njihov odnos do svetišč in do relikvij (R. Malo), mesto Svetega pisma v njihovem učenju (M. Dove), etično učenje (E. Craun), njihova organiziranost na krajevni in na državni ravni (M. Jurkowski) in njihovo učenje o eharistiji (J. P. Hornbeck II). Obsežen prispevek govori o odnosu reformatorjev 16. stoletja do lolardskih idej, pokaže njihov vpliv na začetnike reformacijskega gibanja in na množice, ki so bile prav zaradi poznavanja lolardskega gibanja bolj pripravljene sprejeti ideje reformatorjev; nazadnje je to privedlo Anglijo v ločitev od Rima (P. Marshall).

Za dodatno vrednost zbornika imamo lahko pregled virov, predvsem rokopisov,

ki vsebujejo podatke o lolardih in o J. Wyclifu, med temi so tudi škofovski protokoli iz 15. stoletja, njihove tiskane izdaje ter zelo bogat seznam drugih primarnih in sekundarnih virov, pa tudi obsežna bibliografija. Vsi, ki jih zanimajo srednjeveška duhovna gibanja, vidiki napetosti med pravovernostjo in odstopanji od nje, načini, kako sta Cerkev in državni represivni aparat obravnavala posameznike in skupine, začetki reformacije v Angliji in njeni predhodniki, bodo v predstavljeni knjigi našli zanimive reference.

Bogdan Kolar

James F. Keenan. *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: from Confessing Sins to Liberating Consciences*. London: Continuum, 2010. 248 str. ISBN:978-0-8264-2929-2.

James F. Keenan je jezuit in profesor moralne teologije na Boston Collegeu. To je zelo vpliven mislec, avtor mnogih knjig s področja moralne teologije, urednik več zvezkov iz zbirke *Readings in Moral Theology* in organizator dveh odmevnih kongresov moralnih teologov iz vsega sveta, ki sta bila v Padovi (2006) in v Tridentu (2010). V delu *Zgodovina katoliške moralne teologije v dvajsetem stoletju* analitično prikaže odločilni premik, ki se je zgodil na tem področju v preteklem stoletju. Delo je razdeljeno v devet poglavij, ki kronološko povzemajo razvoj moralne teologije.

V prvem poglavju so predstavljene zgodovinske korenine problematike. Od

12. do 15. stoletja se je moralna teologija razvijala v dveh različnih oblikah: v praktičnih spovednih manualih (*Summae Confessorum*), ki so bili namenjeni spovednikom, da bi prav določili težo greha in naložili pravo pokoro, in v visokih teoloških razpravah o moralnih temah, ki so jih teologi, na primer Abelard, Albert Véliski in Tomaž Akvinski, sistematično uredili v tako imenovanih *teoloških sumah*. Poznejši razvoj je povezal obe obliki in je ponavadi v prvem delu obravnaval sistematično moralno teologijo, v drugem delu pa praktično moralno teologijo. V 16. stoletju se razvije kazuistika, ki ne deluje po deduktivni logiki, ampak uporabi posamezni primer za oblikovanje objektivnega načela. Pri iskanju rešitev sta odločilni notranja logika argumenta in zunanja avtoriteta kazuistov oziroma priznanih moralnih teologov. V 17. stoletju se konča doba visoke kazuistike, v kateri je prevlado-

vala induktivna logika, in se začnejo oblikovati zbirke spovednih primerov z naslovom *Summa Casuum Conscientiae*, iz katerih se potem konec 18. stoletja razvijejo moralni manuali, ki ostanejo v uporabi do začetka 20. stoletja.

V drugem poglavju predstavi tri manualiste, ki so bili pomembni za angleško govoreče področje v prvi polovici 20. stoletja: jezuita Thomasa Slaterja in Henryja Davisa in kapucina Heriberta Joneja. Slater je napisal prvi manual v angleščini in s tem vsebino naredil dostopno širši javnosti. Kljub vsemu pa je povsem jasno izraženo: delo je prvotno namenjeno spovednikom, da bi znali prav opredeliti greh in naložiti spovedancu ustrezno pokoro. Slater celo izjavi, da so manuali moralne teologije knjige »moralne patologije« (11), ki niso namenjene za spodbujanje vernikov k moralnemu življenju. Zanimivo je, da so vsi trije avtorji zagovarjali probabilizem – dopuščali so torej posamezniku dobrošno mero svobode in avtonomije pri posameznih odločitvah. Keenan ugotavlja, da so manualisti vse bolj drseli na področje kanonskega prava in se oddaljevali od teologije, hkrati so se ločevali tudi od konkretnih vsakdanjih težav vernikov in dajali poudarek metafizičnim načelom.

Naslednja tri poglavja so namenjena predstavitvi prenoviteljev na področju teološke etike. Jedro vseh sprememb je v tem, da je namesto analize posameznih dejanj v središče postavljena človeška oseba, znotraj zgodovinskih in kulturnih okvirov (obrat k subjektu). Keenan poudari, da ta obrat ne vodi v subjektivizem, ampak je to pot do objektivne resnice. »Objektivna resnica brez upoštevanja delujoče osebe ni niti resnična niti objektivna.« (35) Ena od najv-

plivnejših oseb prenove teološke etike je bil leuvenski profesor Odon Lottin (1880–1965), ki mu je posvečeno tretje poglavje. Leta 1954 je izdal delo *Morale Fondamentale*, ki začrta preobrat iz manualističnega v personalistični pristop, pri katerem ima osrednje mesto v moralnem življenju oseba vest. Lottin je v teološko etiko vpeljal zgodovinsko-kritično metodo, s katero je pokazal, da katoliška tradicija ni bila monolitna in enopomenska. Cilj moralnosti je »prava urešničitev osebe in skupnosti znotraj Božjega odrešenjskega načrta in v skladu z njim« (42). Keenan navede še druge moralne teologe, ki so pripomogli k uveljavitvi pomena zgodovinskosti za teološko etiko, med njimi so najpomembnejši Noonan, Vereecke in Mahoney.

Naslednje poglavje nosi naslov *Rehabilitacija Svetega pisma in ljubezni*. V njem je predstavljen prispevek Fritzja Tillmanna (1874–1953) in Gérarda Gillemana. Tillmann je bil sprva bibliclist. Ker mu je Vatikan zaradi preveč svobodomiselnih idej prepovedal delovati na področju Svetega pisma, je predsedal na področje moralne teologije in postal eden od njenih prenoviteljev. Začel je s svetopisemsko prenovo te discipline. Keenan komentira: »Tillmannovo izgnanstvo iz dežele eksegeze in njegova varna in posvečena udomačitev na polju moralne teologije je postalo osnovna priložnost za realizacijo enega od najbolj pomembnih premikov v rimskokatoliški moralni teologiji dvajsetega stoletja.« (61) Leta 1934 je Tillmann izdal svoje temeljno delo, *Die Idee der Nachfolge Christi*. V središče je postavil koncept »hoje za Kristusom«, ki ga je pozneje prevzel za svojega tudi drugi vatiškanski koncil. Belgijski jezuit Gérard Gilleman (1910–2002) se je v svojem

raziskovanju posvetil predvsem pome-
nu kreposti ljubezni kot »notranje duše
moralne teologije«. S svojimi deli je po-
novno vzpostavil most med duhovno in
moralno teologijo. V središču moralne
teologije je spoznanje, da je Bog ljube-
zen in da smo v Kristusu vsi njegovi po-
sinovljeni otroci. Po Keenanovem pre-
pričanju je imela Gillemanova misel
znaten vpliv tudi na okrožnico Benedik-
ta XVI. *Bog je ljubezen*, čeprav ga papež
v okrožnici ne navaja. (71)

V začetku petega poglavja Keenan
pove, da so bili v petdesetih letih prej-
šnjega stoletja moralni teologi razdeljeni:
nekateri so nadaljevali manualistično tra-
dicijo, drugi pa so iskali poti preнове, ki
bi bile bliže človeški izkušnji in teološke-
mu sporočilu. Eden od najpomembnejših
prenoviteljev je zagotovo redemptorist
Bernhard Häring (1912–1998), čigar delo
Das Gesetz Christi iz leta 1954 predstavlja
dokončen prelom z manualistikjo. Za iz-
hodišče je vzel teologijo, hkrati pa je delo
zasnoval pastoralno in duhovno. Jezus
Kristus je načelo, norma, središče in cilj
krščanske moralne teologije. (88) Keenan
vidi v Häringu stičišče vseh reformnih pri-
zadevanj: »Häringovo delo predstavlja
določeno stičišče različnih prizadevanj
skozi skoraj 40 let, da bi obnovili moralno
teologijo kot teološki projekt, globoko
povezan z dogmatično (Lottin, Mersch,
Stelzenberger, Ermecke), biblično (Till-
mann in Steinbüchel) in duhovno (Gille-
man) teologijo.« (91) Häringovo delo je
imelo vpliv na drugi vatikanski koncil in
Häring sam je bil dejaven kot tajnik sku-
pine, ki oblikovala pastoralno konstituci-
jo Cerkve v sedanjem svetu; vsebuje tudi
izredno pomembno definicijo vesti (§
16). Pod Häringovim vplivom je koncil
sprejel personalistično gledanje na za-
konsko zvezo in na človeško spolnost.

V šestem poglavju z naslovom *Neo-
manualisti* avtor najprej poudari pomen
kanadskega dogmatika Bernarda Loner-
gana za moralno teologijo. Njegovo raz-
likovanje med klasičnim in historičnim
pogledom na svet je vplivalo tudi na
novo razumevanje naravnega moralne-
ga zakona. Avtor ugotavlja, da je večina
izjav cerkvenega učiteljstva še znotraj
klasičnega (statičnega) pogleda na svet,
večina moralnih teologov pa se je začela
nagibati k zgodovinsko-hermenevtič-
ni (dinamični) metodi, ki prisoja velik
pomen tudi kontekstu človeškega de-
janja. Znotraj zgodovinskega konteksta
razlagajo še spremenljivost stališča mor-
alne teologije do posameznih vprašanj,
kakor so na primer smrtna kazen, pobi-
ranje obresti, suženjstvo ... Med teologi,
ki vztrajajo pri tradicionalnem klasič-
nem pogledu na stvarnost, sta igrala
osrednjo vlogo ameriška jezuita John
Ford in Gerald Kelly. Sprva je takšen po-
gled z njima delil tudi profesor na rimski
Gregoriani, Josef Fuchs, ki pa je ob na-
stajanju okrožnice *Humanae Vitae* do-
živel »intelektualno spreobrnjenje«: »Iz
pričevanj poročenih parov je spoznal,
da je njihovo razumevanje različnih de-
javnikov mnogo bolj stvarno in ustrezno
kot splošno učenje iz Rima.« (121) Ta
sprememba je imela velik vpliv na na-
daljnji razvoj moralne teologije, saj je
bila Gregoriana osrednje mesto za for-
miranje novih profesorjev po vsem sve-
tu. Fuchs je poudarjal pomen osebne
odgovornosti in svaril pred slepo pokor-
ščino moralnim zakonom. Bil je avtor
večinske izjave komisije, ki se je obliko-
vala ob nastajanju *Humanae Vitae* in je
dopuščala tudi umetno kontracepcijo.
Nasproti temu se je postavil John Ford
in oblikoval manjšinsko izjavo, ki je pre-
pričala Pavla VI., da je v okrožnici objavil

nauk o nesprejemljivosti vsakršne oblike umetne kontracepcije. Po Keenanovem mnenju pomeni objava *Humanae Vitae* zavrnitev prenoviteljskega duha in podporo neomanualističnemu gibanju, ki jo zagotavlja cerkveno učiteljstvo. Kljub temu avtor ugotavlja, da je »večina moralnih teologov sledila prenovi, ki sta jo začrtala Häring in Fuchs, le nekaj jih je postalo neomanualistov«. (127) Ti pa so imeli zelo močan vpliv na papeža Janeza Pavla II., kakor se kaže še posebno v okrožnici Sijaj Resnice. Avtor predvideva, da so okrožnico v glavnem pisali filozofi, ki so po njegovem »v zmoti glede pisanja moralnih teologov«. (133)

Sledi poglavje o obdobju, ki je sledil okrožnici *Humanae Vitae*. Naslov poglavja je *Novi temelji za moralno razmišljanje, 1970–1989*. V tem času so moralni teologi ponovno preverjali in prenavljali temeljne moralne koncepte. Ena od prevladujočih tem je bila pristojnost cerkvenega učiteljstva na področju moralnosti. Moralna teologija si je prizadevala, da bi pomagala ljudem, na pravi način priti do spoznanja moralne resnice. »Objava *Humanae Vitae* je spodbudila moralne teologe in škofe, da so razmišljali o tem, kaj naj storijo z mnogimi iskrenimi in resnimi katoličani, ki se niso podredili zakonu Cerkve.« (146) Veliko moralnih teologov dilemo rešuje tako, da prizna veljavnost zakona, hkrati pa se zaveda kompleksnosti posameznega primera in v nekaterih okoliščinah dovoli izjemo od zakona. Ponovno se začne izpostavljati krepost epikije. V tem času se tudi razvije proporcionalizem.

Osmo poglavje je avtor naslovil *Novi temelji za teološko antropologijo, 1980–2000*. To obdobje je posvečeno predvsem pojmom moralno razumevanje

in objektivna moralna resnica. »Začetek vseh poglobljanj v novo teološko antropologijo je revizija naravnega zakona in razvoj avtonomne etike.« (173) Teologija pri opredelitvi, kaj je človeška narava, vse bolj stopa v interdisciplinarni dialog. Pri tem Keenan navaja eno od temeljnih spoznanj: »Normativnega pomena narave ne najdemo v naravi sami. Nasprotno, narava je razvijajoč in odprt vir normativnosti.« (175) Vedno večji pomen se pripisuje človeški izkušnji kot temelju teološke etike. V tem času se oblikujeta dva temeljna tokova: avtonomna etika (Auer, Fuchs) in verska etika (Ratzinger, Schürmann). Keenan v Demmerjevih in v Böcklejevih delih prepoznava sredinsko stališče, ki zagovarja »dialektično razumevanje vere in razuma«. (182) Paradigmatičen za to je Böcklejev izraz teonomna avtonomija. V tem času se med moralnimi teologi utrdi tudi koncept temeljne odločitve kot tiste temeljne naravnosti osebe, ki pomeni ozadje vseh konkretnih odločitev.

Zadnje poglavje je posvečeno globalni etiki (*Naproti globalnemu diskurzu o trpljenju in solidarnosti*). Avtor pokaže, kako se ob začetku 21. stoletja začne izkazovati večja globalna povezanost moralnih teologov in večja občutljivost za stiske in probleme na drugih koncih sveta. Navaja različne moralne teologe iz Latinske Amerike, Afrike, Azije in iz Severne Amerike, ki si prizadevajo za večjo pravičnost znotraj njihovih okolij in tudi za globalno pravičnost. Ob koncu omenja tudi konferenci v Padovi (2006) in v Tridentu (2010), na katerih se je zbralo več kakor štiristo moralnih teologov s celega sveta in na katerih so razpravljali o globalnih izzivih in odgovorih teološke etike nanje. In kakšna bo prihodnost teološke etike? »Na začetku

21. stoletja lahko pričakujemo, da bodo prihodnje generacije razmišljale še bolj specifično o konkretnih etičnih in teoloških potrebah v lokalnih skupnostih in istočasno oblikovale medkulturni dogovor o veri, vesti, pravici in solidarnosti.« (221)

V dodatku omeni avtor še okrožnice Benedikta XVI., v katerih – drugače kakor v besedilih njegovega predhodnika – »ni sledi o ločevanju med nekaterimi teologi in papeštvom«. (241) Avtor zelo pozitivno ovrednoti besedila sedanjega papeža, predvsem njihovo utemeljenost v Svetem pismu in skrb za družbeno pravičnost.

Jamesu Keenanu je uspelo zelo pregledno in hkrati zanimivo strniti zgodovino moralne teologije oziroma teološke etike v 20. stoletju. V njegovem delu ni zgolj suhoparnega naštevanja dejstev, ampak bralca pritegne doživet prikaz burnega razvoja dogajanja na tem področju. Predstavljene so življenjske zgodbe glavnih akterjev in razloženi temeljni moralni koncepti. Zelo nazorno so prikazana tudi glavna področja sporov in nerazumevanj. Pri tem avtor ne more skriti svojega zornega kota. Pisec sam ni samo nemi opazovalec, ampak

eden od pomembnih akterjev te zgodovine. V delu je opaziti veliko simpatijo in naklonjenost do prenoviteljev moralne teologije in do kolegov z različnih koncev sveta, ki odgovarjajo na konkretne izzive v svojih lastnih življenjskih okoljih. Knjiga jasno osvetli dogajanja v Cerkvi v prejšnjem stoletju, pri tem pa izpostavi osrednje mesto drugega vatičanskega koncila, prikaže njegovo predzgodovino, še bolj pa dogajanje po njem. Ta čas pa je na moralnem področju močno zaznamovala okrožnica *Humanae Vitae*, h kateri se avtor v različnih poglavjih vrača. Kakorkoli že, zaradi številnih odgovornih in inovativnih mislecev in zaradi njihove dialoške odprtosti je teološka etika je na začetku 21. stoletja povsem drugačna kakor pred sto leti. Mogoče preobrat še najbolje opredeljuje naslednji navedek iz knjige: »Na začetku stoletja je bila moralna resnica navzoča v trajno veljavnih normah in analogno v uporabi teh norm s strani moralnih teologov. Ob koncu stoletja je moralna resnica navzoča v življenju aktivnih kristjanov, ki jo živijo kot uresničeni Kristusovi učenci.« (69)

Roman Globokar



Janez Juhant
Za človeka gre

Človek je odprto bitje, odprto v svet, v druge in v prihodnost. Gre za ključna vprašanja človeka, posebno v postmoderni družbi, saj so se v njej problemi človeka z globalizacijo le še zaostri. Priča smo izgubljenosti posameznika v globalizacijski tekmi, kajti sistemski okvirji odpovedujejo posebno pri oblikovanju življenja posameznika. V odločilnih vprašanjih je ta prepuščen samemu sebi.

Kaj je torej človek in kakšni so temelji njegovega delovanja? Za uresničenje svojih življenjskih projektov človek potrebuje gotovost in družbeno oporo. Človek je vprašanje samemu sebi, zato je njegova podoba odprta in izpostavljena manipulacijam, kar se pozna tudi v njegovem današnjem odnosu do sveta. Vedno gre za (omejen) pogled na človeka, ki ga pogojujejo znanstvena, ideološka, verska gledišča. Od celovite podobe človeka je odvisno njegovo ravnanje in tako reševanje njegovih osebnih in družbenih zadev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 200 str. ISBN 978-961-6844-08-6. 14 €.

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

Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije

Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0269 v letu 2011

Raziskovanje je potekalo po načrtu. Člani skupine so posamično in skupaj predstavili probleme in rešitve pri uveljavljanju dialoške paradigme, ki je zelo iskana ob vseh težavah njenega uresničevanja, to pa je posebni cilj raziskovanja. Idejne in vredno(s)ne temelje je skupina raziskovala kot vidik dialoga na različnih ravneh v dveh smereh: 1. pri uveljavljanju trajnostnega razvoja družbe in 2. pri uveljavljanju osebne, narodne in globalne sprave, ker je to pogoj za dolgoročno sobivanje v življenjskih skupnostih, v državi in v globalnem svetu.

1. Nasproti zaostritvam je nujno utrjevati možnosti in dejavnike sprave, sodelovanja in medsebojnega spoštovanja. Problem je antropološki in tako tudi psihološki, pedagoški, filozofski, pravnopolitičen in teološki. To pa je tudi družbeni in nacionalni izziv, saj je sprava eden od bolj žgočih problemov slovenske družbe, ki zavira njen odprti in svobodni razvoj. Juhant v monografiji *Za človeka gre* razčlenjuje temeljne antropološke postavke dialoga, medosebnosti in sprave. Sprava je najprej antropološka potreba človeka. Človek nenehno preverja svoje odnose z drugimi, in to najprej v sebi, da bi ne bil »obremenjen« z drugimi. Nerazčiščeni odnosi v osebku vplivajo na nesproščenost in nezmožnost uresničevanja medčloveških odnosov in posredno na neuresničenost osebka v družbenih razmerjih. Kakor v monografiji dokazuje Erzar, vzorce odnosov in življenja oseb temeljno oblikuje odnos z materjo. Njihovo celostno filozofsko in medpanožno obravnavo omogoča pristop presežnega solidarnega personalizma (Bojan Žalec). Ocvirk v monografiji *Ozemljena nebesa: zakoreninjenost religij v kulturi in družbi* oceni verovanjske sisteme, skupinskost in etičnost kot tri temelje religije, ki se prepletajo in sooblikujejo kulturne in družbenoideološke sisteme. Spravni procesi med osebki in v širši družbi so kompleksni in zahtevni, kakor potrjuje sama Slovenija. Člani so v monografiji *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog?: spravni procesi in Slovenci* z nakazanih zornih kotov osvetlili problem sprave kot pogoj dialoga, tako s posebnim ozirom na slovensko družbo kakor v mednarodnem okviru. Spravni procesi lahko temeljijo na resnici o človeku in družbi, ki je zahteva vseh strok: psihologija (Tomaž Erzar) pomaga k uvidu v svoje lastne travme, antropologija (Janez Juhant, Bojan Žalec) opozarja na nepopolnost človeka, to pa je tudi predmet teologije (Drago Ocvirk, Anton Jamnik, Mari Osredkar); pomembna je človekova odprtost za drugega in za Boga. Pot do resnice o človeku in družbi odpira filozofske (Branko Klun, Robert Petkovšek), zgodovinske, pedagoške (Stanko Gerjolj, Erika Prijatelj), etične (Tadej Strehovec) in pravnopolitične (Stanislav Slatinek) dileme, katerih razrešitev ustvarja možnosti za spravne procese. Porušena razmerja so

ovira za uspešen razvoj družbe. Rezultati knjige so dostopni širšemu bralstvu, enako tudi druge objave članov. Na mednarodni konferenci smo izmenjali rezultate raziskovanja, ki jih je skupina preverjala na mesečnih srečanjih. Načelo dialoga skupina metodično uveljavlja v svojem lastnem delovanju. Uspeh je temu primer-no celosten, skupinski, raziskovanje poglobljeno in preverjeno znotraj skupine in v mednarodni razsežnosti, to pa je tudi metodični prispevek k humanistiki. Konferenca Ljubljana-Celje je potekala v sodelovanju s predsedstvom Evropske akademije znanosti in umetnosti iz Salzburga in ob sodelovanju članov SAZU in drugih uglednih ustanov. Podprli so jo tudi v parlamentu EZ, s tem pa se je skupina vključila v napore za uveljavitev pravih procesov v EZ po obsodbi totalitarizmov, ki so ga zapisali parlament EZ in evropske ustanove v izjavo o evropski demokratični zavesti. Skupina se je s tem pridružila mednarodnemu prizadevanju za spravo v EZ in v globalnem svetu, ker je to pogoj za trajnostno vzdržni razvoj, ki je prav tako pomembna tema našega raziskovanja, saj je dialog temeljni pogoj za dolgoročni razvoj družbe.

2. Skupina je v odmevnem mednarodnem zborniku z naslovom *Humanity after Selfish Prometheus. Chances of Dialogue and Ethics in a Technicized World* predstavila izsledke raziskave v monografiji skupaj z desetimi strokovnjaki iz osmih držav Evrope. Personalni (Bojan Žalec) dialog (Branko Klun) je na polju ekoloških in podnebnih ter širših problemov preživetja ključen za preseganje relativizma (Anton Jamnik) in za uveljavitev tega, kar razumemo kot trajnostni razvoj. Preseganje zgolj tehnično-civilizacijskih zakonitosti (Tadej Strehovec), ki so po splošnem prepričanju sovplivali na krizo, zahteva po naših ugotovitvah najširšo pripravljenost za zahtevno dialoško razpravo o novih civilizacijskih možnostih. Govorimo o procesu iskanja resnice o človeku (Janez Juhant) in o družbi, zato je nujen multidisciplinarni in mednarodni pristop. Tu se odpirajo nove možnosti dialoga na področju vzgoje osebnosti za kreposti, za pripravljenost na omejevanje v času globalne gospodarske krize. Vzgoja za dialog temelji na osebni identiteti in na odgovorni odprtosti za druge in drugačne. Pomembno vlogo v teh procesih igrajo kulture in religije (Drago Ocvirk, Robert Petkovšek, Mari Osredkar, Stanislav Slatinek), njihove usedline v družbi pa je treba nenehno preverjati in očiščevati okostenelosti, da bi dialoški partnerji lahko stopili v medsebojni stik neobremenjeni in odprti drug za drugega. Psihološki in pedagoški (Anton Jamnik, Erika Prijatelj) procesi lahko okrepijo tudi delovanje na vseh strokovnih in družbenopolitičnih ravneh, kakor je potrdila tudi skupina s širšim delovanjem v civilni družbi, na verskem področju, v medijskem in v družbenopolitičnem angažiranju za uveljavitev osebnih in družbenih vrednot. Dialog kot trajnostni dejavnik globalne družbe vključuje in zahteva dialog posameznikov in skupin za razpravo o temeljnih vprašanjih življenja in preživetja človeka in družbe.

Raziskovalno hipotezo, da je dialog temelj reševanja družbenih zadev, je skupina v tem letu preverjala na možnosti trajnostnega družbenega razvoja in procesov sprave v družbi. Program dela je predvideval raziskovanje teh dveh problemov, predstavitev rezultatov na medsebojnih srečanjih skupine in predstavitev rezultatov v znanstvenem zborniku. Z monografijo *Humanity after Selfish Prometheus*.

Chances of Dialogue and Ethics in a Technicized World smo v mednarodnem okviru opozorili na probleme dialoga v trajnostnem razvoju in pokazali na pota dialoga v teh procesih in na možnosti prispevka naših strok k temu perečemu sodobnemu vprašanju. Našo hipotezo potrjujejo tudi ugledni mednarodni strokovnjaki s tega področja. S svojimi spoznanji smo prispevali dialoške smernice za trajnostni razvoj; to so člani predstavili tudi v drugih publikacijah.

Bolj zahteven je problem sprave, s katerim se bomo ukvarjali tudi v prihodnje. Problem je večplasten in zadeva najprej osebno spreobrnjenje, ki ima krščansko-teološko ozadje in se težko uveljavlja v sekularni družbi. Očitno bo treba v nadaljnjem raziskovanju posvetiti temu še več pozornosti, to pa je lahko predmet novega programa. Vse je povezano s priznanjem o celoviti resnici o človeku in o možnosti sodelovanja partnerjev pri uveljavljanju dialoške držbe, ki v antropološkem smislu vodi do celovite resničnosti o človeku. Pomembni so spravni procesi v človeku samem, potem v odnosu do drugih in v družbi kot celoti. To velja tudi za zapletene procese, kakor je sprava po revolucionarnih dogodkih, na primer v Sloveniji. Skupina je opravila raziskavo teh procesov ob preverjanju mednarodnega reševanja podobnih sporov. Z vidnimi strokovnjaki Evrope in tudi s pristojnimi za ta vprašanja v družbi je preverila svoje raziskovalne hipoteze in svoja spoznanja opisala v zborniku *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog?: spravni procesi in Slovenci*. To je poglobljena obravnava preteklosti in sedanjosti, ki omogoča in motivira spravno vzgojo in družbeno prakso kot podlaga za uspešno sedanjost in za upanje za prihodnost. Tudi posamezni člani so o tem v objavah prikazali rezultate raziskovanja v domačem in v mednarodnem okviru in v treh monografijah (Janez Juhant, Drago Ocvirk in Tomaž Erzar), v katerih so obširneje predstavili relevantne rezultate. To velja tudi za druge posamezne objave s pedagoškega, religiološkega, antropološkega, širšega filozofskega, pravnega ali etično-teološkega vidika. Izpostaviti velja dve objavi Bojana Žalca, mednarodno so objavljali tudi Mari Osredkar, Branko Klun, Stane Gerjolj, Erika Prijatelj in Janez Juhant. Člani so svoja spoznanja objavili tudi v publikacijah, ki so njihovo razmišljanje približale širši strokovni in poljudni javnosti. Z vsem tem je skupina dosegla in preseгла zastavljene cilje.

Odmevnost objav skupine je razvidna iz več citatov, čeprav ne indeksiranih, ker člani objavljajo bolj v evropskih publikacijah. Njihova dela so predstavljena v domačih in v mednarodnih revijah. Člani imajo končane štiri magisterije in več doktorandov v postopku, delujejo v uredništvih revij. Rezultate predstavljajo tudi v nacionalnih in drugih medijih, zato skupina postaja pomemben dejavnik civilne družbe, saj spodbuja širši družbeni dialog. Člani delujejo v strokovnih in drugih združenjih, nastopajo na okroglih mizah, na predavanjih in drugod ter v povezavi z uglednimi predstavniki strok (npr. IJŠ). Njihova predavateljska dejavnost doma in v mednarodnih izmenjavah omogoča implementacijo rezultatov na univerzah in na drugih ustanovah. Mednarodne konference pomenijo krepitev ugleda članice in univerze in dvig ravni univerzitetnega znanstvenoraziskovalnega in pedagoškega delovanja. Zadnje leto se je ta izmenjava še okrepila z vložitvijo mednarodnih projektov. Člani skupine Janez Juhant, Stanko Gerjolj, Branko Klun in Bojan Žalec so sodelovali pri pripravi več projektov na temo evropskih integracij, dialoga,

sodelovanja in interdisciplinarnosti. Stanko Gerjolj je kot vodja z enajstimi partnerji vložil projekt FP7-SSH-2012-1: Conflict Management and the Creation of Stable Relationships. Laboratory of Life (Large-Scale Integrating Project), vsi omenjeni pa so kot nosilni člani sodelovali v pripravi projekta devetih partnerjev FP7-SSH-2012: Enlargement and the integration capacity of the EU: past experience and future prospects (voditelj iz UP). Janez Juhant kot vodja skupaj z Bojanom Žalcem in z drugimi mednarodnimi partnerji vodi projekt Ethical Education Primary and Pre-primary Schools for a Sustainable and Dialogic Future v okviru Lifelong Learning Programme Centralized in modul za predmet etika v okviru razpisa Jean Monet. Vsi ti projekti so nadaljevanje in poglobljanje naše mednarodne dejavnosti in implementacija naših dosedanjih raziskav ter njihova nadgraditev v okviru raziskovanja v EU.

Janez Juhant
vodja programa

Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji

Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0262 v letu 2011

Raziskovani program je glede na sestavo programske skupine zasnovan v okviru svetopisemskih znanosti, primerjalne književnosti, sistematične teologije in zgodovine Cerkve. Težišče raziskovalcev Svetega pisma (Mirjana Filipič, Jože Krašovec, Maksimilijan Matjaž, Maria Carmela Palmisano, Miran Špelič, Terezija Snežna Večko) je na semantiki bibličnih jezikov, na standardizaciji biblične terminologije in lastnih imen in na pripravi novega komentiranega prevoda Svetega pisma. Posebno pomembno je prizadevanje za skladnost med izvirnikom in prevodom glede sloga, glede strukture literarnih oblik in glede izročila v besedišču. Glavni dosežek Marie Carmele Palmisano v letu 2011 je dokončanje prevoda Sirahove knjige in testnokritičnega znanstvenega komentarja v italijanščini; sklepno raziskovalno delo je opravila od poletja 2011 do konca leta 2011 na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu. Knjiga bo predvidoma izšla konec leta 2011 pri založbi San Paolo (Cinisello Balsamo-Milano). Vzporedno je dr. Palmisanova pripravljala slovenski komentirani prevod Sirahove knjige. Jože Krašovec je objavil več člankov v tujini in v Sloveniji o biblični semantiki, stilistiki in lastnih imenih. Drugi člani programske skupine so prav tako objavljali delno v tujih, predvsem pa v domačih znanstvenih revijah in zbornikih. Mirjana Filipič je od poletja 2011 do konca leta 2011 opravila raziskovalno delo na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu in objavila dva članka v reviji *Bogoslovni vestnik*. Miran Špelič je objavil znanstveni prispevek v zborniku *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo* (Ljubljana: Slovenska matica). Maksimilijan Matjaž je doma in delno v tujini raziskoval semantiko logosa v novozaveznih spisih in tematiko revščine in ubožstva v Novi zavezi in je pri tem predstavil družbeno in socialno angažiranost kot bistveni element judovsko-krščanskega koncepta pravičnosti. V judovsko-krščanskem razodetju pa je pojem besede sestavni del osnovnega koncepta razumevanja človeka, sveta in Boga. Avtorji tako Stare kakor Nove zaveze predstavljajo Boga – drugače od raznih filozofskih pogledov na božanstva v njihovem sosedstvu – kot nekoga, ki se želi razodevati, ki je s človekom v dialogu, ki je govoril in še govori z besedo.

Irena Avsenik Nabergoj je v letu 2011 s številnimi nastopi na domačih in tujih znanstvenih posvetih in z objavami dosegla in celo preseгла načrtovane raziskave na področju primerjalne književnosti, v katero vključuje transformacijo bibličnih motivov in tem v svetovni in slovenski književnosti. Ves avgust 2011 je s statusom Visiting Scholar intenzivno raziskovala na Univerzi v Cambridgeu, kjer je med drugim zbrala veliko dragocenega gradiva za nadaljnje raziskovanje transformacije antičnih literarnih motivov v poznejših obdobjih. Njena najpomembnejša objava v letu 2011 je monumentalna monografija *Literarne vrste in zvrsti*, ki je izšla pri Mladinski knjigi. Za objavo v letu 2012 pa je pripravila svojo drugo angleško monografijo o literarnem opusu Ivana Cankarja; monografija je bila sprejeta za obja-

vo pri mednarodni znanstveni založbi Peter Lang v Frankfurtu. V letu 2011 je objavila tudi dva prispevka o recepciji Judov v slovenski literaturi. Študije o navzočnosti in življenju Judov na Slovenskem skozi stoletja nam posredujejo veliko dragocenih podatkov o okoliščinah, ki so vplivale na podobo Judov med Slovenci, toda literarni ustvarjalci v motivu Judov vidijo predvsem simbol, ki presega zgodovinski in sociološki okvir.

Na področju sistematične teologije so Avguštin Lah, Ciril Sorč in Anton Štrukelj raziskovali prepletanje antropološkega in teološkega vidika odnosov v teologiji Svete Trojice. Avguštin Lah je v letu 2011 objavil tri izvirne znanstvene članke, eden je izšel v nemščini v Olomucu na Češkem, dva v Sloveniji, o trinitarični teologiji solidarnosti in ekologije. Izhodišče njegove raziskave je hipoteza, da je v ozadju sodobnih ekoloških problemov enostranska znanstvena racionalnost, ki prezre osebnostno dimenzijo človeka in Boga. Ciril Sorč je pri Inštitutu za sistematično teologijo objavil znanstveno monografijo *Povabljeni v Božje globine: Prispevek k trinitarični duhovnosti*. Sveta Trojica pomeni edinstvo krščanskega Boga, ki ni pojmovana kot statično bistvo, ampak kot dinamizem, nastajanje, življenje, kot kroženje trinitarične ljubezni. Edini Bog je Bog ljubezni v neizbrisnem triosebnem razlikovanju ljubečega, ljubljenega in osebne ljubezni. Anton Štrukelj je imel več predavanj na simpozijih v Sloveniji, v Avstriji in v Nemčiji, v reviji *Bogoslovni vestnik* pa je objavil prispevek v nemščini o teologovi pripadnosti Cerkvi.

Raziskovalci slovenske cerkvene zgodovine (Matjaž Ambrožič, Metod Benedik, Bogdan Kolar) v okviru srednjeevropskega kulturnega območja so posvetili posebno pozornost raziskovanju prispevka Cerkve k vsestranski rasti slovenskega naroda, od njegovega duhovnega in verskega do upravnega, kulturnega in ne nazadnje tudi gospodarskega razvoja; vsi so sodelovali tudi v raziskovanju ljubljanske nadškofije od njene ustanovitve do petstopenjdesete obletnice v letu 2011. Metod Benedik se je osredotočil na zgodovino ljubljanske škofije, Bogdan Kolar je sodeloval na dveh znanstvenih srečanjih (Maribor, Ljubljana) in je končal svoj delež raziskav v projektu Vloga teoloških izobraževalnih ustanov v slovenski zgodovini pri oblikovanju visokošolskega izobraževalnega sistema. Pri objavah in pri raziskovalnem delu je bil njegov poudarek na krajevni zgodovini nekaterih župnij in ljubljanske škofije. Znanstvenoraziskovalno delo Matjaža Ambrožiča je bilo v letu 2011 povezano z raziskovanjem arhivskih virov, s terenskim raziskovanjem primarnih in sekundarnih materialnih virov in s pisanjem izvirnih znanstvenih člankov in znanstvenih prispevkov za monografije. Večji del časa je tudi Ambrožič posvetil pisanju obsežnih sintetičnih zgodovinskih pregledov za jubilejno monografijo *Ljubljanska škofija 550 let*. V novejši kontekst Cerkve in civilne družbe sodi strokovna monografija Vinka Potočnika o slovenski Karitas.

Raziskovalni program temelji na raziskovanju primarnih judovskih in krščanskih virov samih po sebi in na njihovi interpretaciji vse do danes. To izhodišče zadeva torej razmerje med literarnimi in zgodovinskimi viri in racionalnimi metodami, ki so značilne za literarno kritiko, zgodovino, filozofijo in za sistematično teologijo. Primarno raziskovanje ni toliko filozofsko-racionalne kakor zgodovinsko-formalne narave. Študij zgodovinskih virov pa predpostavlja več znanstvenih disciplin: ar-

heologijo, zgodovino, jezikoslovje, literarno kritiko, retoriko, hermenevtiko itd. Izredni pomen judovsko-krščanskih virov za evropsko in za svetovno kulturo samo po sebi kliče po sozvočju med literarno teorijo, filozofijo, psihologijo in teologijo, teologijo in estetiko, eksegezo Svetega pisma z vsemi zgodovinskimi, filološkimi in literarno-retoričnimi postavkami in racionalnimi prijemi človekovega uma. Tematski pristopi v raziskovanju zgodovinskih dokumentov pogosto potrebujejo obsežnejše komparativno raziskovanje v preseku vse človeške zgodovine od začetka do danes. Ker teologija nikoli ni bila izolirana od splošnega zgodovinskega in družbenega dogajanja, temeljno raziskovanje pomeni organsko poseganje v splošne zgodovinske in sociološke tokove, to pa je posebno značilno za realizacijo programa programske skupine kot celote. Iz navedenih razlogov je izbor tematskih vidikov omejen na čas trajanja raziskovalnega programa s posebno pozornostjo na najbolj pereče izzive in potrebe časa.

Literarna obravnava judovsko-krščanskih virov je podlaga za raziskovanje na vseh področjih. Sodobna literarna kritika na splošno bolj upošteva zgodovinske razsežnosti sestavnih delov besedila: zgodovinski okvir, besedišče, simbole, metafore ter literarne in retorične oblike. Dokumenti literarne narave pa pričajo za rast razumevanja, ko so avtorji poskušali doseči popolnejši uvid. Zato je mogoče opaziti, da znotraj te temeljne usmeritve človeškega duha k najvišjemu in najpopolnejšemu razumevanju obstaja vrednostna razvrstitev konceptualnih, literarnih in kulturnih shem. To velja za razlago znotraj Svetega pisma in znotraj tradicije Cerkve, kajti besedila pogosto zrcalijo konfliktne eksistencialne in zgodovinske situacije. Enotnost zgodovine v smeri h končnemu cilju izvira iz hebrejskega pojmovanja Boga. To pojmovanje razloži, zakaj sta postava in modrost tako harmonično vpeti v zgodovinsko in v preroško slovstvo, pa tudi znotraj celotnega hebrejskega kanona. Ustvarjeni svet in zgodovina človeštva nista nasprotni, temveč v bistvu soodnosni področji božjega delovanja. Zato obstaja bistvena enotnost tudi v spoznanju, ki izvira iz narave in iz zgodovinske interpretacije. Zgodovinski dogodki so ilustracija temeljnih verskih resnic in moralnih načel. Toda neposredno in absolutno povezovanje obeh območij je postalo možno šele, ko so kozmično in kolektivno-družbeno odvisne religije velikih kultur dobile absolutno personalistično podlago.

Posebno mesto v raziskovalnem programu ima korenita revizija komentiranega prevoda Svetega pisma, ki se mora končati v letu 2015. To ne pomeni le prevajanja besedil, temveč tudi razlago temeljnih podatkov in pojmov. Komentirana izdaja novega prevoda Svetega pisma je klasičen zgled aplikativnega področja raziskovanja Svetega pisma. Sodelavci smo lahko ugotovili, da je takšno delo v marsičem zahtevnejše, kakor je zgolj primarno raziskovanje Svetega pisma, kajti v pripravi komentiranega prevoda je treba na temelju izvirnih dokumentov izbrati najboljšo možno varianto in torej upoštevati izvirnik, stare prevode in temeljna dognanja sodobne biblicistike skupaj z značilnimi kontroverzami, odločitev v komentarju upravičiti in končno v prevodnem jeziku najti ustrezen izraz oziroma poved. Iskanje ustreznih rešitev v prevodnem jeziku pa pomeni soočanje z vsemi problemi in kontroverzami našega lastnega jezika in kulture v najširšem pomenu besede. Pri

prevajanju so pomembne predvsem tri temeljne naloge: proces odkrivanja izvirnega pomena po načelu primarnega raziskovanja; invencija ustreznih izraznih oblik v prevodnem jeziku; kodifikacija besedišča in drugih izraznih oblik v dani kulturi. Podobno lahko ocenjujemo tudi »prevajanje« in kodifikacijo številnih drugih starih dokumentov. Iz tega sledi, da so zares dognane rešitve komentiranega prevoda Svetega pisma vedno sad zelo temeljitega poprejšnjega primarnega raziskovanja virov samih na sebi.

Vsi člani programske skupine so intenzivno sodelovali tudi v oblikovanju učnih programov, ki potekajo po bolonjski reformi. Njihove raziskave sestavljajo osnovno učno gradivo, ki so ga bolj ali manj prirejali in dopolnjevali za izobraževalne namene. S številnimi nastopi v domači in v mednarodni areni so pričali za živost judovsko-krščanskih virov in za njihov pomen v vseh segmentih zasebnega in družbenega življenja. Tako so prispevali tudi k utrjevanju osebne in narodne identitete in za promocijo svoje lastne države v tujini.

Raziskovanje judovsko-krščanskih virov in tradicije po sami naravi zahteva mednarodno sodelovanje na regionalni in na širši svetovni ravni. Vodja programske skupine, Jože Krašovec, je posebej skrbel za mednarodne povezave v okviru svoje vloge senatorja pri Evropski akademiji znanosti in umetnosti in pri Mednarodni zvezi akademij (UAI = Union Académique Internationale). Namen Evropske akademije znanosti in umetnosti, ki je bila ustanovljena leta 1990, je bilo preučevanje problemov in vprašanj v zvezi z Evropo z različnih zornih kotov. Posebna skrb velja strpnosti med predstavniki različnih nazorov in religij, posebno še etiki v znanosti. Ustrezen odgovor na upadanje čuta za vrednote v celotni evropski družbi in v svetu je združevanje najboljših potencialov v znanosti in v umetnosti vseh področij v evropskem in v svetovnem merilu v skupnih projektih in znanstvenih posvetih, ki jih Evropska akademija od ustanovitve dalje organizira v različnih državah. Namen UAI, ki je bila ustanovljena leta 1919 in ima od vsega začetka sedež v Palači akademij v Bruslju, pa je mednarodno sodelovanje akademij na področju humanističnih in družbenih ved. Danes UAI povezuje 84 akademij iz 61 narodov in držav. UAI usklajuje okoli 70 velikih mednarodnih projektov s področja humanističnih in družbenih ved, v glavnem pripravo tekstnokritičnih izdaj temeljnih virov kultur Evrope, Amerike, Afrike, Azije, Bližnjega in Daljnega vzhoda in celotnega področja Pacifika. Od 8. do 12. maja 2011 je bila 85. generalna skupščina na sedežu UAI v Bruslju. Jože Krašovec je tudi odgovorni nosilec triletnega knjižnega projekta pri Javni agencije za knjigo za pripravo novega komentiranega prevoda Svetega pisma.

Jože Krašovec
vodja programa

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. (*Devetdnevnic 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

2

**Letnik 72
Leto 2012**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2012

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 167 Alenka Arko, Bazilij Véliki – *Ad adolescentes* v kontekstu odnosa cerkvenih očetov do antične kulture in šolstva**
Basil the Great's Ad adolescentes in the Context of the Attitude of Church Fathers towards Ancient Culture and School System
- 179 James Dauphiné, *Œdipe ou le crépuscule des dieux d'Henri Ghéon à la lumière du Dieu (in)connu de Saint Paul***
Ojdip ali somrak bogov Henrija Ghéona v luči Pavlovega (ne)znanega Boga
Oedipus or the Twilight of Gods by Henri Ghéon in the Light of St Paul's (Un)known God
- 195 Tadej Strehovec, Marriages and Cohabitations from Theological, Demographic and Social perspective**
Zakonska zveza in zunajzakonsko bivanje iz teološke, iz demografske in iz družbene perspektive
- 205 Bogdan Kolar, Posledice janzenističnih idej za nekatere oblike ljudske pobožnosti**
Effects of Jansenism on some Forms of Popular Devotion
- 219 Dejan Pacek, Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem**
A Survey of the History of Catholic Action in Slovenia
- 235 Peter Kvaternik, Celovita pastoralna zahteva celovite osebnosti: Obrtniki in polizdelki**
Integral Pastoral Work Needs Integral Personalities: Technicians and Semi-Finished Products
- 249 Polona Vesel Mušič, Vloga botrov v birmanski pastoralni**
Role of Sponsors in Confirmation Pastoral Care
- 265 Polonca Majcenovič, Povezanost vzgojnih slogov z navezanostjo na druge in na Boga**
Interconnection between Educational Styles and Attachment to Others and to God
- 281 Mateja Cvetek, Čustveno odpuščanje v medsebojnih odnosih**
Emotional Forgiveness in Interpersonal Relationships
- 297 Drago Jerebic in Sara Jerebic, Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija**
Various Models of Addiction Treatment and Relational Family Therapy

OCENI / REVIEWS

- 311 Belotti, Gianpietro, ur. *La risposta femminile ai nuovi bisogni dell'età borghese: La rinascita delle Compagnie e degli Istituti religiosi delle Orsoline fra Ottocento e primo Novecento* (Bogdan Kolar)**
- 313 Juhant, Janez. *Za človeka gre* (Mateja Pevec Rozman)**

POROČILO / REPORT

317 Teološka fakulteta v akademskem letu 2011–2012 (**Stanko Gerjolj**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

327 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Alenka ARKO

doc. dr., za sistematično teologijo PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
 Institut sv. Ioanna Zlatoustaja Institute of St. John Chrysostom
 1-ja Krasnoarmejskaja d. 11, RU – 190005 Sankt Petersburg
alenka.arko@mail.ru

Mateja CVETEK

specialist zakonske in družinske terapije, asist., Specialist in Marital and Family Therapy, Assist.,
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.cvetek@guest.arnes.si

James DAUPHINÉ

prof. emer. dr., dr.h.c., za francosko književnost PhD, Prof. emer., Dr.h.c., French Literature
 Université du Sud Toulon-Var
 Avenue de l'Université - BP20132, FR – 83957 La Garde Cedex

Stanko GERJOLJ

prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Drago JEREBIC

specialist zakonske in družinske terapije, asist. Specialist in Marital and Family Therapy, Assist.
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.jerebic1@guest.arnes.si

Sara JEREBIC

specialist zakonske in družinske terapije, asist. Specialist in Marital and Family Therapy, Assist.
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
sara.jerebic@teof.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

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

Peter KVATERNIK

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
peter.kvaternik@rkc.si

Polonca MAJCENOVIC

mag. zakonske in družinske terapije M.Sc. in Marital and Family Therapy
 Družinski center mir
 Strossmayerjeva 17, SI – 2000 Maribor
polonca@dc-mir.si

Dejan PACEK

prof. teologije in zgodovine B. A. in Education (Theology and History)
 Malo Mraševo 37, SI – 8312 Podbočje
dejan.fila@gmail.com

Mateja PEVEC ROZMAN

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

Tadej STREHOVEC

asist. dr., za moralno teologijo PhD, Assist., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Polona VESEL MUŠIČ

univ. dipl. teologinja, mlada raziskovalka BA in Theology, Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
polona.vmusic@gmail.com

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 2, 167–178

UDK: 27-9"03"BAS:37(37/38)

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

*Alenka Arko***Bazilij Véliki – *Ad adolescentes* v kontekstu odnosa cerkvenih očetov do antične kulture in šolstva**

Povzetek: Članek je posvečen spisu enega krščanskih avtorjev, Bazilija Vélikega, *Ad adolescentes*, ki velja za zrelo oceno antične kulture. Avtor v obliki navodil mladim kristjanom, ki obiskujejo antično pogansko šolo, katere program je utemeljen na grških klasikih, predstavi dosežke refleksije na temo odnosa med vero in kulturo v prvih stoletjih krščanstva, pozitivno govori o prizadevanju za krepkost, doslednost življenja nekaterih grških herojev, hkrati pa opozarja, da je poganska morala le priprava na evangeljsko moralo, usmerjeno k motrenju Boga, k pobožanstvenju oziroma odrešenju, zato študij od teh mladih ljudi zahteva kritičnost, zrelost in razlikovanje, da se ne bi oddaljili od smisla – večnega življenja.

Ključne besede: antična kultura, antično šolstvo, vera in kultura, pedagogika, Bazilij Véliki, *Ad adolescentes*

Abstract: **Basil the Great's *Ad adolescentes* in the Context of the Attitude of Church Fathers towards Ancient Culture and School System**

The paper deals with Basil the Great's writing *Ad adolescentes* that is considered a mature assessment of ancient culture by Christian authors. In the form of instructions to young Christians attending an ancient, pagan school based on Greek classics, Basil presents the results of reflection on the relationship between religion and culture in the first centuries of Christianity. He speaks in a positive manner about the striving for virtue and the consistency in life of some Greek heroes, at the same time warning that pagan morals are just a preparation for the morals of the Gospel, which are oriented towards the contemplation of God, divinization and salvation. Therefore students require critical faculty, maturity and power of discernment so that they may not depart from the true meaning – eternal life.

Key words: ancient culture, ancient school system, religion and culture, education, Basil the Great, *Ad adolescentes*

Ad adolescentes oziroma *Kako s pridom brati grško literaturo* je kratek spis Bazilija Vélikega, napisan med letoma 370 in 375,¹ ko je avtor kot škof deloval v Neocezareji in ko je že začrtal osnovne poteze tako imenovanega bazilijanskega menišтва. Spis poleg uvodnega dela, v katerem poziva bralce h kritičnosti do antičnih avtorjev, in poleg sklepa, v katerem jih vabi k upoštevanju njegovih nasvetov, obsega še dva dela. V prvem delu (poglavja II–VI) razmišlja o svetni literaturi (*logoi tōn exōthen*), v drugem delu (poglavja VII–X, 7) pa predstavi poučne in koristne glade herojev te literature (*praxeis tōn exōthen*).

Kakor pravi sam, je spis neposredno namenil svojim nečakom (*Adol.* I, 3), šolarjem v starosti med petnajst in šestnajst let (Naldini 1984, 16), posredno pa želi vsekakor doseči širši krog bralcev in predložiti svoje mnenje glede odnosa kristjanov do antične, poganske kulture, še posebno pa se obrača na tiste izobražene aristokrate, ki bi jih utegnil zanimati meniški način življenja (Gribomont 1974, 514–526). Dejansko je to besedilo, ki nam izkazuje zrel in uravnovešen odnos Cerkve do antične kulture in njeno pozitivno oceno, kakor o tem priča cela vrsta sodobnih raziskovalcev.² Analiza spisa pokaže, da je v njem predstavljen tudi jasen načrt vzgoje zrele, samostojne in odgovorne osebnosti, namenjen tako mladim kakor tudi vzgojiteljem, in je aktualen še danes. Po Scazzosovem mnenju želi Bazilij v spisu prispevati k opredelitvi »krščanske vzgoje« (1972, 391–405), zato ne preseneti, da vzporedno z oceno antične kulture razmišlja tudi o askezi.

Véliki Kapadočan je bil sam deležen najboljše izobrazbe, dostopne aristokratom njegovega časa. Osnovno izobrazbo je prejel doma, v Pontu, pod budnim očesom babice, sv. Makrine Starejše, ki mu je predala nauk svojega učitelja, sv. Gregorja Taumaturga (*Ep.* 204, 6), in očeta, Bazilija Starejšega, ki je bil znan retor. Po očetovi smrti se je kot najstnik napatil v šolo v Neocezarejo, kjer je po nadarjenosti takoj začel izstopati med sovrstniki. Ko je izpolnil osemnajst let, je študij nekaj časa nadaljeval v Konstantinoplu, potem pa v Atenah (v letih 349–355), ki so tedaj še veljale za »prestolnico znanosti« (Rousseau 1998, 28). Njegov prijatelj in sošolec, Gregor Nazianški, takole piše o njegovi zavzetosti za učenje: »Vsak predmet je preučeval do takšne popolnosti, kot da ne bi bilo drugega. Pri njem ni bilo razlike med marljivostjo in nadarjenostjo, iz katerih znanje zajema moč.« (*Or.* 43,23) Na poti domov se je ustavil še v Antiohiji, pri takrat najbolj znamenitem retorju Libaniju, s katerim si je dopisoval tudi pozneje. Tako je še pred svojim krstom, po katerem se je odločil za meniški način življenja, dodobra osvojil vse, kar je ponujala grška kultura: literaturo vseh zvrsti, filozofijo in retoriko. Poleg tega je bil Bazilij po naravi izrazit organizator z izostrenim pedagoškim čutom.

¹ Podroben pregled raziskav in datiranja spisa ponujata Bräutigam (2003, 8–9) in Hildebrand (2007, 3–5).

² Tako menijo Lemerle (1971, 44), Bolgar (1976, 17–20), Naldini (1983, 199–215), Gnika (1990, 125–150) in Simonetti (1990, 88–91). O študiju klasičnih avtorjev je pisal že Plutarh v delih *De liberis educandis* in *De audiendis poetis*. Bazilij je ta dela zagotovo poznal, vendar se njegov pristop bistveno razlikuje od Plutarhovega. Plutarh meni, da je klasike vredno brati zaradi njih samih, Bazilij pa v njih vidi pripravo na študij Svetega pisma in teologije (Valgiglio 1975, 67–85).

1. Kristjani in antična kultura

Vprašanje odnosa kristjanov do antične kulture je bilo v prvih štirih stoletjih zelo pereče, vse prej kakor preprosto, hkrati pa je imelo različne odtenke. V bistvu je bil pomemben odnos med vero in kulturo (razumljeno kot literarno ustvarjanje in filozofija) oziroma odnos med vero in razumom. Primerjanje vere in razuma je vodilo do zelo različnih reakcij: od sovražnosti, v želji po zaščiti bodisi prvenstvene vloge vere (kristjani) ali pa razuma (pogani), do poskusov usklajevanja in pravilnega ovrednotenja vlog (delo visoko izobraženih kristjanov) ali pa do skeptičnega zagotavljanja, da resnice nikakor ni mogoče doseči, kakor so trdili pogani, ki so tako po eni strani zanikali vrednost razuma, po drugi pa dosežke antične filozofije v njenih najbolj iskrenih poskusih, najti resnico in delovati v skladu z njo (Rist 1996, 123).

O prvem soočenju vere in grške kulture lahko govorimo pri apologetih v 2. stoletju. Njihova reakcija je predvsem negativna. Kadar pa v odnosu do kulture pokažejo neke vrste odprtost, je v tem dobršen del zadržanosti. Justin, ki resda priznava, da v poganski misli deluje seme *Logosa*, to je Kristusa (2 *Apol.* 8, 1), in da se zato Mojzes in Platon ujemata v najbolj temeljnih kozmoloških postavkah, hkrati polemično dodaja, da si je Platon te postavke v bistvu sposodil pri Mojzesu (1 *Apol.* 44). Negativno gledanje na grško kulturo je razumljiva reakcija ne le na preganjanje kristjanov, ampak – še bolj – na ostre napade in kritike vere izpod peresa poganskih filozofov. Neke vrste odprtost pa je posledica tega, da so se morali krščanski avtorji za svojo izobrazbo zahvaliti prav grški filozofiji in institucijam rimskega cesarstva. Ta notranji konflikt je zgovorno navzoč pri Tertulijanu, ki se ironično sprašuje: »*Quid simile philosophia et Christianus, Graciae discipulus et caeli?*« (Apol. 46,18) Obenem trdi: »*Apud poetas omnia indigna, quia turpia,*« (Ad Nat. 2,1) hkrati pa brez zadržkov uporablja latinsko retoriko in v šolah svojega časa pridobljeno znanje (Rappe 2001, 410).

Pravo odprtost in dialog najdemo pri Klemenu Aleksandrijskem in pri Origenu, a to ni naključje. Aleksandrija je bila v začetku obdobja po Kristusu največje središče antične kulture. Mesto, zgrajeno ob delti Nila, je namreč popolnoma upravičilo želje Aleksandra Vélikega, ki je želel zgraditi ne le pomembno gospodarsko središče, ampak tudi središče razširjanja helenistične kulture.³ Čeprav je samo mesto ponujalo vse možnosti plodnega srečanja, je treba poudariti, da dialog ni bil samo znamenje pozitivnega odnosa do iskanja resnice znotraj pluralnega kulturnega okolja in še posebno znotraj grške filozofije, ampak tudi in predvsem resnična potreba v času, ko so morali očetje v obrambi pravoverja konceptualizirati svetopisemsko razodetje in tako oblikovati kar najbolj natančen teološki jezik za ubesedenje trinitarne in kristološke dogme. To se je na poseben način zgodilo v 4. stoletju, kakor je razvidno iz široke odprtosti za srednji platonizem in za novoplatonizem predvsem pri Kapadočanih, pri Origenovih učencih in pri teologih cagirajskega cerkvenega zbora ter pozneje pri sv. Avguštinu.

³ V Aleksandriji so živele in vplivale druga na drugo vse jezikoslovne in filozofske šole grško-rimskega sveta. Poleg tega so bili tu navzoči tudi judovska modrost in babilonsko zvezdoslovje, ostanki tisočletne egipčanske kulture, izostren občutek za religiozno, ki ga izpričujejata množstvo misterijskih kultov in nastanek gnosticizma, in Filonovi terapeuti. Nastop krščanskih asketov v Egiptu v 4. stoletju je mogoče videti v dobršni meri prav kot nadaljevanje meniškega življenja teh terapeutov.

Ko je krščanstvo prejelo svobodo in se močno razširilo med najrazličnejše sloje prebivalstva, torej konec 4. stoletje, je nastopila tudi druga skrajnost, nekakšna nestrpnost kristjanov do vsega poganskega in uničevanje antičnih spomenikov in poganskih templjev (Rappe, 2001, 419–420), to pa je bilo v veliki meri posledica želje, povrniti poganstvu za preganjanje zdaj, ko je krščanstvo dokončno postalo uradna vera.

Drugače so ravnali spreobrnjeni izobraženci, ki so čutili »potrebo ne le po askezi, ampak tudi po razmišljanju o askezi, torej po duhovnem nauku, ki bi jih mogel bolj usmeriti k združenju z Bogom« (Simonetti 1990, 79). Ti izobraženci so našli učitelja v Origenu in v njegovi platonistično obarvani mistiki, utemeljeni na osvoboditvi duše od zemeljskih dobrin, in tako pripravili most med antično kulturo in srednjeveško mistiko. Prav v meniških krogih se je zgodilo najbolj plodno srečanje med grško kulturo in krščansko vero; priča tega srečanja je tudi Bazilij Véliki. V krščanstvo spreobrnjena inteligenca in aristokrati so morali pretehtati svojo zgodovino v luči evangelija; marsičemu se je bilo treba odpovedati, marsikaj spremeniti, pa tudi ovrednotiti vse tisto, kar je bilo v njihovem življenju pozitivno. Najprej je bilo pomembno osebno vprašanje, ki pogosto ni bilo preprosto.⁴

Zato je razumljivo: cerkveni očetje poudarjajo, da spreobrnjenje ni neka brezoblična strpnost, tudi ni rušenje, uničevanje, ampak preobrazba uma (*metamorphousthe tē anakainōsei tou noos* – Rim 12,2), da bi mogli v krščanski luči presojudati resničnost.⁵ To je nova usmeritev, ki jo dobi obstoječa kultura, za ovrednotenje vsega, kar je dobro, kar izraža iskanje resnice in more zato privedi do sprejetja Jezusa Kristusa, utelešene Resnice. V njem kultura dobi nov ritem (*metarrhythmizein*). To zahteva in predpostavlja osvoboditev od vsega, kar vodi k malikovanju: osvoboditev od navad, od običajev, od nekaterih izraznih sredstev kulture (Gnilka 1990, 132–145). Bazilij primerja ta proces z gojenjem smokev:

Figovec je drevo, ki obilno rodi. Njegovi sadeži pa nimajo okusa, če jih ne zareže mo prevedno in pustimo, da izcedijo sok; tako postanejo okusni. Domnevamo torej, da je figovec podoba množice poganov, ki so sami po sebi bogastvo, vendar tako rekoč brez okusa, kar je posledica življenja v poganskih navadah. Če pa komu uspe prodreti vanjo z Besedo, se spremeni v sladko in postane uporabna. (*In Is 9,228*)

Po eni strani so očetje lahko opazili veliko takšnih elementov, saj je bila to kultura, ki je bila tudi del njih samih, po drugi strani pa je objektivno oviro za njihovo metodo pomenil filozofski skepticizem, nezaupanje, da je do resnice sploh mogoče priti, razširjen med antično inteligenco. Na njem je temeljil tudi poganski liberalizem, s katerim se je moralo krščanstvo resno spopasti. Poganski liberalizem je namreč v prepričanju, da je resnica nedosegljiva, dopuščal resda vse verske pred-

⁴ Zgled reševanja srečamo pri Bazilijevem bratu, Gregorju iz Nise. V *De vita Moysis*, spisu, ki je precej avtobiografski, trdi, da je bilo za Mojzesa dopustno, odraščati v egipčanski (poganski) kulturi, da je ta kultura lahko celo uporabna za odrešenje – trstje, iz katerega je bila spletena košarica, kamor je bil Mojzes položen, primerja s prvinami in resnicami grške kulture –, vse to pa zato, ker so ga vsekakor hranili materino mleko, vera in nauk Cerkve (*Vit. Moy.* II, 12–13). Po drugi strani pa doživi Mojzes trenutek, ko mora v sebi ubiti Egipčana, se odreči poganski kulturi (II, 15). Gregor v svoji oceni grške filozofije pravi celo, da je ta filozofija v primerjavi s krščanstvom žena, ki je vedno noseča, pa nikoli ne rodi (II, 11).

⁵ Takšno razlago spreobrnjenja glede na poganski način življenja najdemo v *Pismu Diognetu* 5–6.

stave in izročila, razen tistega, ki veruje, da se je resnica razodela v Jezusu Kristusu (Gnilka 1990, 125–126). Poganski svet se tako v imenu lažne svobode predstavlja in prepričan, kakršna uvajajo in opravičujejo bolj ali manj svobodnjaški načina življenja, odpoveduje resnični osvoboditvi, ki predpostavlja spremembo sistema vrednot in moralnih norm (Siniscalco 2006, 1173).

2. Šolstvo v prvih štirih stoletjih krščanstva

V rimskem cesarstvu je bil splošno prevzet grški tip *paideia*, ki je poznal tri stopnje izobraževanja: osnovno, srednjo in visoko izobraževanje. Otroci, deklice in dečki, so se od sedmega leta dalje učili pisati in brati, deklamirati, šteti in računati. Takšne šole so bile javne, obstajale so tudi na podeželju in so bile dostopne vsem. Učenci premožnejših staršev pa so to osnovno izobrazbo prejeli doma, bodisi od staršev bodisi od zasebnih učiteljev (Bonner 1977, 143–145).

Okrog dvanajstega leta – za nekatere pa tudi nekoliko pozneje – se je začelo srednje izobraževanje, ki je bilo namenjeno pretežno dečkom iz premožnih družin. Predmetnik je obsegal študij poezije, metrike, dele govora, učenje na pamet in deklamiranje antične literature, razlago besedil in besedilno kritiko (189–249). Takšno šolo so začeli obiskovati Bazilijevi nečaki, njen namen pa je bil predvsem priprava na študij govorništva. Najdemo jo v vseh večjih mestih rimskega cesarstva, bodisi kot javno bodisi kot zasebno institucijo. Poseben razcvet je doživela v 2. stoletju po Kr., v obdobju tako imenovane druge sholastike. Med avtorji so na Vzhodu posvečali pozornost v prvi vrsti Homerju, Herodotu, Platonu in Aristotelu.

Visoka stopnja je obsegala študij govorništva, ki je bilo namenjeno pravni kariери ali poklicu govornika oziroma visokega državnega uradnika,⁶ na njej pa so lahko poučevali tudi naravoslovje, vključno z medicino, filozofijo in umetnostjo (133–141; 176–185; 206–216; 254). Plinij Mlajši, ki je bil zelo nadarjen, je začel svojo pravno kariero pri osemnajstih letih, navadno pa so mladi izobraženci študij končali nekoliko pozneje (Beavis 2000).

3. Kristjani in šolstvo

Razumljivo je, da kristjani vse do razglasitve milanskega edikta (313) niso mogli imeti svojih šol. Izjema je Justin, ki se je pred svojim spreobrnjenjem neposredno soočil s filozofijo stoikov, peripatetikov, pitagorejcev in platonikov in je sredi 2. stoletja v Rimu po vzoru antičnih filozofov odprl svojo, krščansko šolo (*Act. 3*; Evzebij Cezarejski, *Eccl. His. IV, 11,8*). Verjetno je bilo prav delovanje te šole razlog za njegovo mučeniško smrt leta 165, saj sam govori o javni razpravi glede svoje dejavnosti (*2 Apol. 2*).

⁶ Takšno izobrazbo so prejeli mnogi cerkveni avtorji: na Zahodu na primer Tertulijan, Ciprijan, Ambrozij in Avguštin, na Vzhodu pa Bazilij, Gregor Nazianški in Janez Zlatousti.

Bolj znana je bila aleksandrijska šola, o začetkih in o delovanju katere vemo malo. Kakor poroča Evzebij, naj bi bil njen ustanovitelj Panten, po rodu s Sicilije, ob katerem se je spreobrnil atenski filozof Tit Flavij, znan kot Klemen Aleksandrijski (*Eccl. His.* V, 10–11). Bolj verjetno pa je, da do začetka 3. stoletja v prestolnici Egipta ni bilo enotne institucije oziroma šole pod vodstvom škofa, ampak je tam delovalo več neodvisnih učiteljev, ki so ob sebi zbirali manjše skupnosti, predvidoma višjih družbenih slojev. Njihovo učenje je bilo ključnega pomena za skupnost. Če je bil učitelj duhovnik, kakor je verjetno Klemen bil, je ta duhovnik obhajal tudi evharistijo. Iz Klemenovih in Origenovih spisov je razvidno, da so nekatere takšne skupnosti vodili tudi gnostični učitelji. Zato lahko predvidevamo, da so med njimi obstajale velike razlike v nauku; to je bilo možno zato, ker še ni bilo natančnih navodil, kaj je združljivo in kaj ne z zakladom vere (Simonetti 2010, 97–98). Šele v Origenovem času je prešla šola pod okrilje škofa in se razdelila na dve ravni: osnovna raven je pripravljala katehume na prejetje zakramentov uvajanja, višja pa je bila namenjena krščanski inteligenci. Origen je podobno šolo ustanovil tudi v Cezareji v Palestini. Njena organizacija nam je znana iz kratkega spisa Gregorja Tauraturga *Oratio Panegyrica*, ki je odločilno vplival na Bazilijev pedagoški načrt (Naldini 1984, 37–38).⁷ Vsekakor pa so bile takšne šole sporadične, bolj izjema kakor pravilo, in so bile vedno namenjene inteligenci, ki je že poprej prejela osnovno znanje v poganskih šolah.

Kristjani pa niso le obiskovali poganske šole, ampak so v njih tudi poučevali, na vseh ravneh, čeprav je to glede na njihov *curriculum* pomenilo neke vrste kompromis, saj so morali poučevati grško in rimsko mitologijo, povezano s poganskim verovanjem. Tertulijan zato kristjanom prepoveduje učiteljsko dejavnost, ker to pomeni malikovanje (*De idolat.* 10). V rimski Cerkvi so kristjanom dopuščali poučevanje, vendar le, če niso imeli druge možnosti zaslužka (*Trad. Apost.* 16). Po drugi strani pa je bilo poučevanje kristjanov v poganskih šolah tudi lepa priložnost za evangelizacijo. Spisek krščanskih učiteljev v takšnih šolah je presenetljiv: Origen je bil, preden mu je škof Demetriji zaupal katehetsko šolo, učitelj v poganski srednji šoli, Anatolij Laodicejski je bil v 3. stoletju učitelj aristotelizma, duhovnik Malhion je približno v istem času vodil govorniško šolo v Antiohiji (Marrou 1948, 322–323). V 4. stoletju je bilo krščanskih pedagogov na vidnih mestih še več. Zato ne preseneča odločitev visoko izobraženega cesarja Julijana Odpadnika, v mladosti sošolca Bazilija Vélikega in Gregorja Nazańskega, da je med svojim kratkotrajnim vladanjem (361–363) kristjanom prepovedal poučevanje v javnih šolah (*Cod. Theod.* 13, 3,5). Svojo odločitev je utemeljil s tem, da mora učitelj verjeti v vsebine, ki jih poučuje, torej v poganske mite, tega pa kristjani ne zagotavljajo, ampak – po njegovem mnenju – licemerijo in jih je zato treba izključiti iz vzgojnega procesa (Beavis 2000). Julijan je v bistvu s svojim odlokom le poudaril problem, ki je bil navzoč že dalj časa (Lamberz 1979, 85 s.).

Še bolj zanimivo pa je dejstvo, da kristjani – tudi po prenehanju preganjanj in kljub temu da se je v 4. stoletju zaradi vedno večjega števila spreobrnjencev zelo razvil katehumenat – niso razmišljali o tem, da bi organizirali svoje šolstvo, s svoji-

⁷ O polemiki glede avtorstva spisa *Oratio* in o vplivu Origena na Kapadočane (Simonetti 2002, 13–28).

mi vsebinami. Vse se je omejilo le na sporadična opozorila in navodila glede pravnega odnosa do poganske literature. Zgled takšnega usmerjanja krščanskih učencev in učiteljev je tudi Bazilijev spis *Ad adolescentes*. To dejstvo verjetno ni bilo naključje in je pozitivno vplivalo na krščansko teologijo in filozofijo: v poganskih šolah z dolgo tradicijo in z izdelano pedagogiko so krščanski avtorji dobili odlično podlago za svoje delovanje v Cerkvi na področju apologetike, teologije in eksegeze. Ne nazadnje pa so krščanski učitelji v javnih šolah, ki so jih obiskovali tudi pogani, imeli lepo priložnost, da so pokazali na nemoralnost in absurdnost antičnih mitov.

4. Bazilijeve predpostavke in poudarki pri vzgoji v *Ad adolescentes*

Véliki Kapadočan je prepričan, da vzgajati pomeni predvsem: deliti izkušnjo življenja. Učinkovito je mogoče učencu posredovati le to, kar je najprej dosegel sam vzgojitelj. Ker je tudi sam obiskoval prav takšno šolo, pozna ne le učno snov, ampak tudi in predvsem njen vpliv na mladostnika, vrednost metode poučevanja, posameznih primerov in discipline, pa tudi težave in nevarnosti, pred katerimi stojijo mladi, ki so pravkar zapustili varno domače ognjišče, zato lahko z zanesljivostjo govori o tem, kaj je koristno in kaj škodljivo (*Adol.* I, 2).

Bazilij se tudi zaveda, da so prvi vzgojitelji in odgovorni za vzgojo otrok starši. Starši imajo pravico oceniti, kaj je primerno za njihove otroke in kaj ne, in to v skladu s svojim prepričanjem. Takšen pristop je razumljiv, posebno če upoštevamo dejstvo, da so bili krščanski starši primorani pošiljati svoje otroke v poganske šole, v katerih so bili lahko deležni drugačnega duha kakor doma. To je bilo zlasti pereče zaradi nemoralnosti poznoantične družbe. Bazilij tako meni, da more imeti pomembno besedo pri vzgoji mladih, h katerim se obrača, prav kot sorodnik, kot stric (I, 3).

Neocezarejski škof hkrati dobro ve, da so mladi, ki jim piše, zelo občutljivi, da so kakor vosek, v katerem ostane zapisano vse, kar gre prek njega (V, 6–8), zato stoji vzgojitelj pred velikim izzivom in odgovornostjo. Podobno prepričanje je bilo v antiki resda široko znan *topos*, utemljen na filozofiji stoikov (Valiglio 1975, 73).

Nadalje Bazilij meni, da je za uspešnost vzgojnega procesa nadvse pomembno, prepoznati cilj oziroma smisel življenja, kateremu je vredno in treba podvreči vse in za katerega si je vredno prizadevati, tako vzgojitelju kakor učencu. Pri tem zelo poudarja razumsko razsežnost človeka, ki dopušča takšno prepoznanje: »Tudi delo obrtnika ima cilj; življenje človeka pa naj ne bi imelo cilja, v skladu s katerim se je potrebno ravnati in govoriti, da ne bi postali podobni nerazumnim bitjem? V takem primeru bi bili podobni neopremljenim ladjam, saj ne bi nikomur zaupali krmila duše in bi v življenju blodili brez cilja sem in tja.« (*Adol.* VIII, 4–5) Cilj mora biti vedno postavljen visoko in za kristjana ne more biti nič manj kakor večno življenje (II, 2), za dosego katerega je treba že od mladosti dalje napeti vse sile.

Zelo pomembno je tudi to, da mladi sami, svobodno izberejo smisel življenja in pri tem ne odlašajo, čeprav je pot do »vélikega cilja« strma in naporna. To je velik

boj (*agōn*), na katerega se moramo kar najbolj pripraviti (II, 7). Bazilij kaže, da so se za takšen podvig, izhajajoč iz razumskega premisleka, odločali že antični heroji. Pri tem navaja mladega Herakla, ki je na razpotju med dvema potema, »tisto, ki preko navora vodi h kreposti« in lažjo, izbral »tisočere napore, dosežke in nevarnosti povsod, na kopnem in na morju« in ga ni premamilo to, kar je prijetno, kar prinaša zadovoljstvo in je zato privlačno. Bazilij dodaja: že Grki so verjeli, da je »nagrada za to možnost postati bog« (V, 14–16).⁸ Iz tega izpeljuje dejstvo, da se pri vzgoji ne smemo ustavljati pri tem, kar je neposredno dosegljivo ali do česar lahko pridemo brez težav, da mora biti vzgojitelj daljnoviden in mora učencu pomagati usmerjati pogled daleč, prav do konca življenja in do njegovih globin.

5. Koristnost grške klasike za kristjane

Bazilija kot organizatorja meniškega življenja zanima predvsem moralna vzgoja, »neka domačnost in navajenost (*oikeotēs kai sunētheia*) na krepost« (*Adol.* V, 2).⁹ Dejansko so tudi grški učitelji v klasikah med drugim iskali zglede, ki bi prispevali k takšni vzgoji, čeprav je že Platon opozarjal, da v klasični poeziji in prozi še zdaleč ni vse visoko moralno. Tako je Homer postal najmodrejši pesnik, Odisej simbol modrega človeka. Posebno s svojim zgledom, kako varno prepluti ožino med Scilo in Karibdo, uči, kako se izogniti telesnim in duhovnim skušnjavam. Tudi Bazilij išče v grških klasikah predvsem zglede krepostnega življenja, čeprav jasno pove, da nas k njemu najbolj varno vodijo svetopisemska besedila. Grški heroji, njihove odločitve in ravnanje (Periklej, Evklid, Sokrat idr.) utelešajo človeške vrednote, ki jih najdemo tudi v evangeliju (VII, 9), zato so lahko za kristjane *propedeutične* oziroma kakor sence in zrcala resničnega življenja, h kateremu vodi Sveto pismo (II, 7). Nekateri zgledi antičnih herojev »skoraj sovpadajo z našimi [to je krščanskimi] zapovedmi«, kakor na primer prenašanje žalitev in udarcev, krotitev jeze in maščevanja in neizkoriščanje svojega položaja v odnosu do šibkejših (VII, 8–12).

Krepost ni nekaj naravnega, ampak si je treba zanjo prizadevati, v vzgojo samega sebe moramo vložiti mnogo navora. Po drugi strani pa dosežena krepost postane nekaj neizbrisnega, še posebno če jo človek pridobi v mladosti (V, 2). Napor, ki ga je treba zagotoviti na področju moralnega oblikovanja, primerja neocezarejski škof s prizadevanjem športnikov, če si želijo zmagati na tekmovanjih, ali pa z vajami, potrebnimi glasbenikom, da bi obvladali inštrument. Izhajajoč iz teh nazornih primerov, razlaga Bazilij, da ni primerna vsaka vaja oziroma napor, ampak mora biti vaja skrbno izbrana, ne prepuščena naključju ali celo prepričanju, da moremo postati krepostni kar sami od sebe (VIII, 6–10).

⁸ Bazilij tukaj nakazuje temo pobožanstvenja, ki jo pogosto srečamo pri očetih in je sinonim odrešenja. V nekem – seveda omejenem – smislu se to ujema s prepričanjem, da je človek soroden Bogu (*syggeneia*), in to zaradi svojega uma. Na tej podlagi se razvije nauk o človekovi podobnosti Bogu (*homoioōsis* – Platon, *Theaet.* 176B), ki predpostavlja napor za popolno zблиžanje človeka z Bogom kot smisel, cilj življenja. Najbolj učinkovito sredstvo zблиžanja, upodobljenja je molitev (Grossi 1983, 29–30).

⁹ V zgodovini grške misli najdemo različna pojmovanja kreposti (*aretē*). Baziliju je, tako kakor tudi drugim krščanskim avtorjem, najbližje stoiško in neoplatonsko (Naldini 1984, 24).

Vaja v kreposti zahteva prizadevnost in samodisciplino, kar zadeva telo in želje čutov. Bazilij nikoli ni zagovarjal nerazumne oziroma pretirane askeze, celo uprl se ji je, kljub temu pa mu je jasno, da človek zaradi prevelike popustljivosti do sebe lahko hitro postane suženj telesa in njegovih neupravičenih zahtev. Telesu je treba zagotoviti to, kar nujno potrebuje (hrano, spanje, obleko), in trezno presoditi, kaj je tisto, kar ga vodi k strastem in ugodju, kaj je pretirana skrb zanj, ki škoduje duši. V nasprotnem primeru se človekov napor spremeni v nerazumno početje, podobno tistim, »ki zajemajo vodo z rešetom in jo zlivajo v preluknjan sod« (IX, 2). Bazilij trdi, da se prevelika skrb za telesno plat življenja lahko ne le sprevrže v kult telesa, ampak mu celo škoduje (IX, 16). Zato vabi svoje mlade prijatelje, naj bo njihov odnos do telesnosti umerjen, trezen, skratka: razumen (IX, 1–5, 15).

Posebno pozornost namenja avtor vzgoji čutov: sluha, vida, vonja in tipa (IX, 7. 11). Zanimivo je tudi, da govori o škodljivosti moderne glasbe svojega časa, ker da ta glasba odvrča od krepostnega življenja (IX, 8–10). Meni, da je nespodobna, ruši duševni mir, raztresa in tako odvrča od smisla življenja. Podobno nevarnost pomeni tudi želja po materialnem bogastvu.

Nekateri avtorji na podlagi teh trditev razlagajo, da Bazilij pripravlja mlade na meniško življenje. Čeprav je res, da je v 4. stoletju meništvo veljalo za ideal krščanskega življenja, pa je verjetno v priporočilih neocezarejskega škofa treba videti predvsem prizadevanje, da bi vzgojil zrele, odgovorne, samostojne ljudi, ki so zavestno izbrali krščanski način življenja. Bazilij namreč kandidatom za meniško življenje postavlja veliko višje zahteve, kakor je razvidno iz pravil, ki jih je sestavil zanje.¹⁰

Besedilo razodeva, kako avtor po eni strani zaupa, da so njegovi naslovniki sposobni živeti tako, kakor jim priporoča, po drugi strani pa je zahteven do njih in pričakuje, da se bodo sami odločili za resno krščansko življenje že od zgodnje mladosti dalje. Zato zahteva od njih samostojnost v presojanju, neodvisnost od mnenja drugih, da ne bi omahovali pod različnimi vplivi in se jim prilagajali, ampak da bi se odločali na podlagi svojega prepričanja, tudi če bi zato morali iti proti vsem in sprejeti posmehovanje ali se spustiti v nevarnost (IX, 27).

Samostojnost in odgovornost sta povezani s sposobnostjo razlikovanja. »Prav to je nasvet, ki vam ga nameravam dati, da ne smete brez premisleka iti [za klasiki], kamorkoli vas peljejo, kot da bi jim enkrat za vselej predali krmilo vašega uma, ampak je potrebno vzeti od njih vse, kar je koristno, vse drugo pa zavreči.« (I, 6) Bazilij ponuja dva zgleda takšnega pristopa. Človek mora v odnosu do klasičnih avtorjev oziroma njihovih vsebin ravnati tako kakor v odnosu do hrane, ki jo izbira glede na to, kaj je koristno za želodec. Podobno velja tudi za dušo (VIII, 2). Drugi pristop pa je vzet iz živalskega sveta: »Kot čebele, ki za razliko od drugih živali, ki pri rožah uživajo le v vonju in barvah, pri njih znajo nabirati tudi med, tako tudi tisti, ki se ne želijo le navduševati in uživati prijetne občutke ob besedilih, lahko iz njih potegnajo tudi kakšno korist za dušo.« (IV, 8) Zgled z delom čebel je zelo nazoren, ko govo-

¹⁰ Prim. *Regulae fusius tractatae in Regulae brevius tractatae: Moralia*, zbirka svetopisemskih navedkov, je verjetno širše narave in torej namenjena vsem kristjanom.

ri o odnosu do poganke književnosti, saj čebele ne iščejo medu pri vseh rožah in tudi iz rož ne izvlečejo vsega, ampak le tisto, kar je koristno (IV, 9). Zato Bazilij svetuje mladim: »Že na začetku je potrebno oceniti vsako od znanosti in jo prilagoditi cilju, postaviti zidak, po dorskemu pregovoru ›po svinčnici.« (IV, 11)

Bazilij, ki izhaja iz svobode izbire, predlaga naslednje kriterije razlikovanja:

Zavreči vse, kar je nemoralno, nespodobno, nespoštljivo in nepošteno (IV, 2–7). To je mogoče, če človek ni navezan na telesno in na materialno.

Iskati najprej in povsod resnico. To je zahtevna naloga, ki predpostavlja disciplinirano presojanje. Presojanje je najprej utemeljeno na doslednosti življenja heroja, ki ga želimo posnemati, na soglasju njegovih dejanj in besed (VI, 4–7), pa tudi na racionalni sposobnosti človeka. Prav razum more in mora usmerjati voljo, čustva in čutnost.¹¹ O tem so govorili že platoniki in stoiki, za katere je bilo to, kar je nerazumsko, zlo. Bazilij poleg tega opozarja, da so poganska misel, filozofija in kultura glede na polnost svetopisemske resnice kakor listje, ki ščiti sadež in mu daje lep videz (III, 1). Resnica pa se skriva pod njim. To izkazuje Mojzes in prerok Daniel, ki sta dodobra izkoristila egipčansko in kaldejsko modrost za razumevanje božjih skrivnosti (III, 3). Če pa v kakem literarnem delu resnice sploh ne bi bilo, je to priložnost za vajo v kritičnosti in za utrditev prepričanja, da je svetopisemska modrost večja. Tako je razmišljal že Origen (Crouzel 1962, 26. 66; Gregor Taumaturg, *Paneg. in Orig.* VII, 59 ss).

Neocezarejski škof se ne ustavi le pri racionalnosti, ki resda zagotavlja možnost samostojnosti in svobodne izbire (*Adol.* I, 6). Najgloblje spoznanje doseže človek prek motrenja Boga, še posebno v samem sebi (*Ep.* 223, 3), v svoji duši, ki je po njegovem prepričanju nekakšen mikrokozmos. V antiki široko znani motiv introspekcije je v patristiko vnesel Origen (*Or. Pan.* IX, 17–19), ki je tudi poudaril, da je njen namen pobožanstvenje, torej odrešenje. V globoki skupnosti z Bogom se namreč uresničuje smisel življenja slehernega človeka. Bazilij je tej temi posebej posvetil spis *In illud »Attende tibi ipsi«*.

6. Sklep

Dejstvo, da kristjani takoj po tem, ko so prejeli svobodo, niso organizirali svojih šol, je znamenje pozitivne in daljnovidne ocene klasične kulture, hkrati pa izraz evangelijske odprtosti, prepričanja, da je vse, kar je dobro in koristno, tudi moralno; vse, kar je kakorkoli izraz resnične ljubezni in iskanja resnice, je že zajeto v proces odrešenja, ki se more uresničiti le v Kristusu. Odločitev zanj ni vezana na institucionalnost, to je osebna izbira in predpostavlja pretehtanje posameznikove zgodovine in razlikovanje konkretnih življenjskih korakov.

Vzgojni program, ki ga predlaga Bazilij mladim in njihovim vzgojiteljem, izraža avtorjevo jasno kulturno opredelitev. Prvenstvena vloga, ki zadeva kristjanovo

¹¹ Bazilij sprejema platonistično tridelnost duše in podobo razuma kot kočijaža vprege, v katero sta vprežena volja in čutnost (*Phaedr.* 246A–248E).

osebno življenje, pripada biblično-asketskemu vidiku, antična, svetna kultura pa ima pozitivno izobraževalno, institucionalno vlogo. Takšen zreli pristop k odnosu med vero in kulturo je nazorno predstavljen s podobo čebel, ki zase jemljejo le tisto, kar je koristno; utelesil ga je sam Bazilij, ki je iz vsake znanosti znal potegniti prav to in le to, kar mu je koristilo pri njegovem teološkem delu in pri organizaciji Cerkve in samostanske skupnosti.

Bazilijevo razmišljanje seveda ni bilo namenjeno le nečakom in je aktualno še danes. Tudi danes je najbolj bistveno, odkriti smisel življenja, ki ga je v različnih obdobjih mogoče doumeti na različnih globinah. Bazilij je prepričan, da je v mladostni dobi pomembna predvsem skrb za moralno življenje, vaja v kreposti. V vsakem času pa je odločilna pripravljenost, odpreti življenje za velike cilje, ne glede na napor, notranji boj, odpoved, pogosto tudi ne glede na nujnost, obrniti se proti mnenju večine. Neocezarejski škof je prepričan, da je lahko uspešen na tej poti le zrel, samostojen, razsoden človek, ki razume, da se »sedanje trpljenje ne more primerjati s slavo, ki se bo razodela« (Rim 8,18) in da je k takšni zrelosti treba človeka napotiti že v mladosti, saj so drugače posledice neodgovornih izbir in korakov lahko usodne.

Reference

- Beavis, Marry Ann.** 2000. »Pluck the rose but shun the thorns« : The ancient school and Christian origins. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 29, št. 4. [Http://www.wlu.ca/press/Journals/sr/issues-full/29_4/beavis.shtml](http://www.wlu.ca/press/Journals/sr/issues-full/29_4/beavis.shtml) (pridobljeno 10. maja 2012).
- Bolgar, Robert Ralph, ur.** 1976. *Classical Influences on European Culture: A.D. 1500–1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonner, Stanley F.** 1977. *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*. London: Methuen.
- Bräutigam, Friederike.** 2003. Basileios der Grosse und die heidnische Bildung: eine Interpretation seiner Schrift *Ad adolescentes*. Doktorska disertacija. Fridrich-Schiller-Universität Jena.
- Crouzel, Henri.** 1962. *Origène et la philosophie*. Pariz: Aubier.
- Gnilka, Christian.** 1990. La contraversione della cultura antica vista dai Padri della chiesa. V: Pier Franco Beatrice, ur. *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, 125–150. Bologna: EDB.
- Gribomont, Jean.** 1974. Les lemmes de citation de S. Basile. Indice de niveau littéraire. *Augustinianum* 14: 513–526.
- Grossi, Vittorino.** 1983. *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma: Borla.
- Hildebrand, Stephen M.** 2007. *The trinitarian theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Lamberz, Erich.** 1979. Zum Verständnis von Basileios Schrift »Ad Adolescentes«. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90:75–95.
- Lemerle, Paul.** 1971. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*. Pariz: Presses universitaires de France.
- Marrou, Henri-Irénéé.** 1948. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Pariz: Le Seuil.
- Naldini, Mario.** 1983. La posizione culturale di Basilio Magno. V: *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale* (Messina 3–6 XII, 1979). Zv. 2, 199–215. Messina: Centro di studi umanistici.
- . 1984. *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*. Firenze: Nardini.
- Rappe, Sara.** 2001. The New Math : How to Add and to Subtract Pagan Elements in Christian Education. V: Yu Lee Too, ur. *Education in Greek and Roman Antiquity*, 405–432. Leiden: Brill.
- Rist, John M.** 1996. *Man, Soul and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Hampshire: Variorum.
- Rousseau, Philip.** 1998. *Basil of Caesarea: Transformation of the Classical Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Scazzoso, Piero.** 1972. L'umanesimo di S. Basilio. *Augustinianum* 12, št. 3:391–405.
- Simonetti, Manlio.** 1990. *Cristianesimo antico e cultura greca*. Roma: Borla.
- . 2002. Origene dalla Cappadocia ai cappadoci. V: Mario Girardi in Marcello Marini, ur. *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III–IV secolo)*, 13–28. Bari: Edipuglia.
- . 2010. *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I–IV)*. Roma: Carocci editore.
- Siniscalco, Paolo.** 2006. Conversione. *NDPAC*. Zv. 1, 1172–1175. Torino: Marietti.
- Valgiglio, Ernesto.** 1975. Basilio Magno *Ad Adolescentes* et Plutarco *De audiendis poetis*. *Rivista di Studi Classici* 23:67–85.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 2, 179—194

UDK: 821.133.1.09:929Ghéon

255.2:2-423.79

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

James Dauphiné

Œdipe ou le crépuscule des dieux d'Henri Ghéon à la lumière du Dieu (in)connu de Saint Paul¹

Résumé: Une interprétation relativement libre du thème mythique connu est caractéristique du drame *Œdipe ou le crépuscule des dieux* (1938) d'Henri Ghéon. Dans cette période ténébreuse de l'histoire européenne, ce texte prophétique, vouant les dieux du mal à la perte, prédit le triomphe d'un Dieu « inconnu », qui ne saurait être que le Dieu d'amour. Œdipe, comme Job, adosse la souffrance de l'innocent en ouvrant la porte d'entrée dans un monde nouveau, monde d'amour et de miséricorde. Tout en acceptant, dans l'ouvrage de Ghéon, la présence, p. ex., de Wagner et de Shakespeare, il faut admettre que la clé de compréhension en est uniquement biblique – c'est saint Paul.

Mots clés: Œdipe, amour, souffrance, miséricorde, Dieu inconnu

Povzetek: **Ojdip ali somrak bogov Henrija Ghéona v luči Pavlovega (ne)znanega Boga**

Za dramo H. Ghéona *Ojdip ali somrak bogov* (1938) je značilna svobodna obdelava znane mitske tematike. V mračnem obdobju evropske zgodovine to pre-roško besedilo obsoja na propad bogove zla in napoveduje zmago »neznane« Boga, ki je lahko samo Bog ljubezni. Ojdip enako kakor Job sprejme trpljenje nedolžnega in s tem odpre vrata v novi svet, svet ljubezni in usmiljenja. Kljub navzočnosti Wagnerja in Shakespearja je ključ za razumevanje drame zgolj biblični – sv. Pavel.

Ključne besede: Ojdip, ljubezen, trpljenje, usmiljenje, neznani Bog

Abstract: **Oedipus or the Twilight of Gods by Henri Ghéon in the Light of St Paul's (Un)known God**

H. Ghéon's *Oedipus or the Twilight of Gods* (1938) characteristically offers a free interpretation of the well-known mythical theme. In a dark period of European history, this prophetic text dooms the gods of evil to disappearance and foretells the victory of an "unknown" God, who can only be the God of Love. Oedipus (like Job), by accepting the suffering of an innocent, opens the door to a new world, a world of love and mercy. Though the importance of Wagner

¹ Les références et notes renvoient à l'édition *Œdipe ou le crépuscule des dieux, précédé de Judith : Tragédies*. Avant-propos de Jacques Reynaud (Paris: Plon, 1952). L'avant-propos (I–V) offre des remarques intéressantes ; et J. Reynaud d'y affirmer, ce qui a guidé notre lecture, qu'« aucune de ces immenses perspectives du mythe païen n'a échappé à Ghéon ; il n'y a ajouté que l'idée, chrétienne essentielle et nécessaire à ses yeux du rachat par la souffrance. » (IV).

and Shakespeare may be great for this text, the key to its understanding is biblical and can only be found in Saint Paul.

Key words: Oedipus, love, suffering, mercy, unknown God

De manière répétitive, nombreux furent ceux qui, à toute époque, ont eu à cœur de réfléchir ou d'écrire à propos d'Œdipe. Significative et largement étudiée, en France, la succession de pièces entre 1930 et 1940, toutes centrées sur Œdipe, son destin, son exemple, son message. Si Gide (*Œdipe*, 1931) et Cocteau (*La Machine infernale*, 1934) ont, avec un réel succès auprès du public et un véritable retentissement critique, porté à la scène l'exemplaire histoire d'Œdipe, Henri Ghéon, lui, en revanche, avec son *Œdipe ou le crépuscule des dieux* (1938) ne connut qu'une réception fort modeste. Et, de fait, lorsqu'il est question de cette « tragédie en quatre actes et cinq tableaux » les représentations ont été rares et les quelques analyses critiques furent peu étoffées et, généralement, ne suscitèrent qu'entrefilets ou des paragraphes plutôt brefs.

Or, la lecture attentive de cet *Œdipe*, il faut en convenir, aujourd'hui bien oublié et quasiment jamais abordé par les universitaires (Astier 1988, 1059–1070), peut susciter un intérêt d'autant plus fécond qu'Henri Ghéon, par le biais de jeux intertextuels, a proposé une expérience vivifiante de liberté intellectuelle. En effet, dans la lignée des héritiers de Sophocle et de la Grèce, Ghéon a tiré parti d'une liberté d'approche concernant les données mythiques, a opté pour une liberté d'interprétation fondée sur l'exaltation de la souffrance rédemptrice et, enfin, a manifesté une liberté de choix le conduisant sur les traces du fameux discours de Saint Paul à Athènes (Actes de Apôtres 17, 16–34) à envisager, d'une part, un changement radical de la perspective mythique traditionnelle attachée au héros thébain et, d'autre part, à exalter en conséquence la miséricorde divine. En accomplissant cette démarche, Henri Ghéon, il est troublant de l'observer, annonce de façon singulière, à la fois les thèmes de R. Girard et les réflexions de Jean-Paul II. Certes, la foi d'Henri Ghéon et sa veine chrétienne, si présentes dans son œuvre, ont largement contribué à l'élaboration d'une telle interprétation d'Œdipe, *expression lucide* et, quelquefois, dans les meilleurs moments de la tragédie considérée, *expression lumineuse* d'un engagement spirituel pleinement assuré et mieux revendiqué.

* * *

La mythologie, par les exemples et la *fama* qu'elle véhicule, a favorisé, à toute époque, de nombreuses créations artistiques et cela parce qu'elle permettait, par le biais de sujets ou thématiques légendaires, d'évoquer et de dénoncer les réalités de l'état du monde présent. En effet, et de façon insistante autant que caractéristique, les dramaturges du XX^{ème} siècle ont eu recours à elle, à la mine d'exemples et d'images métaphoriques du monde qu'elle fournissait, pour mieux décrire les rouages et abus dont ils étaient les témoins. Tel un écran, la fable sert

en même temps de fondement et d'arrière-plan à la représentation, en témoignent, parmi d'autres, les pièces de Cocteau, Gide, Sartre, Giraudoux ou encore Anouilh. Henri Ghéon, en partie semble lui aussi suivre une telle tradition fructueuse et en vogue entre 1930 et 1950. Toutefois, par le recours à de nombreux jeux intertextuels, il a recherché d'autres effets afin de promouvoir une ligne de significations plus originale visant à dépasser les perspectives sociales et politiques, attachées au mythe d'Œdipe, au profit d'une interrogation sur le règne des fins.

Les renvois intertextuels qui foisonnent dans sa tragédie proviennent de textes fondateurs (La Bible, Sophocle) et d'œuvres capitales tant littéraires (le théâtre de Shakespeare) que musicales (la tétralogie de Wagner). Comme dans *Judith* et nombre de ses pièces, la part accordée à l'héritage biblique et à la tradition chrétienne est omniprésente². Avec *Œdipe*, Ghéon privilégie discrètement, et pourtant avec une grande efficacité, la dialectique de l'innocent martyrisé³, souvenir précis venu de la prophétie d'Isaïe (Isaïe 53). Et tout l'acte IV, si décisif pour l'expression du point de vue de Ghéon, s'éclaire, dès lors qu'avec un certain bonheur, Henri Ghéon tire parti du célèbre discours-sermon de Saint Paul aux Athéniens (Actes des Apôtres 17, 16–34), discours établissant un parallèle entre le Dieu inconnu⁴ et la révélation chrétienne (la venue du Christ et sa résurrection), sermon qui semble être à l'origine de la conception ghéonienne d'Œdipe.

La thématique du Dieu inconnu, repérable dans l'ensemble de la tragédie, est à l'acte IV, acte du dénouement, omniprésente⁵. Cependant, soucieux de ne pas paraphraser sa « source », tout en accumulant les indices bibliques⁶, le dramaturge a fait en sorte qu'une strate shakespearienne soit perceptible, discrètement ou soit volontairement soulignée pour être remarqué ce qui est palpable à propos de l'énigme du Sphinx, énigme qui rappelle les incantations des sorcières de *Macbeth*⁷.

² La veine chrétienne de Ghéon est impressionnante dans son théâtre ; mais de fait, elle rayonne dans l'ensemble de son œuvre.

³ Revenir à René Girard, *La Route antique des hommes pervers*, ouvrage précieux pour la compréhension du processus rituel attaché au bouc émissaire, à l'agneau sacrifié, et qui est dans la continuité des travaux de René Girard. Voir en particulier « Œdipe et Job » (21–25 ; 42–50), « Le Psaume 73 » (68–73) et « L'aveu de la victime » (127–189) où est envisagé ce qu'apporte Jésus. Et plus largement reprendre du même auteur, *La Violence et le Sacré* (102–129 : « Œdipe et la victime émissaire »).

⁴ Dans plusieurs cités grecques, il y avait, comme à Athènes, un autel attribué aux « dieux inconnus ». Le pluriel est à signaler puisque Paul interprète l'autel athénien aux dieux inconnus comme un autel au « dieu inconnu » (Bible de Jérusalem (Paris, éd. du Cerf, 2009 (2000), 1904, note b).

⁵ L'idée qu'un Dieu encore inconnu mais supérieur à tous les dieux viendra, est régulièrement annoncé, et ce dès l'acte I, dans la pièce, notamment par Jocaste (I, deuxième tableau, 5, 161). À l'acte IV, il ne s'agit plus d'une annonce, voire d'une intuition car Œdipe et Antigone ont des certitudes (IV, 5, 238–239 ; IV, 6, 242–243 (la miséricorde) et IV, 7, 245).

⁶ Les renvois à la Bible sont nombreux ; ils sont de fait ou précis (I, 8, 166, dernière réplique qui clôt l'acte et est mise en valeur : « Interrogeons nos cœurs : il n'y a pas un juste parmi nous. » Cf. Genèse 18, 17–33 et 19, 1–29 ; Jérémie 5, 1 ; Psaumes 14 (13) ; Michée 7, 2) ou demeurent plus allusifs, mais toujours décelables, parce qu'ils recoupent soit la *thématique de la fraternité* soit le *motif du chemin ou de la route* conduisant au secret, à la révélation, thématique et motif constamment présents dans la Bible.

⁷ La première partie de l'énigme (*Œdipe* II, 7, 191 : « Malheur, bonheur, bonheur, malheur, malheur sur bonheur, bonheur sur malheur... Tout est dans rien, rien est dans tout... ») est une réécriture d'un procédé incantatoire relativement précis, à savoir celui utilisé par les sorcières de *Macbeth* (I, 1, 10 « Fair is foul, and foul is fair »). Quant au développement de l'énigme, il correspond davantage à celui contenu dans l'ouverture de *Périclès*.

Toujours désireux d'ouvrir des pistes et d'établir des rapprochements, Ghéon, par le titre complet *Œdipe ou le crépuscule des dieux*, a fourni un indice hautement significatif. Lui qui possédait une forte culture germanique et qui avait une connaissance précise de l'Allemagne des années 1930⁸, met en parallèle le « climat spirituel » de la tétralogie et celui de son *Œdipe* doté d'un arrière-plan biblique. D'une part, la thématique de la destruction des faux dieux et des faux prophètes est une donnée de base, présente maintes fois dans La Bible, en particulier ainsi que l'attestent les livres prophétiques et sapientiaux⁹. Et pour demeurer dans les parallèles, maints passages de l'Exode concernant les dieux et Dieu possèdent toutes les caractéristiques d'un crépuscule, celui du soir des faux dieux et celui de l'autre, du vrai Dieu, Dieu d'amour et de miséricorde¹⁰. D'autre part, la tétralogie (*L'or du Rhin, La Walkyrie, Siegfried*) se clôt sur *Le crépuscule des dieux* (1876) ; or, dans ce dernier opéra, le prologue insiste sur l'échec des Walkyries et celui des trois Normes qui, bien que tissant le fil du destin, sont incapables de révéler l'avenir. Au troisième acte, la mort de Siegfried enclenche la catastrophe universelle : le Walhalla et les dieux sont anéantis par les flammes ; le Rhin provoque le déluge et les filles du Rhin récupèrent enfin l'anneau du Rhin. Toutefois, le feu et le déluge n'empêchent pas l'espérance de poindre ce qui musicalement se traduit à la fois par l'arc-en-ciel des harpes et les accords stables et « glorieux » des quatre éléments de l'univers. Par analogie, Henri Ghéon expose, grâce au concours des deux chœurs, comment Thèbes sombre¹¹, comment Thèbes et les dieux grecs sont condamnés¹², comment Thèbes, par le secret d'amour découvert et transmis par Œdipe et Antigone, peut envisager l'espérance d'une renaissance découlant du message délivré par le Dieu inconnu, Dieu d'amour¹³. Aussi Antigone est-elle amenée à clore la pièce par un vœu qui est aussi l'annonce d'une bénédiction : « Veillez sur la nouvelle Thèbes, Dieu inconnu ! » (*Œdipe* IV, 4, 238–239 ; IV, 7, 244–245).

L'analyse du déroulement de l'action conduit à remarquer que tout concourt à la ruine des fondements religieux de Thèbes¹⁴, héritière mythique de l'antique Thèbes

⁸ Supra acte 1, l' « avant-propos » de J. Reynaud (I-V ; I-II surtout).

⁹ L'anéantissement des faux dieux et des faux prophètes conduit à magnifier le Dieu unique (Yahvé). En conséquence est donc exalté le monothéisme. Les références sont légion, voir en particulier Job 38–42 ; Isaïe 28, 7 ; 40, 12–31 ; 42, 8 ou Samuel 23 ; et parallèlement revenir au *Premier livre des Martyrs d'Israël* (révolte de Mattathias) ou au *Second livre* (le refus des sept enfants de renier Dieu). En outre, inévitable à mentionner est l'épisode fameux du festin de Balthazar (Daniel 5) qui illustre la puissance du vrai Dieu.

¹⁰ L'originalité du processus de succession dans l'ordre divin est radicale autant que totale, dès lors que le dieu inconnu, rencontré par Paul sur le chemin de Damas et découvert par Œdipe, a pour attribut premier l'amour miséricordieux (*Œdipe* II, 7, 191 « dans la source de l'amour : un dieu qui aimerait... » ; IV, 2, 230 ; 233).

¹¹ *Œdipe* (III, 1, 196–197) avec, en outre, l'allusion à l'apologue bien connu du corps à sauver : « Qui guiderait les membres si la tête pourrissait ? » ; et IV, 1, 224–227 où les deux chœurs commentent le malheur s'étalant sur *trois générations*.

¹² Jocaste est celle qui pressent le mieux la fin des dieux (supra note 5) et qui a conscience des conséquences de la fatalité injuste du « fléau prédit à Laïos » et à Thèbes (III, 2, 197–201).

¹³ *Œdipe* (IV, 6 et 6, 243–245) : les deux chœurs, grâce à Œdipe et Antigone, reprennent l'espérance en une Thèbes qui sera sauvée.

¹⁴ Au fil de trois générations (celle de Laïos, celle d'Œdipe et celle d'Étéocle et Polynice) « Thèbes est morte » (IV, 4, 236–237 ; supra, note 11).

d'Égypte où s'était déjà affirmée la croyance en un dieu unique¹⁵. Dans l'intrigue conçue par Henri Ghéon, Œdipe, après en avoir d'abord eu l'intuition, acquiert la conviction que seul un Dieu d'amour saura radicalement transformer les valeurs des hommes, ce qui aboutit, au cours du dénouement, à une concentration de formules, de signes, de gestes, voire de simples notations scéniques¹⁶ indiquant systématiquement qu'arrive l'aube d'un Dieu (in)connu d'amour, que le crépuscule du christianisme approche. À sa manière, Œdipe est un martyr, passeur et porteur d'espérance. On relève en conséquence combien est profond le changement du personnage d'Œdipe. Généralement la tradition mythique et littéraire fige Œdipe en personnage qui illustre la vaine tentative d'échapper au destin décidé par les dieux. Au sein de ce cadre, il y a eu des tentatives, et ce dès Sophocle ou Eschyle, d'apporter des nuances ou de clarifier l'entreprise d'Œdipe. Plus tard, en témoigne Corneille, le geste du héros se crevant les yeux devient emblématique de son affranchissement libertaire¹⁷ face à une volonté divine qui le réduisait à n'être qu'un jouet de leurs désirs. Henri Ghéon montre Œdipe qui n'enquête plus uniquement sur ses origines mais qui est en quête du « secret », entrevoit et pressent, en procédant en apparence comme Saint Paul, que le Dieu inconnu est le Dieu d'amour¹⁸. Dans une telle perspective il est manifeste, et R. Girard l'a magistralement étudié, qu'Œdipe côtoie Job et d'autres persécutés qui, tout, à l'exception du Christ (Girard 2009, 42–50; 174–189; supra note 3), tentent d'échapper à « la route antique des hommes pervers ». Œdipe et Job souffrent, mais comme R. Girard l'a précisé, leur souffrance est une propédeutique à la rédemption. C'est également la thèse du futur Jean-Paul II, lequel d'ailleurs traduit l'*Œdipe Roi* de Sophocle en polonais, lorsqu'il composa un drame sacré intitulé *Job*¹⁹, drame où Job est à la fois le bouc émissaire, l'agneau conduit au sacrifice et celui dont la rédemption s'affiche comme une voie à imiter.

Henri Ghéon, avec l'audace de soutenir ses convictions religieuses, a bousculé les données mythiques relatives à Œdipe afin de mettre en scène un héros pré-

¹⁵ Pour toute l'Antiquité, Thèbes est la cité la plus ancienne d'Égypte (Aristote, *Meteorologica* I, 14) et le lieu fondateur de toutes sciences et de toute sagesse (Platon, *Phèdre* 274 C). Circule un peu partout l'idée que la cité grecque de Thèbes est le « reflet » de la cité égyptienne. Voir en particulier les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis (première parution en 1569 à Anvers, grâce à Dorat) lequel christianise le mythe dionysiaque (voir l'article de Luisa Capodiecici (2007)). Sur le culte d'un dieu solaire en Égypte, dieu unique, de nombreuses études existent.

¹⁶ Tout l'acte IV serait, en effet, à citer. Relevons cependant l'une des formules d'Œdipe pour caractériser le crépuscule de Thèbes (IV, 3, 234) : « Lorsque Thèbes sera rasée, le secret qu'elle a méconnu pourra fleurir. » ; l'un des gestes ou signes les plus forts (IV, 6, 243) : Œdipe embrassant les corps d'Étéocle et Polynice, et déclarant « Mes enfants !... mes enfants !... mes frères ! » ; et l'avant-dernière notation scénique (IV, 7, 244) précisant qu'Œdipe « est ruisselant de pleurs et rayonne. ».

¹⁷ J. Dauphiné : « *Œdipe* de Corneille : une expérience de la liberté » (1974) où est évoquée la préface de l'*Œdipe* du Père Melchior Folarid (Bibl. de France, Y f. 6599), préface qui positionne Œdipe dans un contexte de perspective chrétienne (X–XI).

¹⁸ Là encore, même s'il y a eu des « préparations » classiques, la thématique est essentiellement orchestrée et prégnante lors de l'acte IV (224–245), acte profondément marqué par l'influence de Saint Paul (1 Cor 13 ; 2 Cor 12, 8–10), Saint Jean (1 Épître 4, 7–21) et Saint Jacques (Épître 5, 7–11). Voir aussi note 38.

¹⁹ Se reporter à Allegri (2007, 164–170 ; 165 (la traduction d'*Œdipe* en polonais)). L'édition polonaise des œuvres de Jean-Paul II, *Poezje, Dramaty, Szkice, Tryptyk Rzymski* (2007 : « Hiob drama ze starego testamentu » (1940, 179–245) et « Jeremiaz drama narodowe we trzech dzialach » (1940, 246–313)) montre combien Jean-Paul II, de longue date, s'est interrogé sur le bouc émissaire à valeur christique.

-chrétien. Une telle entreprise n'était pas si évidente à faire vivre sur scène et c'est pour cela qu'elle peut apparaître, notamment dans quelques répliques et formules, comme une réponse à Cocteau ou à Gide²⁰. Il convient cependant de relativiser ce « jeu » intertextuel car le texte d'Henri Ghéon, s'il entretient des liens avec les œuvres de Cocteau et Gide (Acte I et Acte II), a privilégié plutôt l'héritage de Sophocle, ainsi que le prouvent l'Acte III (qui reprend *Œdipe Roi*) et l'Acte IV (qui interprète dans un sens chrétien l'*Œdipe à Colone*)²¹.

*

Probablement influencé par sa culture religieuse autant que par les événements contemporains, Henri Ghéon traitant du mythe d'Œdipe a mis l'accent sur la peinture de la souffrance commune des hommes, ceux de Thèbes, ceux du monde contemporain. On remarque, et c'est là une caractéristique de sa méthode, qu'il a recours à cette peinture de la souffrance pour mieux parvenir à étoffer sa démonstration, à savoir que la souffrance, lorsqu'elle débouche sur l'expiation consentie, acceptée ou recherchée, possède une valeur miséricordieuse.

Dans cette tragédie, tout un chacun souffre. Or, les personnages majeurs (Laïos, Jocaste, Œdipe) ne cessent de le dire, avec des anticipations christiques saisissantes, la souffrance conduit à interroger le divin. Significatives sont les remarques dévolues à Jocaste qui, dès l'Acte I, affirme que si les dieux ne sont pas libres « ils ne sont pas des dieux » et, qu'en conséquence elle « adorera le vrai quand il viedra » (*Œdipe I*, deuxième tableau, 5, 161; supra note 5). Et, toujours Jocaste, à l'Acte III, de poser cette question : « l'originel péché survit-il au premier pécheur ? »²². Les deux chœurs dressent un constat identique : tout n'est que souffrance en ce monde terraqué et pourri (*the rotten times shakespeareiens*)²³ où les dieux lointains autant qu'injustes sont, peu ou prou, remis en cause par les hommes et vont donc forcément s'effacer devant un dieu qui « serait plus puissant que Zeus » (*Œdipe I*, deuxième tableau, 8, 165). De fait, Henri Ghéon, s'inspirant de Sophocle et de la Bible où les victimes expiatoires sont nombreuses (Abel, Job),

²⁰ Par exemple, renvoie à *La Machine infernale*, le développement comparatif de Créon (II, 2, 172 « comme les motifs de vos broderies, (les événements) s'enchaînent, ils se répondent. Les dieux ne travaillent pas au hasard »). Gide, dans son *Œdipe*, ridiculisait Tirésias toujours prêt à exposer ses discours chrétiens et moralisateurs. Ghéon a singulièrement réduit la place et le rôle de Tirésias ; quant à la scène IV, 6 (241–244), si décisive pour l'interprétation chrétienne, Ghéon a probablement repris une remarque que Gide prêtait à Œdipe (« si mes fils sont aussi mes frères, je ne les aimerai que mieux ») mais en la dotant, lui, d'un contenu christique. Enfin, Gide, dans *Thésée* (1946), attribue ces mots à son héros (« Pour le bien de l'humanité future, j'ai fait mon œuvre, j'ai vécu. », mots dont l'une des sources possibles pourrait dériver de ce que Ghéon fait dire à son héros (IV, 4, 236 : tout le discours et sa conclusion « Je puis mourir en paix, j'ai accompli ma destinée. »).

²¹ Nombre d'écrivains et de critiques ont donné un sens pré-chrétien à la sérénité de l'*Œdipe à Colone*.

²² *Œdipe III*, 2, 199. Toutefois, si la formulation est chrétienne, le sens, lui, désigne la malédiction qui s'exerce « tous les vingt ans » et ce sur trois générations ; *Œdipe III*, 2, 198. Supra note 11.

²³ Le motif des « rotten times », si fréquent et si présent dans les pièces de Shakespeare, est appliqué plusieurs fois à Thèbes qui souffre et se meurt (Dauphiné 1983, 23–70 [1^{ère} partie : « La recherche de l'ordre »]).

multiplie les répliques de tonalité shakespearienne et des allusions bibliques précises comme celle, par exemple, qui clôt l'Acte I (« interrogeons nos cœurs : il n'y a pas un juste parmi nous. ») visiblement tirée d'épisodes célèbres²⁴, en témoigne celui du dialogue entre Abraham et Dieu quant au sort de Sodome et Gomorrhe ou celui dans *Jérémie* touchant l'éventuelle destruction de Jérusalem. Une telle pratique artistique paraît favorable à une nouvelle donnée qui consiste à faire d'Œdipe un homme acceptant, d'une part, son sort (il est en somme la victime de l'ancienne loi) et prenant, d'autre part, conscience qu'il devient libre parce que lui, l'innocent, « l'homme sans nom » (*Œdipe* III, 12, 220), choisit son propre châtiement : « C'est dans le palais de Laïos qu'il servira, mêlé au troupeau des esclaves / Qui lui reprocheront son crime – s'il n'est pas le sien, il l'assume – / Jusqu'à sa mort, à toute heure du jour. » (*Œdipe* III, 12, 220). Il est important, conformément à ce qu'a voulu Ghéon, de relever qu'au moment même où Œdipe prend en charge « son crime », s'ouvre à lui une voie nouvelle, celle de la nouvelle loi, celle de l'amour miséricordieux. En accomplissant cette rupture et cette naissance, il incarne ce que Créon, à un premier niveau, indiquait à propos du malheur apporté à Thèbes par le Sphinx, Sphinx qui, selon lui, ne saurait être vaincu que « si celui ou celle qui est la cause innocente de tous nos maux / Acceptait enfin l'évidence. » (*Œdipe* II, 2, 171). Et Créon de prendre de la hauteur, en des termes venus de Shakespeare aussi bien que de Cocteau, pour affirmer que « les grands événements qui traversent notre existence / Ne se présentent pas sans ordre... / Comme les motifs de vos broderies, ils s'enchaînent, ils se répondent. / Les dieux ne travaillent pas au hasard. » (*Œdipe* II, 2, 172). Face à l'engrenage que les dieux lui ont tissé, Œdipe, comprenant qu'il n'a été qu'un jouet entre leurs mains, accepte de se sacrifier²⁵. Apparaît à ce moment essentiel – un *kairos* – la voie de l'expiation, laquelle accorde au héros libre qu'il est enfin le pouvoir d'assumer son statut de victime, de bouc émissaire. Aussi, d'une certaine manière, Œdipe provoque-t-il la destruction de sa race²⁶ et envisage-t-il, dans un premier temps, celle de Thèbes. Mais, peu après, après avoir accompli les exigences de l'ancienne loi et ayant mieux compris la voie du sacrifice, il prend conscience qu'il peut être source d'espoir et de rédemption. D'où les précisions : qu'il est désormais « le roi de la misère humaine » (*Œdipe* IV, 6, 241), que Polynice et Étéocle qu'il a maudits (en accord avec l'ancienne loi ; supra note 35) par le règne d'amour et de pitié deviennent ses « frères » (« Mes enfants !... mes enfants !... mes frères ! »²⁷) et qu'il a « découvert le secret de la vie »²⁸. Cet infléchissement de conduite l'amène, au déno-

²⁴ Supra note 6. Revenir à Genèse 18, 17–33 et 19, 1–29 ; Jérémie 5,1.

²⁵ *Œdipe* III, 7, 212, Œdipe, lucide, précise « et il n'y a qu'une injustice, celle des dieux » ; il rappelle aussi que pour le théâtre du monde, il a joué son rôle (213 : « Comédie ! comédie !... voilà le vrai mot de l'énigme ! Retirez-vous, Jocaste. Je me charge du dénouement. ») et que « trop jeune », ayant peu compris, il était « tombé dans le traquenard... » (IV, 2, 230).

²⁶ *Œdipe* IV, 4, 236, la fin de la race issue de Cadmos s'inscrit avec la logique de l'ancienne loi (*Œdipe* III, 13, 222) à la fois assumée, accomplie et dépassée (*Œdipe* IV, 4, 232–236).

²⁷ *Œdipe* IV, 6, 243. Cette réplique peut sembler dériver, entre autres, des Évangiles : Matthieu 12, 46–50 ; 25–40 ; Luc 10, 25–37 ; Jean 15, 13.

²⁸ *Œdipe* IV, 6, 243. Le secret est la révélation de « l'Amour même... » (245). Supra note 18.

ument, à reconsidérer l'interprétation de l'énigme du Sphinx. Aveugle, meurtri, Œdipe, comme le précise une didascalie, « est ruisselant de pleurs et rayonne » (*Œdipe* IV, 6, 244) ; il n'est plus désespéré, et, comme dans *Œdipe à Colone* de Sophocle, il découvre la sérénité. Quant à la nouvelle interprétation de l'énigme, elle est rendue possible parce qu'Œdipe, jadis « homme pieux » (*Œdipe* II, 5, 182) selon l'ancienne loi, a enfin admis qu'il s'était trompé. Si l'on compare les deux explications de l'énigme²⁹, il est clair que le Sphinx ne meurt pas parce qu'Œdipe a bien répondu, mais qu'il s'efface devant l'*impetus* et la grâce attachés à ce jeune homme dont il sait qu'il signifie, quoi qu'il arrive, la fin d'un monde ancien et l'annonce d'un monde nouveau. Là encore, Henri Ghéon puise en partie à tout ce que Sophocle, dans son *Œdipe à Colone*, présentait pour signifier que la paix, le pardon, la pitié et l'apaisement l'emportaient, il est vrai grâce à Thésée et à Athènes. Seulement Ghéon christianise la perspective, si bien qu'Œdipe et Antigone célèbrent en fait, dans sa pièce, la venue d'un nouveau dieu, le « dieu d'amour »³⁰. À la promesse bénéfique d'Œdipe envers Athènes qui justifie le climat apaisé de l'*Œdipe à Colone*, Henri Ghéon, par analogie, imagine le crépuscule des dieux païens, synonyme d'effondrement de Thèbes, citée vaincue, moribonde mais déjà transfigurée par le crépuscule « Dieu inconnu » qui veillera sur elle (*Œdipe* IV, 7, 245).

À partir de l'héritage de Sophocle, Shakespeare, Wagner... et bien sûr celui de la Bible, Henri Ghéon a exalté la souffrance, guide indispensable à ceux qui empruntent « la route antique des hommes pervers ». En procédant de la sorte, Ghéon a pu aisément traiter avec davantage de liberté l'histoire exemplaire d'Œdipe qui aurait été digne de figurer dans La Légende dorée. L'apport chrétien, tel qu'il est présenté par Ghéon, a été en somme le terreau d'une approche proche à faire d'Œdipe un disciple de Saint Paul.

*

La volonté de prouver que le mythe peut annoncer l'ère du Dieu révélé est l'une des constantes majeures dans l'histoire des idées, des mythes et de l'art en occident. Toutefois, le mythe d'Œdipe était a priori peu propice à un tel dessein. Aussi, concevoir un « Œdipe chrétien » est sinon une gageure du moins une entreprise déconcertante. Pour atteindre son but, Henri Ghéon a suivi certes Sophocle, mais surtout a profondément modifié la signification du mythe par m'introduction, il faut quand même le préciser, d'un référent textuel inattendu, à savoir la Bible et de surcroît ce référent textuel (biblique) est donné comme un signe ou un indice qu'il convient de ne pas ignorer. Ainsi Saint Paul est un « passeur » de Dieu chargé, à l'image d'Œdipe, d'indiquer le « secret » ; et pour Œdipe et Paul ce secret réside au cœur de l'amour. Or, même si le mot miséricorde ne figure pas dans la pièce, il s'agit bien de cet attribut de Dieu qu'Œdipe découvre.

²⁹ *Œdipe* II, 7, 190–191 et IV, 2, 232–233 (et en écho IV, 6, 243).

³⁰ *Œdipe* II, 7, 191 (un dieu qui aimerait) et IV, 4, 238 (« sa volonté d'amour »). Supra note 28.

Le sermon de Paul aux Athéniens (Actes des Apôtres 17, 16-34) a suscité nombre de commentaires, d'interrogations voire de modifications. Dans *La Légende dorée*, cet épisode fameux est tronqué : l'échec de Paul y est passé sous silence tandis que s'y déploie un dialogue important entre Saint Paul et Saint Denys d'Athènes et de Paris³¹... Montaigne qui renvoie volontiers, ici ou là, à Saint Paul, lui a consacré une phrase lumineuse dans les *Essais* (II, XII) où il affirme que « de toutes les religions que Saint Paul trouva en crédit à Athènes, celle qu'ils avoyent desdiée à *une divinité caché et inconnue* luy sembla la plus excusable. » (Montaigne 1967, 494 [*Les Essais* II, 12 : Apologie de R. Sebond]). La liste serait longue dans la réception de cet épisode. Proche de nous, il y a bien sûr A. Decaux qui fort justement relève l'échec cuisant de Paul à Athènes (Decaux 2005, 174-178). Quant à Jean-Paul II, dans *Mémoire et Identité* (2005), qui cite ce sermon de Saint Paul, il établit un parallèle entre la situation de Paul et celle du christianisme moderne au sein de « la patrie Europe » ; et Jean-Paul II de méditer, à partir du texte paulinien, sur l'introduction et l'évolution du christianisme en Europe³². D'une certaine manière Ghéon l'avait intuitivement compris, et Jean-Paul II magistralement analysé, le dieu inconnu est bien connu ; il est le Dieu de l'amour miséricordieux, celui qui, par sa venue, modifie l'équilibre du monde et le régénère³³. Or, c'est également sur cette annonce que se clôt la pièce d'Henri Ghéon. L'énigme du Sphinx devenait donc, en même temps, l'ultime prophétie privée de dieux vaincus et la première prophétie publique de la révélation christique. Et Ghéon de faire en sorte qu'Œdipe soit en quête de miséricorde et soit le découvreur qu'un dieu d'amour existe. Œdipe dans cette logique serait le passeur choisi par les dieux pour annoncer le crépuscule du christianisme.

Une telle logique donne force à la réflexion de Jean-Paul II, lequel confère au texte de Saint Paul une valeur majeure et véritablement lumineuse car il l'inscrit dans le noyau de l'identité chrétienne de l'Europe³⁴. Ce que Paul a proclamé aux Athéniens, ce qu'Œdipe, selon Ghéon, prétend avoir découvert, c'est évidemment ce que Jean-Paul II adresse à la ville et au monde et que son successeur Benoît XVI précise lorsqu'il martèle, à l'occasion de ses voyages, sermons ou écrits, que « le Dieu tout-puissant offre à tout homme la grâce de connaître de plus en plus

³¹ Jacques de Voragine, *La Légende dorée* (Paris : Garnier-Flammarion, 1967), t. 1 « Saint Paul Apôtre » (427-443) où est rappelé le parallèle entre Job et Paul ; t. 2 « saint Denys » (272-279) où est repris l'épisode du discours aux Athéniens avec la lecture canonique clairement proposée : le dieu inconnu est le vrai Dieu, révélé (275-276). L'échec face aux Athéniens est gommé et se trouve « compensé » par la bonne graine qui germe dans le bon terrain qu'est le futur Saint Denys.

³² Jean-Paul II 2005, 95-104 [IV, 16, « Ojczyzna europejska »] ; la version italienne 2006, 113-123 [IV, 16 « la patria europea »]). La réflexion de Jean-Paul II procédant, en partie, par analogie, la longue citation de Saint Paul (Actes des Apôtres 17, 22-31, puis 32) devient « in certo modo, l'introduzione a ciò che il cristianesimo avrebbe operato in Europa » (118). Le dessein est d'analyser objectivement l'importance majeure de ce que l'Europe doit à ses racines chrétiennes et au christianisme qui l'a façonnée.

³³ L'édition polonaise de *Mémoire et Identité* (supra note 32) s'ouvre d'ailleurs par une vignette-emblème, ô combien significative, « Misericordia » (9) et II, 10 10 (pp. 58-62, version polonaise et pp. 67-71, version italienne) propose un commentaire sur la miséricorde, celle que David demande à Dieu (Psautme 51 (50), 3-17), celle que Sainte Faustine a reçue et transmise (la divine Miséricorde).

³⁴ Supra note 32, *Mémoire et Identité*, parties IV, 16-21 et V, 22-26 qui concernent l'Europe.

profondément le grand secret de son Amour. »³⁵. En outre, l'apport des hypothèses de Marie Balnary et de René Girard, ainsi que la fréquentation de la Bible, rendent féconde la compréhension de ce qu'Henri Ghéon a composé³⁶. En effet, à la différence de Gide qui ridiculisait les élans mystiques (et chrétiens) de Tirésias (supra note 20), Henri Ghéon s'efforce de montrer, et quelquefois de prouver, la grandeur de la révélation. Il est même assez remarquable que par l'importance des emprunts à la Bible, il parvienne à montrer que l'émergence du dieu inconnu est en cohérence avec l'évolution historique. Le monde ancien et païen sombre dans un crépuscule nocturnal, le monde nouveau chrétien naît dans un crépuscule matinal. En conséquence, les rapprochements avec les textes bibliques sont nombreux et ce d'autant plus qu'ils peuvent concerner généralement soit un point précis (« Interrogeons nos cœurs : il n'y a pas un juste parmi nous. » (*Œdipe*, dernière réplique de l'Acte I, 166; supra note 6)), soit un champ métaphorique qui parcourt la pièce (celui lié « au chemin »)³⁷. En réalité, la thématique de l'amour de Dieu et du prochain est liée à la miséricorde³⁸. Ce qui explique les fréquents emprunts aux Évangiles³⁹ et bien évidemment aux innombrables textes de Saint Paul⁴⁰.

Peu à peu, la logique d'ensemble voulue par Ghéon, d'une part, fait sens (l'annonce de la révélation) et, d'autre part, infléchit la réception même du mythe d'Œdipe puisque le dénouement expose l'idée que le mythe d'Œdipe est un mythe charnière marquant la fin des dieux, la naissance assumée d'un libre arbitre humain et l'avènement du Dieu d'Amour. Dans une scène mémorable, Œdipe face à Créon se définit comme « le roi de la misère humaine », puis explique qu'il a fait vivre et accepté l'ancienne loi mais surtout qu'enfin il a « découvert le secret de la vie » (*Œdipe* IV, 6, 241–244). La scène absolument christique magnifie le pardon, la pitié et la miséricorde, ce qui, une fois encore, correspond à la démarche paulinienne Œdipe et Antigone, tels des précurseurs et des passeurs, apportent la bonne nouvelle : Thèbes s'aurait forcément sauvée.

Les voies de Dieu sont impénétrables... soit. Pourtant, Sophocle, dans *Œdipe à Colone*, entend démontrer que connaître la voie-voix des dieux justes est possible. Henri Ghéon a pressenti, lui, que la voie du renouveau, la voie du Dieu in-

³⁵ Dans nombre de sermons, interventions (Angelus dominical) etc., Benoît XVI insiste sur le grand secret de l'Amour divin.

³⁶ M. Balnary, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible* (2009) où sont intéressantes les remarques concernant Œdipe (124 ; 137 ; 175-179 ; 186 ; 236). Et comme R. Girard dans *La Route antique des hommes pervers* (2009, 326–327), dans sa conclusion aborde le cas Jésus par le biais de considérations sur l'eucharistie.

³⁷ *Chemin, route, voie...* le motif est omniprésent dans la Bible. Uniquement dans Job 3, 23 ; 22, 15–16 ; 23, 10–11 ; 24, 22–23 ; 28, 13 ; 29, 25 ; 31, 5 ; 33, 9–11 ; 34, 8, 21, 27 ; 36, 23.

³⁸ Revenir à la lettre encyclique de Jean-Paul II : *Dives in misericordia* (novembre 1980). Se reporter aussi à Jan Grzegorzczak, *Faustine apôtre de la Miséricorde* (2009).

³⁹ Par exemple, le motif thématique de l'amour du prochain affleure avec des parallèles possibles.

⁴⁰ Ghéon a beaucoup puisé dans les écrits de Saint Paul, qu'il s'agisse d'évoquer le dieu d'amour et la miséricorde (1 Cor 13, 2) ou qu'il importe de préciser qu'*Œdipe* (III, 13, 222) « entend pousser (sa) course tâtonnante », ce qui rejoint Paul (2 Tm 4, 7) : « Je me suis bien battu, j'ai tenu jusqu'au bout de la course, je suis resté fidèle ».

connu, ne pouvait être finalement que celle de la miséricorde. Œdipe, de ce point de vue, est l'homme qui n'a jamais désespéré de cette miséricorde. C'est pour cela que les meilleurs des commentaires pour expliquer quelques points visibles ou obscurs du personnage proposé par Ghéon seraient de relire les réflexions du Saint Curé d'Ars relatives à la miséricorde (réflexions que Ghéon connaissait) et, plus proche de nous, de revenir aux considérations fondamentales de Jean-Paul II, recueillies dans sa deuxième lettre encyclique *Dives in misericordia* (supra note 38).

* * *

Œ*dipe ou le crépuscule des dieux...* un titre a priori trompeur mais ô combien prometteur et, finalement, très judicieux autant que suggestif. Certes, ce n'est pas Wagner qui est le fondement de cette tragédie d'Henri Ghéon, puisque ce dernier a opté pour fournir une clé de lecture – le dieu inconnu – qui, à la suite de Saint Paul, éclaire et exprime ce qu'est la révélation du dieu d'amour. Toute la pièce, par les données intertextuelles qu'elle renferme et par l'exaltation de la souffrance rédemptrice qu'elle expose, est une mise en valeur de l'héritage paulinien. Ainsi envisagé, Œdipe est une réponse portant sur un temps charnière où les valeurs sont soumises à l'interrogation du libre arbitre. En ce sens, Œdipe, plus que « roi de la misère humaine », est celui qui en même temps rend compte et illustre le pouvoir de la seule pensée humaine confrontée à l'univers et au ciel. Il y a un côté « roseau pensant » dans le déroulement de la fable œdipienne tel qu'Henri Ghéon la dispose. Simplement, à la différence de Gide ou de Cocteau, Henri Ghéon rejoint, grâce encore à Saint Paul (1 Cor 2, 1–5), la croyance en la révélation accessible à Œdipe et à tous les hommes, en raison de deux arguments, celui des prophéties annonçant la venue d'un Sauveur et celui des miracles que ce même Sauveur a effectués⁴¹. Reste que d'un point de vue littéraire, il y a un monde entre le théâtre de Ghéon et celui de Claudel. Soit ! Pourtant, *Œdipe ou le crépuscule des dieux* retrouve les accents du *Soulier de satin*, ne serait-ce que dans l'apaisement si manifeste dans les dénouements respectifs de ces pièces. La formule de Frère Léon qui, à la fin du *Soulier de satin* (IV^{ème} Journée), proclame : « Délivrance aux âmes captives ! » conviendrait assurément à restituer le climat spirituel qu'Œdipe et Antigone⁴² sont chargés de révéler à Thèbes et au monde. Il est possible, à partir de ce constat, de mieux comprendre ce que Karol Wojtyła pressentait en traduisant l'*Œdipe* de Sophocle et ce qu'il recherchait à exprimer dans ses poèmes (2007, 159–166 [« Rozważanie o śmierci », 1975]; 173–176 [« Stanisław », 1978]; 179–245 [« Hiob... »]). Le pape qu'il devint avait compris très tôt, ses écrits de jeunesse l'attestent, que l'attribut majeur de Dieu est bien la miséricorde, cet attribut et ce mot que Ghéon ni ne nomme ni n'emploie dans

⁴¹ Cela découle de l'argumentation de Saint-Paul (1 Cor 2, 1–5) : Dieu se manifeste à travers les prophéties (l'esprit) et les miracles (la force).

⁴² Dans l'acte IV, Œdipe et Antigone se complètent pour fournir à Thèbes, et donc au monde, l'espoir dans l'attente crépusculaire de « l'Amour même... ».

son *Œdipe* mais qui, l'un et l'autre, paraissent néanmoins à l'origine de sa réflexion et de la composition de sa singulière tragédie sacrée.

En 1974 était accepté par la revue *Europe* (« Corneille », n° 540/541:151–161) mon premier article « *Œdipe* de Corneille : une expérience de la liberté ». À l'aube de 2012, se clôt mon parcours de publications purement littéraires, par l'article ci-dessus consacré à l'*Œdipe* d'Henri Ghéon. Pour de lointaines raisons culturelles, l'histoire exemplaire d'*Œdipe* m'a toujours intéressé. Or, mon directeur de thèse, Jean Richer qui rénova l'approche de l'œuvre de Nerval et qui révéla l'importance de l'ésotérisme en littérature, a également de manière magistrale déchiffré et expliqué « la géographie sacrée »⁴³ du monde antique méditerranéen, au sein de laquelle Thèbes lui a fourni l'occasion d'une démonstration fameuse désormais, reconnue et classique, à savoir que le plan de Thèbes, la ville aux sept portes, est la projection terrestre de la forme de la lyre d'Amphion, entendons celle céleste d'Orphée⁴⁴ !... Aussi, en me servant des travaux de Jean Richer et des nombreuses « leçons » qu'il m'a prodiguées, suis-je conduit, pour lui rendre une nouvelle et dernière fois hommage, à évoquer quelques « singularités » insoupçonnées de l'*Œdipe* d'Henri Ghéon.

Dans les tragédies traitant du destin d'*Œdipe*, régulièrement tel ou tel détail renvoie au ciel de naissance du héros, voire à son horoscope. Ce n'est en rien une surprise puisque les héros tragiques entretiennent avec le ciel et les dieux des liens majeurs.

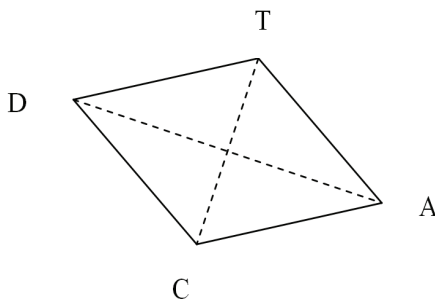
Tout le théâtre européen, notamment des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, offre ce motif (le ciel de naissance) qui soit apparaît comme un incontournable poncif, soit facilite l'exposition d'une véritable consultation astrologique. D'ailleurs, des deux traitements peuvent se manifester séparément ou en complète liaison ainsi que l'attestent *La Vie est un songe* de Calderón et les pièces de Shakespeare (Richer et Dauphiné 1979 ; Richer 1980 ; Dauphiné 1983, 190–230 [« Le théâtre astrologique »]). Henri Ghéon qui, comme Claudel, a pratiqué ce théâtre européen des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, dans son *Œdipe* en vient à prêter à son héros l'interrogation suivante : « Quel rapport y a-t-il entre la mort de Laïos et mon horoscope ? » (III, 3, 203) qui est d'abord une manière de dire « Quel rapport y a-t-il entre la mort de Laïos et ma naissance ? ». Tout lecteur le constate, à la question précise mettant en situation « l'horoscope », aucune réponse n'est apportée. Grâce à l'enseignement de Jean Richer, à ses recherches et travaux lumineux sur la « géographie sacrée » autant que sur l'astrologie, il y a quelques éléments dans l'*Œdipe* d'Henri Ghéon à relever ou à étudier en relation avec la question posée par *Œdipe*.

⁴³ Les travaux de Jean Richer consacrés à Nerval et à l'ésotérisme littéraire étant très connus, il paraît en conséquence utile de ne mentionner que ses travaux majeurs de symbolique traitant de « géographie sacrée » : *Géographie sacrée du monde grec* (Paris : Hachette, 1967 ; 2^{ème} édition revue et augmentée, G. Trédaniel, 1983) ; *Delphes, Délos et Cumes* (Paris : Julliard, 1970) ; *Géographie sacrée dans le monde romain* (Paris : Trédaniel, 1985) ; *Iconologie et Tradition : Symboles cosmiques dans l'art chrétien* (Paris : Trédaniel, 1984).

⁴⁴ Jean Richer, « Thèbes ou la lyre d'Amphion » (1965) et *Géographie sacrée du monde grec* (124). Eschyle, dans *Les Sept contre Thèbes*, avait pleinement conscience du lien entre zodiaque, portes de Thèbes et guerriers choisis pour y combattre (vers 366–651). Globalement ceux qui attaquent Thèbes et ceux qui la défendent constituent des couples en opposition zodiacale.

Premier élément, la géographie sacrée mérite attention car elle attribue aux villes de l'Antiquité un acte fondateur lié au ciel, ce qui par voie de conséquence lui procure un signe astrologique. C'est ainsi que les quatre cités importantes dans la fable d'Œdipe correspondent aux données (Richer 1967, 36–50) ci-dessous : Delphes → Lion ; Thèbes → Balance ; Corinthe → Verseau ; Athènes → Vierge. Dans l'*Œdipe* de Ghéon, Athènes est a priori absente. Pourtant c'est Thèbes qui reçoit le poids astrologique de la Vierge si manifeste dans la tonalité de l'acte IV (acte proche, pour son climat de l'*Œdipe à Colone*, *Œdipe athénien*), si présente aussi par le personnage d'Antigone qui est en somme la Vierge de Thèbes⁴⁵ (224–225). Les textes fondateurs et mythologiques de ces quatre cités, soutenus par la symbolique zodiacale attachée aux monnaies ou aux monuments⁴⁶, confirment le rôle majeur de leur fondation astrale. Le cas le plus significatif, concernant Œdipe, est forcément la cité de Thèbes ville aux sept portes, ville dotée d'un plan d'origine céleste (la lyre d'Orphée-Amphion), ville qui dès l'origine, par le biais du mariage entre Cadmos (Taureau) et Harmonie (Balance), s'inscrit dans une lecture astrologique⁴⁷.

Deuxième élément, la théorie des alignements à valeur géographique et zodiacale, attestée dans ses conséquences par Platon⁴⁸, fournit des données déterminantes dès lors que l'on considère la position même des quatre cités dans l'histoire d'Œdipe. La disposition géométrique est particulièrement évidente car elle fait apparaître sensiblement deux triangles isocèles formant un losange (D = Delphes ; T = Thèbes ; C = Corinthe ; A = Athènes) :



Le triangle TAC relève presque d'une même donnée puisque $TC \approx TA$. Corinthe, dont le nom signifie « la ville du sommet », est donc sommet de deux triangles.

⁴⁵ À Thèbes qui se posait en rivale d'Athènes, Harmonie joua, en partie, le rôle dévolu à Athènes (Richer 1967, 43).

⁴⁶ La vérification des hypothèses par l'étude des textes, des monuments, des monnaies et des signes zodiacaux, est constante dans la démarche de J. Richer, démarche qui redécouvre et explique l'approche et le dessein des anciens.

⁴⁷ J. Richer, *Géographie du monde grec* (1967, 43–44 ; 123), où est aussi rappelé (44) que le Sphinx (Scorpion) est le gardien du signe de Thèbes, la Balance.

⁴⁸ Platon, *Les Lois*, livre V, 1, largement cité et utilisé par J. Richer, *Géographie sacrée du monde grec* (1967, 48–50).

Astrologiquement, le couple des forces et influences mises en jeu est loin d'être neutre. De plus, les anciens, et Henri Ghéon s'en est souvenu, avancent une précision toujours reprise concernant le lieu où Œdipe tua son père Laios. Sophocle s'est plu à insister sur ce lieu, une bifurcation en Phocide, à la rencontre « des routes qui viennent de Delphes et de Daulis »⁴⁹. La leçon proposée par Ghéon apparaît à l'acte III, 5 (206) :

« *Trois chemins... oui... qui formaient patte d'oie...*

Nous suivions celui du milieu lorsque l'assassin nous croisa ».

Visiblement la typographie, d'une part, segmente les trois chemins, et, d'autre part, conduit à une forme de patte d'oie. Or, l'animal guide peut recevoir une détermination zodiacale, et l'oie, ainsi que Jean Richer l'a démontré (1967, 222 (l'animal guide) et 223–224 (l'oie / le cygne)), est un moyen de désigner le Verseau. Si l'on applique la théorie des alignements, le triangle Delphes-Corinthe-Thèbes forme avec la direction Delphes-Athènes une image de patte d'oie. L'ensemble de ces remarques laisse supposer que le Verseau et l'axe lion-Verseau (Delphes-Corinthe) ont un rôle majeur dans l'explication astrologique de l'errance d'Œdipe. Œdipe parti de Corinthe (le Verseau), après avoir pris connaissance de l'oracle de Delphes le concernant, veut s'éloigner toutefois de Corinthe. La bifurcation (ou plus justement la trifurcation), par sa forme de patte d'oie (Verseau) le maintient dans son erreur : il n'a pas compris son horoscope. Un autre indice mérite analyse : celui découlant de la rencontre avec le Sphinx. Traditionnellement, cet animal guide est associé au signe du Scorpion⁵⁰ ; Œdipe qui réussit à vaincre le Sphinx est donc en « opposition » avec lui ; il serait ainsi natif du signe du Taureau, ce qui est mythologiquement fort et zodiacalement juste car dans la fondation de Thèbes et la lignée de ses rois, le rôle du Taureau (Richer 1967, 43–44 ; Vian 1963) a été essentiel. En effet, du seul point de vue astrologique, Œdipe adhère totalement à la descendance de Cadmos (Taureau) et Harmonie (Balance). En outre, Henri Ghéon a précisé (I, premier tableau, 3, 139) dans une didascalie « des enfants portant *fruits* et *fleurs* sortent de la foule et s'empressent vers la reine qui descend un degré et les embrasse tendrement... », ce qui correspondrait à la fin de l'été, c'est-à-dire au signe de la Vierge. Une confirmation est présente (I, deuxième tableau, 1, 148) par la mention « Même lieu. Moins d'un an plus tard », ce qui, en conséquence, à travers l'explication de la naissance d'Œdipe, vainqueur du Sphinx, désigne bien une naissance dans le Taureau avec une conception dans la Vierge. On pourrait supposer, d'après toutes les remarques ci-dessus rassemblées, que son ascendant est dans le Verseau, signe favorable à la re-

⁴⁹ Sophocle, *Œdipe Roi*, vers 733–734 (*Tragiques grecs* 1967, 675) ; vers 801 (677) ; vers 1398–1399 (705) (« Ô bifurcation des chemins, vallon caché / Chênaie, fourche des routes dans la combe, »). Il y a probablement un lien entre le site si féminin de Delphes (Richer 1967, 25–26) et le cadre féminin de la bifurcation fatale.

⁵⁰ Supra note 47. Richer (1967, 172–173) mentionne qu'Auguste apposait un cachet où figurait un Sphinx, cachet symbolisant la grande sagesse de l'empereur.

cherche mystique, ce qui peut éclairer et justifier la quête religieuse d'Œdipe, quête conduisant au « chemin » puis à l'affirmation de la venue du « dieu inconnu », dieu d'amour.

L'*Œdipe* de Ghéon serait donc une tragédie renouant, certes discrètement, avec le fil de la symbolique zodiacale si appréciée des anciens, symbolique zodiacale que Ghéon a également rencontrée dans le théâtre de Shakespeare qu'il estimait grandement. Il convient alors de tirer profit du titre complet choisi par Ghéon. En effet, la formulation « Œdipe ou *le crépuscule des dieux* » dévoile un signe astrologique, le Verseau, auquel l'Histoire a toujours associé une naissance, celle d'une ère nouvelle. Ici, sans conteste, Œdipe pressent et annonce la venue du « dieu inconnu », dieu d'amour, le Christ. Les divinités de l'Olympe et celles du Walhalla⁵¹ sont anéanties. Œdipe, tel Jean-Baptiste, est porteur d'un message d'espérance. Et c'est pourquoi ces quelques vers du « zodiaque eucharistique » de Du Bartas, vers connus de Jean Richer et de moi-même⁵², rejoignent ici ce qu'Henri Ghéon a voulu démontrer avec son personnage christique d'Œdipe :

*« Le Verseau est le fils du muet Zacharie
L'avant-coureur de Dieu, le fourrier du Messie,
Qui dans le clair Jourdain noyé tous les pechez
Des hommes vivement d'un repentir touchez.
Et ces deux clairs Poissons, ceux que dessus la rive
De l'Asphaltite mer la Parole alme-vive
Benit divinement si bien qu'avec cinq pains
Ils soulèt nourrissiers, plus de cinq mille humains. »⁵³*

Abréviation

Œdipe – Ghéon, Henri. 1952. *Œdipe ou le crépuscule des dieux*, précédé de *Judith : Tragédies*.

⁵¹ Dans la tétralogie de Wagner, « Le crépuscule des dieux » s'accomplit, dans tous les sens du terme, sous l'influence du Verseau. Le crépuscule des dieux, astrologiquement, est aussi en relation avec le Lion, signe du divin, notamment en Grèce.

⁵² Jean Richer, Claude Faizant, Yvonne Bellenger et Francis Secret avaient raison : toute l'œuvre bartasienne est signifiante et pas simplement pour les lecteurs de la fin du XVI^{ème} siècle.

⁵³ Du Bartas, *Seconde Sepmaine, Second Jour, Quatrième Partie, Les Colonnes*, vers 521-528. Dauphiné 2009, 119–130.

Références

- Allegri, Renzo.** 2007. *Il Papa di Fatima. Vita di Karol Wojtyła*. Milan : Mondadori.
- Astier, Colette.** 1988. « Œdipe ». In : *Dictionnaire des mythes littéraires*. Dirigé par P. Brunel. Paris : éd. Du Rocher.
- Balmory, Marie.** 2009. *Le sacrifice interdit : Freud et la Bible*. Éd. Le livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », n° 4220. L'édition originale, Paris : B. Grasset, 1986.
- Capodiecì, Luisa.** 2007. « Cadmos et l'harmonie. Jean Dorat, Nicolò dell'Abate et le décor de la salle du banquet pour l'entrée de Charles IX et Elisabeth d'Autriche (Paris, 1571) ». *Seizième Siècle*, n°3 : 61–90.
- Dauphiné, James.** 1974. « Œdipe de Corneille : une expérience de la liberté ». *Europe*, n° 540/541 : 151–161.
- . 1983. *Les Structures symboliques dans le théâtre de Shakespeare*. Paris : Les Belles Lettres.
- . 2009. *Ésotérisme et littérature*. Nouvelle édition, préface de F. Greiner. Paris : Eurédit.
- Decaux, Alain.** 2005 (2003). *L'Avorton de Dieu, une vie de Saint Paul*. Paris : Perrin.
- Ghéon, Henri.** 1952. *Œdipe ou le crépuscule des dieux*, précédé de *Judith : Tragédies*. Avant-propos de Jacques Reynaud. Paris : Plon.
- Girard, René.** 2009. *La Route antique des hommes pervers*. Paris : Livre de poche. L'édition originale, Paris : Grasset, 1985.
- . 1972. *La Violence et le Sacré*. Paris : Grasset.
- Grzegorzcyk, Jan.** 2009. *Faustine apôtre de la Miséricorde*. Paris : Cerf. Edition polonaise 1998.
- Jean-Paul II.** 2005. *Pamięć i tożsamość*. Cracovie : Wydawnictwo znac. La version italienne *Memoria i Identità*. Introduction du Cardinal Joseph Ratzinger – Benoît XVI. Milan : Rizzoli, 2006.
- . 2007 (2004). *Poezje, Dramaty, Szkice, Tryptyk Rzymski*. Cracovie : Wydawnictwoznak.
- . 2008. *Dives in misericordia* (lettre encyclique, novembre 1980). Version française, Paris : Éditions Téqui.
- Montaigne, Michel de.** 1967. *Œuvres complètes*. La Pléiade. Paris : Gallimard.
- Richer, Jean, et James Dauphiné.** 1979. *Les Structures symboliques du « Roi Lear » de Shakespeare*. Paris : Les Belles Lettres.
- Richer, Jean.** 1965. « Thèbes ou la lyre d'Amphion ». *Cahiers astrologiques*, nov-déc.
- . 1967. *Géographie sacrée du monde grec*. Paris : Hachette. 2^{ème} édition revue et augmentée, G. Trédaniel, 1983.
- . 1970. *Delphes, Délos et Cumes*. Paris : Julliard.
- . 1980. *Aspects ésotériques de l'œuvre littéraire*. Paris : Dervy-livres.
- . 1984. *Iconologie et Tradition : Symboles cosmiques dans l'art chrétien*. Paris : Trédaniel.
- . 1985. *Géographie sacrée dans le monde romain*. Paris : Trédaniel.
- Tragiques grecs : Eschyle, Sophocle.** 1967. La Pléiade. Paris : Gallimard.
- Vian, Francis.** 1963. *Les Origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*. Paris : Klincksieck.
- Voragine, Jacques de.** 1967. *La Légende dorée*. Paris : Garnier-Flammarion.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 2, 195—203

UDK: 27-42-45

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

Tadej Strehovec

Marriages and Cohabitations from Theological, Demographic and Social perspective

Abstract: In the recent decades in Slovenia the frequency of cohabitating lifestyles has been increasing. The general public finds it difficult to define and understand why more and more people are not willing to get married and prefer to live in a non-conventional union. One of the reasons therefor could be the inadequate theological argumentation in the field of family life and the lack of credible research data honestly comparing the benefits of marriage and the disadvantages of the cohabitating lifestyle.

Key words: moral theology, cohabitation, divorce, marriage, children, family ethics

Povzetek: **Zakonska zveza in zunajzakonsko bivanje iz teološke, iz demografske in iz družbene perspektive**

V zadnjih desetletjih so v Sloveniji vedno bolj navzoče zunajzakonske skupnosti. V javnosti je težko opredeliti in razumeti, zakaj vedno več ljudi ni pripravljenih na sklenitev zakonske zveze in raje živijo v nekonvencionalni zvezi. Eden od razlogov za takšno stanje sta lahko pomanjkljiva teološka argumentacija na področju družinskega življenja in odsotnost verodostojnih znanstvenih podatkov, ki bi pošteno primerjali koristi zakonske zveze in pomanjkljivosti zunajzakonskega življenja.

Ključne besede: moralna teologija, zunajzakonska skupnost, razveza, zakonska zveza, otroci, družinska etika

Why is marriage so important for children, for adults and for society? In the last two generations there were more and more children who do not live with their own two married parents. The reason was in increasing of divorce, and more recently by large jumps in unmarried or cohabiting childbearing. At the same time different kinds of public debate about family structure and the meaning of marriages has generated a growing body of social science literature on the consequences of family changes.

Marriage has changed a great deal over the past two generations, including increased incidence and social acceptance of divorce, cohabitation, premarital sex, same-sex marriages, contraception, and unwed childbearing (The Wither-

spoon Institute 2008). Other important changes include reduced tolerance for domestic violence, a change in gender roles, and dramatic increases in the proportion of working wives. Yet when it comes to the benefits of marriage, research shows more impressive evidence of continuity than change or decline.

1. The changing understanding of family in the modern society

In Slovenia the number of household with two parents and their children (the conventional or traditional family) is more and more challenged by other forms of family lifestyles. Since the 1960s the invention of contraceptive pills brings women more autonomy over child bearing. The feminist revolution brought deeper notion of women (reproductive) rights and freedoms. From 1980 till 2010 there were about 200 % increase of divorce and more that 47 % decrease of marriages in Slovenia (Šter 2011). At the same time the level of cohabitation increased. According to the Statistical office of Republic of Slovenia there was the increase of child birth in cohabitating relationships for 222 % in last 15 years (Statistical Office of the Republic of Slovenia 2012). So current tendency is in phenomena that marriage rates have fallen and levels of cohabitation and divorce have increased.

The family where children grow up provides the basic place of socialization and spiritual and intellectual growth. Today the family in different kinds of forms is subject of different pressures from unemployment, poverty, sense of insecurity, and changing economic environment. It is interesting that in such world good sexual and personal relationships between partners become more important than legal obligation as it is marriage.

In Slovenia the definition of family consists of two persons living in the same household. Usually it is the living community of parents (both or one) and children. The family is the community of one man and one woman who live either in marriage or in cohabitation. The majority of families are still consisted by married parents and children (237.000) but from 1991 their number decreased. The number of families without children slightly increased in last 10 years (125.000). About 25 % of all families are single parent with children. In last ten years the number of single mothers increased for one third and the number of single fathers living with their children increased for two thirds. Cohabiting couples already represent 10.8 % of all families in Slovenia (Dolenc 2011). If we take statistic from Eurostat, Slovenia is on the third place in European Union regarding the mother's marital status at the time of birth which is other than married and it is currently more that 55 % (Eurostat 2012). In the recent discussions regarding the controversial Family Code which was rejected on referendum in March 2012, there are same-sex registered partnerships in Slovenia as well. For example in year 2010 there were 9 same-sex civil partnerships registered: 4 between men and 5 between women. From year 2006 there were all together 48 same sex civil partnerships registered in Slovenia (Šter 2011).

There are many different factors which could be the reason of such rapid changing of the family structures:

- a. Changing understanding of traditional social institutions like family, educational institutions, church, state and the (media) promotion of new forms of informal housing, personal freedom, emancipation of women, etc.
- b. Changing perception of religious and moral message, which in Slovenia arises mainly from the Catholic faith. One of the major reasons for such phenomena was the persecution of Church after the 2nd World war and its exclusion from schools, media and public life.
- c. Universal access to the contraception. In 1968 pope Paul VI systematically addressed the effects of contraception. He underlined the long-term negative consequences of contraceptive use like in negative demographic effects; negative consequences for women's physical health, positive impact on prostitution, pornography, the disintegration of matrimonial and family community as well as the negative impact on marital fidelity. Analysis of the situation in the area of contraceptive use in Slovenia indicate a connection between increased use of contraception as well as the almost simultaneous decline in marriage and fertility, and the increase of divorce.
- d. Redefinition of the concept of family. In recent decades in the West different ideas about the various forms of family lifestyles arose. Specifically the non-marital, same-sex, divorced, remarried, recombined etc. »families« are expected to be equally legitimate and »acceptable« as the conventional family of married man, woman and children. Despite the empirical fact that only the traditional family could sustain population growth, the promotion of new non-conventional family lifestyles was done during the last 50 years. That has a negative impact on fertility and demography (Popenoe 2008, 37). Due to unstable relationships, poverty, violence, etc. these kind of family lifestyles are less open to procreate life as married conventional families.
- e. Finally the reduced ability of younger generations to make a formal marriage contract and preference to live in informal housing (cohabitation).

One of the reasons for changing family styles could be in the current media pop culture (TV, Internet) where nontraditional family lifestyles are not enough promoted. It could be said the same for the role of schools which do not provide basic knowledge and information regarding marriage, family, motherhood and fatherhood.

Today now social questions arise in the field of families: What exactly is the meaning of family? Is marriage founded in human nature defined during a long human history or it is a just a social construction which could be ideologically changed? Which are the main arguments to support the redefinition of marriage or to keep it in conventional or traditional way? Why less and less people would like to marry and what is the real advantage of cohabitation? In the pluralistic

modern society there are many beliefs and traditions regarding the family styles. One of the oldest traditions on family, marriage and parenthood is based on the theology of the Catholic Church.

2. The catholic understanding of marriage and family

The Christian understanding of sexuality, marriage, and family has been influenced by the Old Testament. The marriage as an institution is primarily concerned with the establishment of a family, rather than promoting the individual fulfillment of husband and wife. Christianity influenced the meaning of marriage and family life with spiritual perspective and to deepen the relations between marriage partners and between parents and children. In the first centuries the Christians liturgical meetings took place in the homes of Christian families. The family became one form of the church. In this apostolic church, children were included in this spiritual community. They were baptized together with their parents, took part in the worship life of the congregation, and received Holy Communion with their parents.

Roman Catholic doctrine identifies the family as the social and moral center of the community. The family, according to the *Catechism of the Catholic Church* (2000), is »the original cell of social life« (art. 2207). The guiding principle of church teaching, the stability of the family, does not admit divorce, which was prohibited by Jesus Christ. Until Vatican II and the teachings of John Paul II church long defined the family as a hierarchical structure headed by the father, in recent documents rejects the traditional subordination of women in the family in favor of equality of dignity and responsibility between men and women.

The family, moreover, is child-centered; traditional Catholic teaching makes the primary end of marriage the procreation and rearing of children. Only recently have Catholic theologians begun to speak of mutual love as an end »equally primary«. In the encyclical *Casti Connubi* pope Pius XI spoke about the meaning of marriage, contraception and eugenics. During the Vatican Council II the family was understood as one form of domestic church based on marriage (*Lumen Gentium*, *Apostolicam Actositatem* and *Gaudium et Spes*). In 1968 the pope Paul VI presented the official position of the Church regarding the birth regulation and responsible parenthood (*Humanae Vitae*). Later pope John Paul II spoke again about family as domestic church, the importance of the value of marriage (*Familiaris Consortio*) and family as a center of civilization of love (*Letter to Families*) which was upgraded with the so called *Human rights of family* (Charter on Rights). Infertility as a challenge for some married couples was addressed in the *Donum Vitae* where some forms of infertility treatment were permitted. About the dignity of women and social role of women pope John Paul II spoke in the document *Mulieris Dignitatem*.

»The family has central importance in reference to the person« and is seen as the vital cell of society and first of the seven matters of social concern addressed in *Compendium of the social doctrine of the Church* (Pontificium Consilium de

lustitia et Pace 2005). The most recent Catholic social teaching about family and marriage could be summarized as life which is willed by God, when he created man and woman in His own image (*imago Dei*) and instructed them that the main aim of marriage is to be fruitful and to fill the Earth. The marriage is a lifelong commitment to parenting that means the raising and education of children. Cohabitation, divorce and adultery are forbidden due to the common good. Procreation is the result of human sexual love which should not be interfered by contraception or in vitro fertilization. From the personal point of view the sexual intercourse between spouses is the sign of mutual respect and love which strengthening the relation between them (Hornsby-Smith 2006, 153–154). The sexual impulse is one of the most powerful forces in human life and it could be destructive or constructive. In the institution of marriage this force could be directed in proper positive way. In the catholic theology the marriage is seen as a sacrament that means as a visible sign of the Jesus Christ presence in the world. The preconditions to conclude the sacrament of marriage are described in the Canon Law. In the recent same-sex marriage debates in Slovenia it is important to underline that officially the Church has strongly condemned discrimination against gays and lesbians while at the same time prohibits the so called same-sex marriages.

Marriage is something special from other personal relationships in conveying a full union of husband and wife. That means in the legal, emotional, financial, sexual, spiritual, and parental level. Marriage is the beginning of a relationship between a man and a woman, who pledges their sexual fidelity to one another, promise loving mutual care and support, and form a family that welcomes and nurtures the children that may spring from their union. This understanding of marriage is present in Europe and America for most of the last two thousand years. It springs from the biological, psychological, and social complementarity of the male and female sexes. This covenant of mutual dependence and obligation, solemnized by a legal oath, is strengthened by the pledge of permanence that husband and wife offer to one another—always to remain, never to flee, even and especially in the most difficult times (The Witherspoon Institute 2008, 5).

For Church the marriage is the social and religious institution designed to control the power of sex drive for procreation, and fulfill of human life. It prevents the potential harm to individual, families and societies. Sexual infidelity and promiscuity lead to broken families, the spread of sexual diseases, greater poverty for women and children, and emotional trauma among family members leading in some cases to violence and even murder and/or suicide. Broken or single-parent families are more likely to produce emotionally damaged children, who in turn are less successful in forming their own families and more likely to fall into pathological or anti-social behavior patterns: violence, drug and alcohol addiction, criminal behavior, failure to succeed in school, suicide and mental health problems.

3. Marriage, family and cohabitation: The evidence from social and biological sciences

Today it is difficult to justify the conventional sense of marriage and family only at the level of theological and anthropological discourse. It is important to use the scientific language of social sciences which in modern society could justify the benefits of marriage and family life. The researches focus on different aspects of marriage and cohabitation: family, economics, education, physical health and longevity, mental health, emotional well-being and crime, and domestic violence.

Researches demonstrate that family structure matters for children. The family structure that helps children the most, is a family headed by two biological parents in a low-conflict marriage (Anderson Moore 2002, 5). Marriage increases the likelihood that fathers have good relationships with their children. Fathers and mothers are affected by the absence of the marriage. Single mothers report more conflicts with children than do married mothers (Acock and Demo 1994, 67). Children from intact families have more close relations with their parents than children from divorced families (Amato and Booth 1997, 112). In United States 30 percent of young adults had poor relations with their divorces mothers compared to 16 % of children whose parents stayed married. The children relationships with their fathers are even at greater risk (Zill et al. 1993, 101). In general the children of divorced or never married parents have less stable relationship with fathers than do children from married families (Seltzer and Bianchi 1988, 671; Aquilino 1994, 310). It is interesting that divorce has more negative impact on relationship between children and parents than remaining in an unhappy marriage. Cohabiting couples usually resemble more to the single than married couples in terms of emotional well-being, physical and mental health (Pienta et al. 2000, 582; Horwitz and Raskin 1998, 505; Stack and Eshleman 1998, 532).

Children living in married families are more likely to score higher in reading comprehension as fourth graders (Marquardt 2005, 47). Such children are about 30 percent less likely to miss school. The effect of family structure on children's educational performance could be more evident in high school graduation rates. Children living in intact, married households are about twice as likely to graduate from high school, compared to children reared in single-parent families. One study found that 37 percent of children born outside of marriage and 31 percent of children with divorced parents dropped out of high school, compared to 13 percent of children from intact families headed by a married mother and father (McLanahan and Sandefur 1994, 20). Marriage influences the emotional health of children. Children from married families are less likely to suffer from depression, anxiety, alcohol and drug abuse, and thoughts of suicide compared to children from divorced homes (Marquardt 2005, 42). The same results could be find from the study of Swedish boys and girls in two-parent homes which were about 50 percent less likely to suffer from suicide attempts, alcohol and drug abuse, and serious psychiatric illnesses compared to children reared in single-parent homes (Ringback Weitoft et al. 2003, 294). Family structure influences the sexual deve-

lopment of girls. Only 5 percent of girls who grew up in an intact family got pregnant as teenagers, compared to 10 percent of girls whose fathers left after they turned six, and 35 percent of girls whose fathers left when they were preschoolers (Ellis et al. 2003, 819). The influence of family structure on boys is more significant. One study proves that boys reared in single-parent or step-families were more than twice as likely to end up in prison, compared to boys reared in an intact family (Harper and McLanahan 2004, 395).

Marriage has also significant benefits for men and women. Very often the financial advantages are mentioned. Married man earns between 10 and 40 percent more money than cohabitating or single man with similar education (Marquardt 2005, 32). Usually married couples spent money in more responsible way than others. Married adults have longer lives, less illness, less level of depression and less alcoholism and drug addiction. Many sociological studies show that cohabitating couples in comparing with married couples more often challenge with divorce (Adkins 2008); with more conflicts (Anderson Moore 2002), more risk for poverty (McLanahan 2000, 704; Rank and Hirschl 1999, 1061); suicide (Cutler et al. 2001; Johnson 2000, 80), mental illnesses (Hetherington and Kelly 2002, 111; Simons et al. 1999, 1027), less physical health (Angel and Lowe Worobey 1988, 50; Lundberg 1993, 1051), lower education (Jaynes 2000, 95), antisocial behavior (Harper and McLanahan 2004, 395), unwanted pregnancy (Hetherington and Kelly 2002, 116), shorter lifespan (Schwartz 1995, 1242), less stable relationships with parents (Gallagher 2006), more risk to get sexual transmitted diseases and to challenge with the infidelity in partner relationships (The Witherspoon Institute 2008, 14). Therefore the claims that all kinds of family life are of the same quality are unfounded and do not have evidence in scientific researches.

4. Conclusion: The family values have important place in modern society

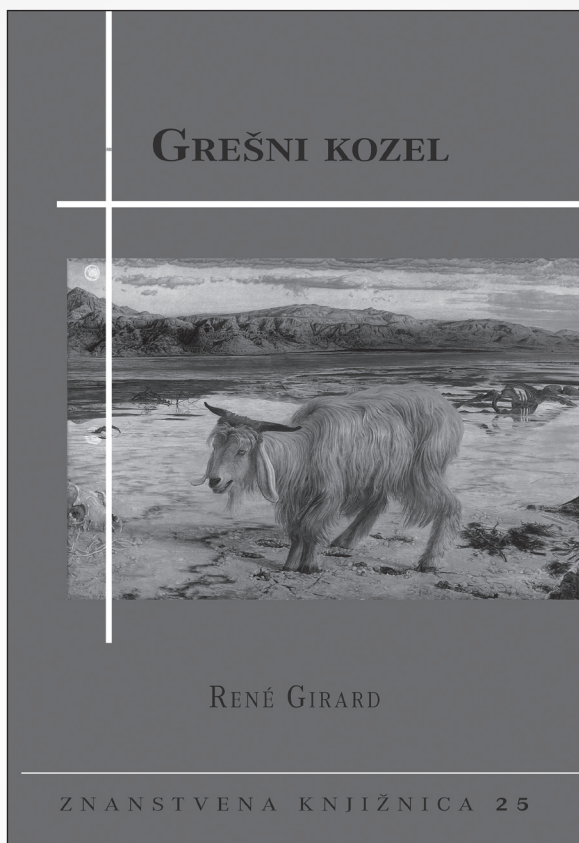
Slovenia as part of European Union is one of the three countries with the most negative demographic future. At the moment more than 300.000 children are missed to maintain the number of the population. The decrease of fertility in last 40 years could be linked with the transformation of family life and promotion of non-conventional households which are less fruitful. In the catholic theology the value of marriage and family is not the matter of gender roles, emancipation and human rights. It is the question of the quality of adults and children lives and from the point of view of the Church the question of long term survival as well. The social experimentation on family life could be part of personal freedoms and preferences but for the well-being of children is of very importance that society promote the value of conventional marriage and family. Such lifestyle is the only type of family life which could create long-term survival and prevent social and economic crisis. At the same time the families based on marriage are more stable, healthy and economically more favorable for children, adults and society. Therefore

the promotion of family values at all level of education, in media and with the suitable family policy it is very important. From the theological point of view the factor of faith should be more included in the research of family life. It is believed that practicing members of religious communities have higher number of children, better relationship between husband and mother, less risk for divorce and better health. Therefore further research on this field will be of the most welcome.

References

- Acock, Alan C., and David H. Demo.** 1994. *Family diversity and well-being*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Adkins, Kate S.** 2008. Implications of violent and controlling unions for mother's mental health leaving. The Ohio State University 2008. [Http://crcw.princeton.edu/workingpapers/WP08-14-FF.pdf](http://crcw.princeton.edu/workingpapers/WP08-14-FF.pdf) (accessed 21.12.2008).
- Amato, Paul R., and Alan Booth.** 1997. *A generation at risk : growing up in an era of family upheaval*. Cambridge, Mass, & London: Harvard University Press.
- Anderson Moore, Kristin, Susan M. Jekielek, and Carol Emig.** 2002. Marriage from a child's perspective: How does family structure affect children, and what can we do about it? *Research Brief*. Washington, DC: Child Trends.
- Angel, Ronald, and Jacqueline Lowe Worobey.** 1988. Single Motherhood and Children's Health. *Journal of Health and Social Behavior* 29, no. 1:38–52.
- Aquilino, William S.** 1994. Impact of Childhood Family Disruption on Young Adults' Relationships with Parents. *Journal of Marriage and Family* 56, no. 2:295–313.
- Catechism of the Catholic Church.** 2000. 2nd ed. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana; Washington, D.C.: United States Catholic Conference.
- Cutler, David M., Edward Glaeser, and Karen Norberg.** 2001. Explaining the Rise in Youth Suicide: Working paper no. 1917. *National Bureau of Economic Research*. [Http://www.nber.org/papers/w7713.pdf](http://www.nber.org/papers/w7713.pdf) (accessed 20.3.2008).
- Dolenc, Danilo.** 2011. Households and families, Slovenia: 1 January 2011 (final data). [Http://www.stat.si/eng/novica_prikazi.aspx?id=4029](http://www.stat.si/eng/novica_prikazi.aspx?id=4029) (accessed 22.4.2012).
- Ellis, Bruce, et al.** 2003. Does Father Absence Place Daughters at Special Risk for Early Sexual Activity and Teenage Pregnancy? *Child Development* 74:801–821.
- Eurostat.** 2012. Live births outside marriage. [Http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/product_details/dataset?p_product_code=TPS00018](http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/product_details/dataset?p_product_code=TPS00018) (accessed 22.4.2012).
- Gallagher, Maggie.** 2006. If marriage is natural, why is defending it so hard? Taking up the challenge to marriage in the pews and the public square. Review of reviewed item. *Ave Maria Law Review*, no. 2. [Http://www.avemari-alaw.edu/assets/documents/lawreview/articles/AMLR.v4i2.gallagher.final3.pdf](http://www.avemari-alaw.edu/assets/documents/lawreview/articles/AMLR.v4i2.gallagher.final3.pdf) (accessed 20.3.2008).
- Harper, Cynthia, and Sara McLanahan.** 2004. Father absence and youth incarceration. *Journal of Research on Adolescence*, no. 14:369–397.
- Hetherington, E. Mavis, and John Kelly.** 2002. *For better or for worse: divorce reconsidered*. New York: W.W. Norton.
- Hornsby-Smith, Michael P.** 2006. *An introduction to Catholic social thought*. Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press.
- Horwitz, Allan V., and Helene Raskin.** 1998. The Relationship of Cohabitation and Mental Health: A Study of a Young Adult Cohort. *Journal of Marriage and the Family* 60, no. 2
- Jaynes, William H.** 2000. The effects of several of the most common family structures on the academic achievement of eight graders. *Marriage&family review* 73, no. 1/2:73–97.
- Johnson, Gregory R., et al.** 2000. Suicide among adolescents and young adults: a cross-national comparison of 34 countries. *Suicide&Life-threatening Behavior* 30, no. 1:74–82.
- Lundberg, O.** 1993. The impact of childhood living conditions on illness and mortality in adulthood. *Social science & medicine* 36:1047–52.
- Marquardt, Elizabeth.** 2005. *Between two worlds: the inner lives of children of divorce*. New York: Crown.
- . 2005. *Family structure and children's educational outcomes*. New York: Institute for American Values.
- McLanahan, Sara, and Gary D. Sandefur.** 1994. *Growing up with a single parent: what hurts,*

- what helps*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McLanahan, Sara.** 2000. Family, state and child wellbeing. *Annual Review of Sociology* 26:703–706.
- Pienta, Amy Mehraban, Mark D. Hayward and Kristi Rahrig Jenkins.** 2000. Health consequences of marriage for the retirement years. *Journal of Family Issues* 21, no. 5:559–586.
- Pontificium Consilium de Iustitia et Pace.** 2005. *Compendium of the social doctrine of the Church*. London & New York: Burns & Oates.
- Popenoe, David.** 2008. Cohabitation, Marriage and child wellbeing: A Cross-National Perspective. Piscataway: The National Marriage Project. <http://www.smartmarriages.com/uploaded/Cohabitation.Report.Popenoe.08.pdf> (accessed 22.4.2012).
- Rank, Mark R., and Thomas A. Hirschl.** 1999. The economic risk of childhood in America: estimating the probability of poverty across the formative years. *Journal of Marriage and the Family* 61, no. 4:1058–1067.
- Ringback Weitof, Gunilla, Anders Hjern, Bengt Haglund and Mans Rosen.** 2003. Mortality, severe morbidity, and injury in children living with single parents in Sweden: a population-based study. *The Lancet* 361:289–295.
- Schwartz, Joseph E. et al.** 1995. Sociodemographic and psychosocial factors in childhood as predictors of adult mortality. *American Journal of Public Health* 85:1237–1245.
- Seltzer, J.A. and S.M. Bianchi.** 1988. Children's Contact with Absent Parents. *Journal of Marriage and the Family* 50:663–677.
- Simons, Ronald L., Kuei-Hsiu Lin, Leslie C. Gordon, Rand D. Conger and Frederick O. Lorenz.** 1999. Explaining the higher incidence of adjustment problems among children of divorce compared with those in two-parent families. *Journal of Marriage and the Family* 61, no. 4:1020–1033.
- Stack, Steven, and J. Ross Eshleman.** 1998. Marital status and happiness: a 17 nation study. *Journal of Marriage and the Family* 60:527–536.
- Statistical Office of the Republic of Slovenia.** 2012. Živorojeni, rojeni v zakonski zvezi ali zunaj zakonske zveze, po starosti matere in vrstnem redu rojstva: Slovenija, letno poročilo. <http://pxweb.stat.si/pxweb/Dialog/Saveshow.asp> (accessed 22.4.2012).
- Šter, Darja.** 2011. Marriages and divorces, Slovenia, 2010, http://www.stat.si/eng/novica_prikazi.aspx?id=4003 (accessed 22.4.2012).
- The Witherspoon Institute.** 2008. *Marriage and the public good: ten principles*. Princeton, New Jersey: The Witherspoon Institute.
- Zill, Nicholas, et al.** 1993. Long-term effects of parental divorce on parent-child relationships, adjustment, and achievement in young adulthood. *Journal of Family Psychology* 7, no. 1:91–103.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 72 (2012) 2, 205–217
UDK: 27-878.2:27-853-774(497.4lg)
Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

Bogdan Kolar

Posledice janzenističnih idej za nekatere oblike ljudske pobožnosti

Povzetek: Kot duhovno, teološko in politično gibanje je janzenizem vplival na vse vidike cerkvenega, socialnega, kulturnega in tudi političnega življenja. Čeprav je bilo na Slovenskem najbolj cvetoče obdobje janzenističnih idej 18. stoletje, se je v posameznih okoljih čutil vpliv vsaj še nekaj desetletij pozneje. Članek predstavi vpliv janzenističnih idej na nekatere oblike ljudskih pobožnosti, predvsem na pobožnost križevega pota, ki je bila spoštovana oblika praktičnega verskega življenja tudi na Slovenskem. Ob zgledu župnije Ig pri Ljubljani, kjer so v zadnjih letih 18. stoletja prenovili cerkev sv. Martina, je predstavljeno uveljavljanje novih idej pri urejanju pobožnosti križevega pota in pri umeščanju podob v župnijski cerkvi. Ker je imel takratni dušni pastir podporo v vodstvu ljubljanske nadškofije, je kljub nasprotovanju nekaterih vernikov v cerkev postavil novo upodobitev križevega pota, ki je bila bolj v skladu z novimi teološkimi pogledi in manj odvisna od ljudskega čutenja.

Ključne besede: Cornelius Otto Jansen (1585–1638), janzenizem, križev pot, ljudske pobožnosti, Slovenija, župnija Ig

Abstract: **Effects of Jansenism on some Forms of Popular Devotion**

As a spiritual, theological, cultural, and political movement, Jansenism influenced all aspects of church life as well as social, cultural, and even political realities. Although Jansenist ideas mostly flourished in Slovenia in the 18th century, its effects could still be felt in some environments throughout the following decades. The paper presents the influence of Jansenist ideas on some forms of popular devotions, particularly on the Stations of the Cross, which was a well-loved form of practical religious life in the church communities in Slovenia. The case of the parish Ig near Ljubljana, where St Martin's parish church was renovated towards the end of the 18th century, shows the implementation of the new ideas in connection with the devotion of the Stations of the Cross and their putting up in the parish church. Though opposed by a good number of parishioners, the parish priest, who was backed by the leaders of the archdiocese of Ljubljana, put up a new representation of the Stations of the Cross. This representation was more in compliance with the new theological ideas and depended less on the popular sentiment.

Key words: Cornelius Jansen (1585–1638), Jansenism, the Stations of the Cross, popular devotions, Slovenia, parish Ig near Ljubljana

O janzenizmu govorimo v zgodovini Cerkve kot o večplastnem fenomenu. Če mu je dal ime flamski škof in teolog Cornelius Otto Jansen – Jansenius (1585–1638), pa se je potem v različnih okoljih in v različnih obdobjih preoblikoval in dobil nove vsebine. Cornelius Otto Jansen je bil predavatelj in rektor univerze v Louvainu, izjemen poznavalec bibličnih ved in cerkvenih očetov. Svoja temeljna dognanja, pridobljena ob študiju Pentatevha, Pregovorov, nekaterih drugih delov Stare zaveze in evangelijev, je študentom posredoval v 145 predavanjih. Hkrati je svoje ugotovitve sistematično vključil v svojo duhovno podobo in oblikovanje stališč, ki pa so mu prinesla izvirno mesto v zgodovini teologije šele po njegovi smrti. Načrtno je preučeval misel cerkvenega očeta Avgušтина, pri tem pa je ostal pri vprašanih, ki so zadevala milost, izjemno previden. Ko je bil leta 1635 imenovan za rektorja univerze v Louvainu, je v novi vlogi postal zelo delaven, zlasti pri urejanju univerzitetne knjižnice in arhiva. Hkrati je še dalje namenjal vso pozornost pripravi obsežnega in celovitega dela, v katerem bi sistematično predstavil Avguštinove ideje o milosti. V letu 1635 je bil imenovan za škofa v kraju Ypres, vendar sredi novih dolžnosti ni pozabil na svoje véliko delo, ki ga je začel pisati konec leta 1627 in ga je preprosto naslovil *Augustinus*, da bi tudi tako poudaril svojo zvestobo »doktorju milosti«. S pomočjo svojih sodelavcev je spis končal aprila 1638 (v tiskani obliki je spis izšel šele leta 1640), v začetku maja 1638 pa je umrl kot žrtev kuge, ne da bi videl svoje tiskano delo. Umrl je mirno, »za seboj pa pustil spomin pobožnega in strogega duhovnika, globoko navezanega na Cerkev, neutrudljivega delavca s pronicljivim duhom in s tankovestnim ter nekoliko hladnim značajem, a obdarjen z visoko poklicnim čutom dolžnosti« (Cognet 2003, 714).

Nadaljevalci in zagovorniki idej škofa Janseniusa so imeli močan vpliv tako na Cerkev kakor na širšo družbo, a tudi na politiko vse do konca 18. stoletja, ponekod še v 19. stoletju. Pri tem seveda ne govorimo o enovitem in idejno homogenem fenomenu – takšen janzenizem ni nikoli obstajal. Vseskozi se je namreč srečeval z nasprotovanjem močnih cerkvenih krogov, katerih temelj so bili člani Jezusove družbe, ki so ohranjali bolj optimističen pogled na človeka; ta pogled je bil eden od sadov renesančnega obdobja. Prav ob dramatičnem nasprotovanju dveh pogledov – to ni ostalo niti brez političnih posledic – se je izoblikovala janzenistična miselnost. Konfliktna zgodovina tega fenomena je vplivala na značilnosti in vpliv janzenizma, ki se je zato znova in znova preoblikoval. Različni poudarki in struje se niso kazali le med deželami, temveč tudi znotraj posameznih socialnih skupin ali teoloških krogov.

Dosedanje preučevanje nastopa janzenizma v slovenskem prostoru je prineslo več izvirnih in zanimivih ugotovitev. Kmalu po prvi svetovni vojni je frančiškan Regalat Čebulj v svoji disertaciji obravnaval vprašanje janzenizma na Slovenskem in posebej v odnosu do reda manjših bratov (Čebulj 1922). Po Čebuljevem prepričanju je janzenistične ideje začel uvajati v slovenski prostor ljubljanski škof Karel Janez Herberstein (1719–1787), ki je bil v Ljubljani najprej pomožni škof in po letu 1772 voditelj škofije. Da je bilo pri poimenovanju slovenskih cerkvenih voditeljev in teoloških avtorjev v drugi polovici 18. in na začetku 19. stoletja kot janzenizmu naklonjenih precej pretiravanja, je v pregledu zgodovine Cerkve na Slovenskem

ugotovil France M. Dolinar (Dolinar 1991). Isti avtor je že predtem v razpravi Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina (Dolinar 1976) ocenil vlogo škofa Herbersteina in njegov pomen za uveljavljanje načel reformnega katolicizma. Škofu Herbersteinu je bil leta 2003 namenjen rimski simpozij, na katerem je blizu trideset avtorjev celovito ovrednotilo škofov čas in njegovo mesto v življenju Cerkve. Teološke ideje, ki so prevladovale v tem obdobju, je ocenil France M. Dolinar (Dolinar 2004). Drugi avtorji so delo škofa Herbersteina in njegov čas prikazali z različnih drugih vidikov. Pri tem je bila predstavljen vrsta novih ugotovitev, nekatere do tedaj ustaljene ocene pa so bile uvrščene v nov in deloma širši kontekst. Ena od teh ugotovitev je bila: »Vsi duhovni pisatelji in vsi škofje, ki jih je slovensko in deloma tuje zgodovinopisje označilo kot janzeniste, so se v svojih delih izrecno distancirali od Jansenovih teoloških zmot in so na tem področju vsi brez izjeme priznali Rimu oblast vrhovnega rabsodnika.« (Dolinar 2004, 18)

Več avtorjev je doslej v slovenskem jeziku objavilo svoje ugotovitve tudi o vplivu janzenističnih idej na pobožnost križevega pota. Najbolj obsežna je bila razprava Avguština Stegenška *Zgodovina pobožnosti sv. križevega pota*, objavljena najprej v nadaljevanjih v *Voditelju v bogoslovnih vedah* in nato kot samostojna publikacija z enakim naslovom (Stegenšek 1912). Poleg splošnega zgodovinskega pregleda je avtor predstavil več upodobitev križevega pota in izvirnost postavitve posameznih postaj. V širšem kontekstu je o odnosu do pobožnosti križevega pota spregovoril Franc Ušeničnik v razpravi Rigorizem naših janzenistov (Ušeničnik 1923) in več pozornosti namenil pregledu janzenističnih spisov med slovenskimi duhovniki. Posebno ga je zanimalo, ali so slovenski janzenisti učili tudi janzenistične dogmatične zmote in koliko so se z janzenističnim rigorizmom pri branju teološke literature srečevali duhovniki, ki so delovali na Slovenskem. Za razstavo slikarskega opusa Antona Cebeja (1722–1774) je Ferdinand Šerbelj pripravil razpravo *Križev pot Antona Cebeja v okviru tradicije* (Šerbelj 1994). Glavne poudarke poprejšnjih ugotovitev pa je v preglednem znanstvenem prispevku z naslovom Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot leta 2005 objavila Julka Nežič (Nežič 2005). Tukaj želimo na konkretnem primeru pokazati, kako se je osebna pobuda duhovnikov, zagovornikov janzenističnih idej, kazala v njihovem pastoralnem delu.

1. Janzenizem in pobožnost križevega pota

Križev pot se je izoblikoval kot posebna oblika pobožnosti v krščanski zgodovini sorazmerno pozno. Pri tem je bilo pomembno ponazarjanje dogodkov iz Jezusovega zemeljskega življenja, predvsem iz zadnjega obdobja, to je njegova krvava pot od obsodbe na smrt do usmrtitve na Kalvariji. Pobožnost je imela svoje začetke v posnemanju romarjev, ki so odhajali v Sveto deželo, da bi stopali po poti, ki jo je s svojo navzočnostjo posvetil Kristus. Eno od izročil poroča, da je vse te kraje po Kristusovem vnebohodu obiskala tudi Marija in o tem pripovedovala v enem od videnj sv. Brigiti (Brown 2003, 500). Križev pot se je v teku stoletij spreminjal in je bil zelo odvisen od duhovnih razmer v krščanskih skupnostih. Šele na

začetku 18. stoletja se je izoblikoval, kakor ga poznamo danes. Pri tem je opravil veliko delo sv. Leonard Portomavriški (1676–1751), ki je bil tako navdušen delavec za uveljavitev te pobožnosti, da se ga je oprijelo ime »pridigar križevega pota«. Po izročilu naj bi med letoma 1731 in 1751 postavil kar 572 postaj križevega pota.

Vrsto vprašanj, povezanih s postavljanjem podob križevega pota, je razrešil papež Klemen XII. (Cerkev je vodil od leta 1730 do 1740), znan nasprotnik janzenističnih krogov in velik podpiratelj misijonskega dela. Z več dokumenti je določil število postaj na križevem potu, kraje in okoliščine postavljanja in tudi način opravljanja te pobožnosti. Izdal je določbe o pridobivanju odpustkov pri opravljanju pobožnosti križevega pota in določil kraje, kjer je bilo odpustke mogoče dobiti (Brown 2003, 500). Če so sprva smeli postavljati upodobitve križevega pota le v cerkvah in v kapelah, ki so jih upravljali člani skupnosti manjših bratov observantov (franciškanov), in je bilo mogoče dobiti odpustke le na teh krajih, pa je papež Klemen XII. te privilegije razširil še na druge cerkve.

Že konec istega stoletja je pobožnost križevega pota pod vplivom različnih duhovnih gibanj doživela radikalne spremembam, ki pa niso ohranile trajne narave. Govorimo predvsem o janzenističnem pogledu na različne oblike pobožnosti in liturgije kot takšne: »Janzenisti so hoteli, da se zopet uvede prvotna preprosta oblika cerkvene liturgije. Ves zunanji sijaj in nakit naj bi izginil iz cerkva. Posebej so obsojali 'ljudske pobožnosti', izpostavljanje presv. Rešnjega Telesa, križev pot, rožni venec, romanje in zbiranje vernikov v raznih bratovščinah.« (Ušeničnik 1923, 41) Med teologi, ki so zagovarjali takšno učenje, je bil med raznimi oblikami ljudskih pobožnosti deležen posebne pozornosti prav križev pot: kot pomembno sestavino opravljanja pobožnosti je upošteval človekovo čustveno stran in osebno doživljanje. Reformnih posegov je bilo več vrst in, nastopali so z različno mero radikalnosti. Najbolj radikalna usmeritev je zagovarjala stališče, da bi smele postaje prikazovati izključno tiste prizore, ki so izpričani v Svetem pismu; po tem gledanju bi pravi križev pot smel obsegati le sedem postaj. Kar v nekaj slovenskih cerkvah je še danes ohranjena ta oblika križevega pota. Druga, manj radikalna smer je spreminjala le vsebine postaj, ki jih je resda ohranila štirinajst po številu, bila pa je bolj v skladu z izročilom in z drugimi viri (predvsem apokrifnimi), pri katerih se je ta pobožnost navdihovala. V primeru, ki ga obravnavamo, govorimo o tem drugem pristopu k prenovi postaj križevega pota.

2. Odmevi v župniji Iga pri Ljubljani

Kot zanimivo pričo dogajanja, povezanega z raznimi oblikami ljudskih pobožnosti na splošno in posebej z mestom postaj križevega pota v Cerkvi, lahko vzamemo zgodovino podob v župnijski cerkvi na Igu pri Ljubljani. Župnija sodi med starejše župnije v neposredni soseščini deželne prestolnice in je bila prvotno sestavni del pražupnije sv. Petra pri Ljubljani. Leta 1291 je omenjen vikar Gotfrid z Iga, ki je bil priča pri izstavitvi darilne listine. Čeprav še vedno obstajajo vprašanja o stopnji samostojnosti pri delovanju duhovnikov na Igu, sega v leto 1363 prva

omemba lga kot župnije, v letu 1461 pa je bil lg vključen v novoustanovljeno ljubljansko škofijo, vendar po vsej verjetnosti še vedno kot vikariat pražupnije sv. Petra (Dolar 2011, 20). V okviru dogajanja v cerkvenih skupnostih na robu ljubljanskega barja je bila župnija lg stoletja pomembno središče za širše področje, tamkajšnji dušni pastirji pa ugledni cerkveni voditelji. Že konec 18. stoletja so se cerkveno-upravno osamosvojili posamezni deli župnije, drugi so večjo samostojnost dosegli v 19. stoletju (Golo, Tomišelj, Želimlje), vseskozi pa je imela posebno mesto v življenju župnije in pri utrjevanju ljudskih pobožnosti na obrobju ljubljanske izžanske podružnične cerkev Marije Kraljice miru na Kureščku. Sredi 18. stoletja je kot kraj poglobljene marijanske pobožnosti dobila posebno mesto še podružnična cerkev v Tomišlju.

Kolikor je doslej znanega o postavitvi podob križevega pota v župnijsko cerkev sv. Martina na lgu, lahko povemo, da so prvi križev pot postavili tik pred sredino 18. stoletja. Leta 1741 je župnijski urad zaprosil škofijski ordinariat v Ljubljani za dovoljenje, da postavijo križev pot in opravijo obred blagoslova (NŠAL, škof. prot., 1741, 498). Župnijo lg je takrat vodil Mihael Omerza (župnik od leta 1715 do leta 1742), ki je imel licenciat teologije. Znan je po gradnji nove cerkve v Tomišlju in po vrsti drugih pastoralnih pobud. Pri romarski cerkvi v Tomišlju je ustanovil mesto beneficiata in duhovniku je prepustil hišo in bogato knjižnico. V Ljubljani je poskrbel za dijaško ustanovo in v rojstnem Kamniku še za mašno ustanovo (Baraga 2011, 99). Vendar ta križev pot v izžanski župnijski cerkvi ni ostal več kakor dobrega pol stoletja. V skladu z novimi duhovnimi tokovi so se v devetdesetih letih 18. stoletja odločili za postavitev nove upodobitve postaj križevega pota. Pri tem niso bile toliko pomembne spremembe v samih oblikah verovanja in izražanja pobožnosti med ljudmi, temveč veliko bolj uveljavljanje novih meril pobožnosti, ki so se kazala v širšem evropskem prostoru: duhovniki, ki so delovali v župniji lg, so večinoma prišli od tam, saj je dovršen del izžanskih župnikov iz 18. stoletja študiral v Gradcu ali na Dunaju.

Pri uveljavljanju janzenističnih idej kot sestavin novega duhovnega gibanja so v izžanski župniji od sredine 18. do začetka 19. stoletja opravili posebno nalogo trije dušni pastirji, ki so se drugače uveljavili tudi v širšem slovenskem prostoru. Njihovi posegi so se oblikovali prav v odnosu do ljudske pobožnosti križevega pota. Svojo sled so pustili tako v na novo zastavljenih besedilih te pobožnosti kakor pri postavljanju upodobitev. Ni si težko predstavljati, da so pri tem povzročali napetosti v zvezi z ustaljenimi oblikami pobožnosti, ki so bile v župniji v veljavi v prejšnjih obdobjih. Kot kaplan je v župniji v letih od 1777 do 1781 deloval Anton Klementini (Clementini), pozneje znan avtor besedil križevega pota (SBL 1:463). Med letoma 1781 in 1786 je župnijo in dekanijo vodil Jožef Gollmayer, ki je v utrip župnije posegel kot organizator cerkvenega življenja in uresničevalec jožefinskih reformnih ukrepov ter bil »na glasu zmožnega in učenega duhovnika« (SBL 1:228–229; Baraga 2011, 86). Nazadnje je dobri dve desetletji (od leta 1786 do leta 1807) naloge župnika in dekana opravljal Janez Pavel Stroj (Stroy), ki je poskrbel za postavitev novih podob križevega pota (SBL 3:526–527; Baraga 2011, 111).

3. Pobudniki za spremembo

Cerkev je oskrbel z novimi postajami križevega pota omenjeni župnik Janez Pavel Stroj (Stroy), konzistorialni svetnik (od leta 1805 dalje) in dekan na Igu. V župnijo je prišel dne 12. julija 1786 in jo je vodil do smrti 6. avgusta 1807; umrl je na Igu, ko je bil star 49 let, beremo v kroniki župnije.¹ Rojen je bil dne 25. junija 1758 v Podbrezjah in v Ljubljani obiskoval latinske šole; tu je bil sošolec Valentina Vodnika. V Ljubljani je tudi študiral teologijo in bil posvečen za duhovnika dne 9. junija 1781. Prve službe je opravljal na škofijskem ordinariatu, kjer je bil štiri leta kaplan in notar v ekipi škofa Karla Janeza Herbersteina. Pridobil si je sloves dobrega govornika in zgledega duhovnika. Že med službovanjem na škofiji je spremljal spremembe, ki so jih v življenje Cerkve ob sodelovanju voditeljev ljubljanske škofije (po letu 1788 nadškofije metropolije) vnašale državne oblasti. Po ugotovitvah Maksimilijana Miklavčiča je sodeloval z več »somišljeniki zmerne janzenistične smeri« (SBL 3:526). Že v letu zatem, ko je nastopil službo župnika, sta bili na področju župnije ustanovljeni dve lokalni kaplaniji, na Golem in v Želimpljem, ki sta dobili svoja lastna duhovnika. S precejšnjo mero samostojnosti je začela delovati tudi ekspozitura na Kureščku. Po prizadevanju župnika Stroja je župnija leta 1788 dobila nove orgle in nato še nove postaje križevega pota. Poskusil se je še kot teološki pisec. Leto po duhovniškem posvečenju je v nemščini izdal knjižico, ki jo je prevedel iz francoščine *Za pouk in v tolažbo ubogim in takim, ki morajo za svoje življenje trdo delati* (*Christliche Betrachtungen, zum Unterrichte, und zum Tröste für Arme, und solche Personen, die sich um ihren Lebensunterhalt hart plagen müssen*. Aus dem Französischen übersetzt von Johann Stroy). Leta 1783 je bila nemška knjižica ponatisnjena, hkrati je izšel tudi njen slovenski prevod *Kershansku premischlvanje k podvuzhenju, inu k troshtu sa vboshne, inu take ludy, kateri se morejo sa svoj shivesh terdu truditi*; ta knjižica je bila leta 1792 ponovno natisnjena (Baraga 2011, 111). Župnik Stroj je bil pokopan v sredini kapelice na novem pokopališču na Grubenici, ki so ga odprli leta 1778, potem ko so prenehali pokopavati ob župnijski cerkvi in ob podružnični cerkvi sv. Uršule. Velikonočni potres, ki je leta 1895 prizadejal Ljubljano in okolico, je veliko škodo povzročil tudi ižanskemu pokopališču, med drugimi je uničil grob župnika Stroja.

Ižanci so imeli izkušnjo z janzenistično usmerjenimi duhovniki že pred župnikom Janezom Pavlom Strojem. Pred njim je namreč v letih od 1781 do 1786 župnijo in dekanijo vodil Jožef Gollmayer, doma iz Lesc oziroma Radovljice, ki je teologijo študiral na Dunaju in v Gradcu. Na Ig je prišel, potem ko je v Gornjem Gradu opravljal službo župnika in komisarja (dekana). Na novem službenem mestu je začel razširjati ideje, ki so resda bile sestavni del novih cerkveno-političnih odnosov v času razsvetljenih absolutistov. V skladu s to usmeritvijo so bile leta 1783 in leta 1784 v župniji ukinjene vse bratovščine, to je bratovščina presv. Rešnjega telesa pri župnij-

¹ Prim. Chronik der Pfarre Igg, 30–31. Pomembne so nekatere pripombe pri seznamu župnikov in drugih duhovnikov, ki so delovali v župniji, ne pa kronika v pravem pomenu besede. V tej knjigi so na precej dolgo predstavljeni rajni člani ižanskih gospodov in drugi plemenitega rodu, ki so bili pokopani ob kripti ižanske cerkve ali ob cerkvi, dokler ni bilo pokopališče med jožefinskimi reformami preseljeno iz središča kraja na njegov rob.

ski cerkvi, rožnovenska bratovščina pri podružnici v Tomišlju in bratovščina Kraljice miru na Kureščku. Premoženje bratovščin je postalo sestavni del premoženja državnega šolskega sklada. V času župnika Gollmayerja je bilo tudi zaprto pokopališče ob župnijski cerkvi sv. Martina. Po pregledu bogatega ohranjenega arhivskega gradiva iz tega časa je France Baraga ugotovil: »Župnik je bil izrazit janzenist in lžanci z njim od vsega začetka niso bili zadovoljni, saj jim je le stežka dal odvezo in jih še teže pripuščal k obhajilu. Zadeva se je tako zaostrila, da ga je zakupnik izžanskega gospostva Janez Krištof Glazbichler 6. februarja 1782 prijavil deželnemu uradu. Začela se je preiskava, ki je trajala tri leta in napolnila debel fascikel zaslišanj in korespondence od Ljubljane do Dunaja. Gubernij je lžancem priznal, da so upravičeni do novega župnika, župnik pa je od samega cesarja prejel nasvet, naj bo bolj blag do svojih župljanov.« (Baraga 2011, 86) Poleti 1786 je moral Gollmayer zapustiti župnijo Ig; preselil se je v Kranj, kjer je bil župnik in dekan; tu je tudi umrl dne 22. oktobra 1799. Službo župnika je v napetih razmerah prevzel Janez Pavel Stroj.

Po smrti škofa Karla Janeza Herbersteina dne 7. oktobra 1787 je nastopil nadškof metropolit Mihael Leopold Jožef Andrej Brigido (rojen leta 1742 v Trstu, umrl pa dne 23. julija 1816 prav tam), ki je vodstvo ljubljanske metropolije prevzel dne 8. junija 1788 in jo je vodil do začetka decembra 1806, ko se je moral umakniti in je odšel za voditelja škofije Spiš. Po mnenju Frana Kidriča (SBL 1:60) je bil to janzenist avstrijskega tipa in jožefinec, vendar bolj vključen v dogajanje v deželi in v Ljubljani kakor v cerkvene dogodke. Kidrič dodaja oceno, da nadškof Brigido »izmed ljudskih pobožnosti križev pot zdaj prepoveduje, zdaj ob upoštevanju janzenistične reforme dovoljuje, procesije dopušča le proti posebnemu dovoljenju škofa, oziroma v bolj oddaljenih krajih dekanata itd.«. Nadaljuje: »Prevodi križevega pota Leonarda de Porto Maurizio so se mogli zopet ponatiskovati, pojavil pa se je obenem tudi Klementinijev janzenistični križev pot, ki je bolj ustrezal intencijam nadškofovim.« Novejše ocene delovanja nadškofa Brigida, zlasti ob pogledu na njegovo tiskano pastirsko pismo iz marca 1804, ne omenjajo več njegovega poudarjenega janzenizma, temveč večjo odprtost za teološke ideje, ki so prihajale tudi iz drugih okolij, na primer tiste, ki so bile v učbenikih teologije na rimskih teoloških šolah. »Svojim duhovnikom je tako, brez cesarjevega dovoljenja, želel razširiti teološko obzorje in jih seznaniti s teološkimi pogledi bogoslovnih pisateljev tudi izven meja svoje ožje domovine.« (Dolinar 2007, 242)

V omenjenem pastirskem pismu iz leta 1804 nadškof Brigido o križevem potu (kakor tudi o vrsti drugih ljudskih pobožnosti) ni spregovoril. Bolj značilno je, da je imel v osnutku pisma pripravljeno stališče tudi o pobožnosti križevega pota: »Po cerkvah se smejo na stene obešati podobe, ki kažejo vernikom skrivnosti Gospodovega trpljenja; a podobe se morajo ujemati s sv. pismom. Povsem pa hočemo, da se odpravi navada, ki se je v nekaterih krajih uvedla proti naši volji, da hodi ljudstvo v izprevodu od postaje do postaje; ta navada nasprotuje tudi cesarskemu odloku iz l. 1787.« (Ušeničnik 1923, 43) Po tem razumevanju je bilo treba iz križevega pota izločiti vse, kar je temeljilo na izročilu in ne na Svetem pismu, na primer trikratni Kristusov padec pod križem, Veronikino dobro delo idr. Vendar v končni obliki pisma, ki je bilo natisnjeno in posredovano duhovnikom, takšno učenje ni

bilo ohranjeno. V času delovanja nadškofa metropolita Brigida je bil škofijski uslužbenec tudi mladi duhovnik Janez Pavel Stroj, ki je tako lahko iz prve roke spoznal nazore svojega predstojnika in drugih uradnikov v kuriji in jih nato uveljavljal v svojem pastoralnem delu.

Ob nadškofu Brigidu je poslovanje nadškofijskega ordinariata usklajeval generalni vikar Franc Borgia Karel Raigersfeld (rojen dne 26. septembra v Gradcu, umrl pa dne 16. julija 1800 v Ljubljani). Bil je tretji sin uspešnega trgovca in državnega uradnika Franca Henrika Raigersfelda, ki ga je cesarica Marija Terezija imenovala za gubernijskega svetnika in mu podelila dedno baronstvo. Sodeloval je pri uvajanju kresij v Ljubljani, v Postojni in v Novem mestu in skrbel za napredek gospodarstva v deželi (SBL 3:14). Franc Borgia Karel Raigersfeld je kot mladenič postal član jezuitskega reda in od leta 1767 do ukinitve reda predaval zgodovino na Terezijanski akademiji na Dunaju. Naslednjih deset let (do leta 1783) je bil učitelj in spremljevalec mladega kneza Lichnowskega; z njim je več let obiskoval različne nemške univerze, na katerih je mladi knez študiral. Leta 1784 je postal častni kanonik stolnega kapitlja v Trstu, dne 6. aprila 1788 pa ljubljanski stolni kanonik. Od leta 1792 do leta 1794 je opravljal naloge verskega referenta pri guberniju in leta 1794 postal generalni vikar v Ljubljani. Že naslednje leto je bil dne 5. septembra 1795 posvečen za naslovnega škofa pičenskega in imenovan za ljubljanskega pomožnega škofa (SBL 3:14). Službo generalnega vikarja je opravljal do smrti.

Pobudo za spremembo postaj križevega pota je župnik Janez Pavel Stroj naslovil na nadškofijski ordinariat v Ljubljani dne 25. januarja 1796. Med drugim je v prošnji zapisal: »Med ljudmi, ki spadajo v župnijo Ig, se je našlo nekaj dobrotnikov, ki so pripravljene za obnovo postaj križevega pota v tukajšnji cerkvi zbrati prostovoljne prispevke. Te priložnosti se je poslužil spodaj podpisani in je že ob kakšni priložnosti posameznim članom te skupnosti predstavil, da bi bilo primerno duhu krščanstva, splošnim predpisom in za pospeševanje posnemanja trpečega Zveličarja, če bi od obstoječih podob nekatere odstranili in namesto njih postavili druge podobe Odrešenikovega trpljenja, kakor na primer potenje krvi, bičanje, kronanje in druge podobne, ki bi bile bolj primerne za večji poduk in tolažbo vernikov. Podpisani je bil srečen, da je en del skupnosti, ki je sposoben ločiti bistveno od slučajnega, uspešno pridobiti za isto mnenje, najti je samo še nekatere, ki zaradi neke slepe gorečnosti, ki je utemeljena le na vnaprejšnjih predsodkih, ne dopuščajo nobene spremembe, in pri tem hočejo morebitne spremembe križevega pota, ki je narejen na prepovedan način in postavitve križev izrecno pogojevati. Da ne bi v tej stvari z ene strani storil nobenega napačnega koraka in da bi lahko z druge strani v polni meri ugodil volji in namenu predpostavljenih, prosi podpisani, da bi mu knezonadškofijski urad prijazno dal navodilo, kako naj ravna v tej stvari.«

Odgovor generalnega vikarja Raigersfelda mu je bil poslan že naslednjega dne, to je 26. januarja 1796. »Predlog je hvalevreden in sprejemljiv, dodati je treba, katere dosedanje predstavitve naj bi ostale in katere bi bile nadomeščene z drugimi, tudi ali je bilo ljudstvo zadosti poučeno, da ne bi nihče dobil napačno predstavo, da gre za vsiljevanje kakšnega novega učenja,« je v svojem odgovoru zapisal generalni vikar (NŠAL, ŠAL/Ž, župnija Ig, fasc. 96, leto 1796).

4. Bistvene spremembe

V skladu z navodilom, ki ga je prejel konec januarja, je dne 10. marca 1796 župnik Stroj poslal daljšo obrazložitev svojega predloga in hkrati vsebinsko predstavitev sprememb. Za boljše razumevanje sprememb in kot pojasnilo, za katero je vpraševal generalni vikar, je dodal primerjavo med starimi upodobitvami in novimi. Hkrati je v svojem odgovoru poudaril, da tako poslani predlog daje knezoškofijskemu uradu v »preverbo, presojo in odobritev«. Zagotovil je še, da »ljudstvo s povedanimi spremembami ne le, da je povsem zadovoljno, temveč si najbolj goreče želi, da bi bile te čudovite podobe trpljenja Jezusa Kristusa za premišljevanje čim prej postavljene, pri čemer so dali svoje pogoste prispevke v tako kratkem času, da je župnik v stanju naročiti podobe, ki bodo spodbudne in bodo narejena na način, ki bo najbolj ustrezal častitljivim vsebinam«. Ker je predlog izviren izraz svojega časa in izraža duha, ki je takrat vladal v duhovniških vrstah, ta del dopisa navajamo v celoti, ob predstavitev posameznih starih in novih postaj pa je v poševni pisavi dodan še slovenski prevod.

1. Jesus wird zum Tode verurtheilet. – <i>Jezus je obsojen na smrt.</i>	Die Blutschwitzung Jesu Xti in dem Ölgarten. – <i>Jezus Kristus poti krvavi pot na Oljski gori.</i>
2. Jesus nihmt das Kreuz auf seine Achsele. – <i>Jezus vzame križ na svoje rame.</i>	Der Verräththerische Kuß des Judas. – <i>Judov izdajalski poljub.</i>
3. Jesus sinkt das erstmal unter dem Kreuz darnieder. – <i>Jezus pade prvič pod križem.</i>	Jesus Kristus vor dem hohen Priester und die Verläugnung Petri. – <i>Jezus pred velikim duhovnikom in Petrova zatajitev.</i>
4. Jesus begegnet mit dem Kreuze seine betrübte Mutter. – <i>Jezus sreča svojo žalostno mater.</i>	Jesus vor dem Pilatus, welcher dem Volke Kristum und Barabam zur Auswahl der Freylassung vorstellt. – <i>Jezus pred Pilatom, kateri predstavi ljudstvu Jezusa in Barabo, da izberejo koga osvoboditi.</i>
5. Simon Cirenaeus hilft Kristo das Kreuz zu tragen. – <i>Simon iz Cirene pomaga Jezusu križ nositi.</i>	Die Geislung Jesu Kristi. – <i>Jezusovo bičanje.</i>
6. Veronika reicht Kristo ein Schweißstuch. – <i>Veronika poda Jezusu potni prt.</i>	Die Krönung und Verspottung Xti vor dem Pilatus. – <i>Kristusovo kronanje in zasramovanje pred Pilatom.</i>
7. Kristus sinkt das zweitemalen unter dem Kreuz nieder. – <i>Jezus pade drugič pod križem.</i>	Die Verurtheilung Xti zum Kreuztode vor dem Pilatus. – <i>Kristus je pred Pilatom obsojen na smrt na križu.</i>
8. Jesus tröstet die Töchter Jerusalems. – <i>Jezus tolaži jeruzalemske hčere.</i>	Jesus trägt das Kreuz. – <i>Jezus nosi križ.</i>
9. Jesus sinkt das drittmal unter dem Kreuz nieder. – <i>Jezus pade tretjič pod križem.</i>	Simon Cirenaeus der das Kreuz Xti trägt und die weinenden Töchter Jerusalems. – <i>Simon iz Cirene nosi Kristusov križ in jokajoče jeruzalemske hčere.</i>
10. Jesus wird entkleidet und mit wittern Ball getränkt. – <i>Jezusa slečejo in mu dajo piti s kisom napojeno gobo.</i>	Kristus wird an das Kreuz genagelt. – <i>Kristusa pribijejo na križ.</i>
11. Jesus wird an das Kreuz genagelt. – <i>Jezusa pribijejo na križ.</i>	Jesus am Kreuze zwischen zweien Übelthätern; seine letzte Worte. – <i>Jezus na križu med dvema hudodelcema; njegove zadnje besede.</i>
12. Jesus wird in die Höhe gehoben und stirbt am Kreuze. – <i>Jezus je povzdignjen na križ in umre.</i>	Der Todt Jesu Xti und die Umstände des Todes. – <i>Smrt Jezusa Kristusa in okoliščine smrti.</i>
13. Jesus wird vom Kreuze abgenommen und in die Arme Mariä gelegt. – <i>Jezusa snamejo s križa in ga položijo Mariji v naročje.</i>	Jesus wird vom Kreuze abgenommen. – <i>Jezusa snamejo s križa.</i>
14. Jesus wird ins Grab gelegt. – <i>Jezusa položijo v grob.</i>	Jesus wird ins Grab gelegt. – <i>Jezusa položijo v grob.</i>

Odgovor generalnega vikarja je bil pripravljen že dne 11. marca 1796 in je v celoti podprl župnikove ideje. »Sprememba ponazoritve Kristusovega trpljenja je dobro izbrana. Župnik pa bo lahko zanj poskrbel, ne da bi skupnosti nalagal dodatne stroške.« (NŠAL, ŠAL/Ž, Ig, fasc. 96, dopis z dne 11. marca 1796)

Takšne spremembe razporeditve postaj in njihovih vsebin – ohranjenih je bilo štirinajst postaj, vendar so vse temeljile izključno na besedah Svetega pisma – so bile vključene v številna besedila za to ljudsko pobožnost, ki so jih pripravljali duhovniki v ljubljanski in v drugih škofijah. Po novi razporeditvi postaj je začetek v vrtu Getsemani, kjer je Jezus potil krvavi pot, izpuščene so postaje o treh padcih pod križem. Takšen izdelek je pripravil tudi nekdanji ižanski kaplan, že prej omenjeni Anton Klementini (v župniji je deloval od oktobra 1777 do sv. Jurija 1781), ki je pozneje postal škofov komisar v Gornjem Gradu in nato župnik pri Devici Mariji v Polju. Rodil se je dne 5. oktobra 1744 v Stari Fužini v Bohinju, šolal se je v Ljubljani in v Pragi, teološke študije pa opravil v Ljubljani in na Dunaju; tu je bil ordiniran leta 1768. Leta 1810 je postal kanonik Schiffrerjevega kanonikata v Ljubljani, ravnatelj bogoslovnega študija na liceju in konzistorialni svetnik (Baraga 2011, 91; SBL 1:463). Leta 1806 je v Ljubljani izdal *Sveti krishovi pot, to je, premishlvanje terpljenja Jesusa Kristusa, is svetiga Pisma napravlenu, inu vun danu s perpushe-njam Duhovne inu deshelske Gosposke*. Leta 1808 je izšla druga, štiri leta pozneje tretja in v letu 1826 še četrta izdaja. Najbolj obsežna je bila tretja izdaja, ki je obsegala 135 strani, druge izdaje pa so imele po okoli sto strani. Vsaka postaja je vsebovala branje svetopisemskih besedil, nauk in molitev. Klementinijevim besedilom so bili dodani bakrorezi Avgusta Zengerja po izvirnikih A. J. Herrleina (SBL 1:463). Klementinijevemu zgledu so sledili še nekateri avtorji, med drugim Franc S. Metelko v letu 1818 in nazadnje še Jožef Kek leta 1838 (Nežič 2005, 270).

5. Nadaljnja usoda križevega pota

Križev pot, ki je bil postavljen v župnijski cerkvi sv. Martina po prizadevanju župnija Janeza Pavla Stroja okoli leta 1796, pa na tem mestu ni ostal dolgo. Sredi 19. stoletja, ko so postopoma izginjali sledovi idej iz prejšnjega stoletja, se je župnija Ig odločila za postavitev novih postaj križevega pota. Leta 1854 je župnijska cerkev po prizadevanju župnika Frančiška Ksaverija Prusnika (župnijo je vodil od leta 1843 do leta 1868) dobila nov križev pot, postavljen v skladu z običajno razporeditvijo prizorov (NŠAL, ŠAL/Ž, Ig, fasc. 97, dopis 35/111). Župnik Prusnik je kljub negotovim časom (med njegovim župnikovanjem se je zgodilo leto 1848, ki je bilo na Igu zelo odmevno) nadaljeval opremljanje osrednjega sakralnega prostora v župniji. V tem smislu si je prizadeval, da je cerkev dobila vso potrebno opremo, med drugim tudi upodobitev postaj križevega pota. Ko je dne 13. januarja 1854 na ordinariat poslal dopis s prošnjo, da bi mu škof Anton Alojzij Wolf dovolil povabiti duhovnika frančiškanskega reda za blagoslovitev novih postaj križevega pota v župnijski cerkvi sv. Martina, je navedel kot razlog za nakup novega: »ker je bil stari že obledel in poškodovan«. Ordinariat mu je privolitev poslal dne 17. januarja 1854.

Dolgo je v zgodovinskih in umetnostno-zgodovinskih orisih župnije in sakralnih poslopij v župniji Ig veljalo, da so leta 1883 v duhu janzenističnih idej preoblikovane postaje križevega pota prenesli v podružnično cerkev sv. Križa v Iški vasi (Hostnik 2010, 103; Kovačič-Zupančič 2011, 182), kjer ga je tri leta pozneje blagoslovil frančiškan p. Kalist Medič. Takrat je župnik Jakob Dolenc (župnijo je vodil od leta 1881 do leta 1889) opravil v župnijski cerkvi vrsto posegov. Dal je zgraditi novo zakristijo, v cerkev je postavil nove klopi, zamenjal je vse lestence, preuredil krstno kapelo in v župniji organiziral ljudski misijon. Zgradil je novo poslopje za cerkvenega zakristana (mežnarijo) in prenovil župnijsko stavbo. Župnik Jakob Dolenc je poskrbel tudi za nakup novih postaj križevega pota in za delo pridobil ljubljanskega slikarja Antona Jebačina, takrat že uveljavljenega slikarja, ki je križeve pote izdelal za več cerkva, znan pa je bil tudi po upodobitvah številnih svetniških in drugih likov (SBL 1:390).

Novi ižanski križev pot je bil tako narejen leta 1882. »Sam po sebi sicer ne vzbuja posebne pozornosti, saj gre za nedomiselnost kopijo po kompozicijah dunajskega nazarenskega slikarja Josefa Füricha (je pa, kar pri tovrstnih delih ni pogosto, signiran: leta 1882 ga je naredil Anton Jebačin).« (Resman 2011, 208) Križevemu potu so bili dodani pozlačeni okvirji (Chronik, 50), delo zlatarja Franca Tomana iz Ljubljane. V januarja in februarju 1933 je podobar Leopold Götzl iz Ljubljane temeljito prenovil okvirje vseh postaj križevega pota. Delal je v svojem ateljeju v Ljubljani. Župnija je za to delo plačala 7500 dinarjev (Kronika, 34).

Isti župnik Jakob Dolenc se je zavzel, da so postaje križevega pota dobile tudi podružnične cerkve. Kakor beremo v župnijski kroniki, je leta 1885 križev pot dobila podružnica Marije Kraljice miru na Kureščku; blagoslovil ga je frančiškan p. Placid Fabiani. Leto pozneje je frančiškan p. Kalist Medič blagoslovil podobe križevega pota v Strahomeru in v Iški vasi (Chronik, 54). Seveda je bila to postavitve že ustaljenega zaporedja postaj in predstavitev, ki so se uveljavile v slovenskem prostoru. Zato lahko le ugibamo, kje so končale postaje križevega pota, ki so jih iz župnijske cerkve odstranili leta 1854. Iz prej navedenih dejstev pa je mogoče sklepati, da so v podružnično cerkev sv. Križa prenesli upodobitve, ki so bile v župnijsko cerkev postavljene sredi 19. stoletja, in ne tistih, ki so jih oskrbeli v času župnika Janeza Pavla Stroja.

Ko so bila v letih 2009 in 2010 v okviru priprav na jubilejno leto župnije Ig v cerkvi in v drugih cerkvenih poslopih opravljena velika dela, je bil v letu 2009 prenovljen tudi celotni križev pot. Tako platna kakor okvirje z vsemi okraski in številkami postaj, ki so na vrhu vsake podobe, je renoviral Rudi Polner (Hostnik 2010, 103).

6. Sklep

Čeprav lahko o janzenističnih teoloških nazorih govorimo v slovenskem cerkvenem kontekstu le z veliko mero previdnosti, pa so se njegova načela poznala na marsikaterem področju praktičnega verskega življenja. S tem so vsaj deloma

duha janzenizma čutile tudi tiste cerkvene skupnosti, ki drugače niso bile vpete v dogajanje na visoki ravni. Župnija Ig, ki je bila blizu Ljubljane, a od prestolnice zaradi barja oddaljena (cesta prek barja, ki je omogočila neposredno povezavo z deželno prestolnico, je bila postavljena šele leta 1829), je nove ideje čutila predvsem zaradi dejavnosti domačih duhovnikov, ki so ideje prinesli s seboj iz časa študija iz drugih okolij. Poznale so se v njihovih ukrepih glede podeljevanja zakramentov in pri opremljanju cerkvenih poslopij. Da bi bile upodobitve postaj križevega pota bolj v skladu s svetopisemskim izročilom in z načeli racionalne pobožnosti, so v župnijski cerkvi na Igu okoli leta 1796 postavili nov križev pot, ki je bil pol stoletja pozneje odstranjen; po ugotovitvah umetnostnih zgodovinarjev je sedaj v cerkvi že četrta znana upodobitev. Duhovniki, ki so bili navdušeni za nove oblike pri ljudeh priljubljene ljudske pobožnosti, so imeli podporo v vodstvu ljubljanske nadškofije in so sami prispevali k uveljavljanju novih pogledov na praktično versko življenje, hkrati so v nabožno slovstvo v slovenskem jeziku vnašali ideje, ki so drugače imele večji odmev v širšem evropskem prostoru.

Kratice

Chronik – Chronik der Pfarre Igg

Kronika – Kronika župnije Ig od 1922 dalje

SBL – *Slovenski biografski leksikon*

Reference

Arhivski viri

Chronik der Pfarre Igg. Chronologia et nomina D.D. parochorum et cooperorum in parochia Igg ab anno 1613 in qua habentur verae notationes parochia Igg. Ig, župnijski urad.

Kronika župnije Ig od 1922 dalje. Ig, župnijski urad.

NŠAL, ŠAL/Ž – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond župnije, župnija Ig, Fasc. 96, Spisi 1794–1848; Fasc. 97, Spisi 1849–1889.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, škofijski protokoli.

Literatura

Baraga, France. 2011. Župnija Ig in njeni duhovniki. V: *Župnija sv. Martina na Igu: Ob 300-letnici župnijske cerkve*, 75–125. Ig: Župnijski urad.

Brown, Bonaventure Anthony. 2003. Stations of the Cross. V: *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 13, 499–501.

Čebulj, Regalat. 1922. Janzenizem na Slovenskem

in frančiškani: Donesek h kulturni zgodovini Slovencev. Inavguralna disertacija. Ljubljana: Frančiškanska provincija Slovenije.

Cognet, Louis Jean. 2003. Jansen Cornelius Otto (Jansenius). V: *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 7, 713–715.

Dolinar, France M. 1976. Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina. *Bogoslovni vestnik* 36:467–470.

– – –. 1991. Jožefinizem in janzenizem. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 153–171. Celje: Mohorjeva družba.

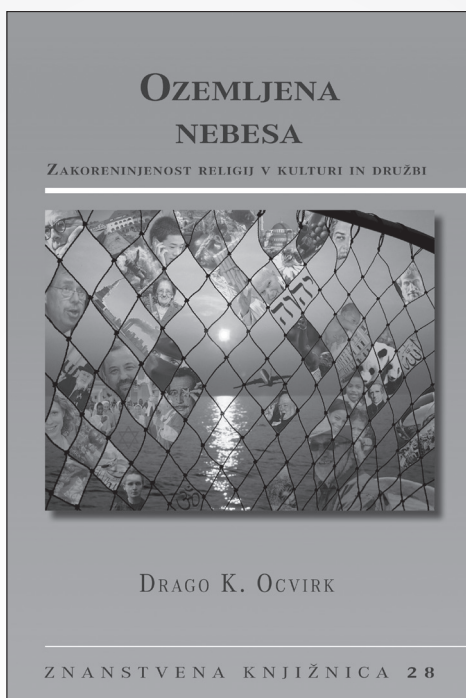
– – –. 2004. Teološko ozadje Herbersteinovega časa. *Herbersteinov simpozij v Rimu*, 7–20. Celje: Mohorjeva družba.

– – –. 2007. *Ljubljanski škofje*. Ljubljana: Družina.

– – –. 2011. Razvoj ižanske župnije do jožefinskih reform. V: *Župnija sv. Martina na Igu: Ob 300-letnici župnijske cerkve*, 18–27. Ig: Župnijski urad.

Gres-Gayer, Jacques M. 2003. Jansenism. V: *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 7, 715–720.

- Hostnik, Martin.** 2010. *Cerkev sv. Martina na Igu: Žegnanjska slovesnost; Obnovitvena dela 2006–2010*. Ljubljana: Salve.
- Kovačič, Nataša, in Maja Zupančič.** 2011. Umetnostnozgodovinska topografija cerkva ižanske župnije. *Župnija sv. Martina Igu: Ob 300-letnici župnijske cerkve*, 169–196. Ig: Župnijski urad.
- Nežič, Julka.** 2005. Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot. *Bogoslovni vestnik* 65:263–275.
- Resman, Blaž.** 2011. Župnijska cerkev sv. Martina. V: *Župnija sv. Martina na Igu: Ob 300-letnici župnijske cerkve*, 198–211. Ig: Župnijski urad.
- Slovenski biografski leksikon.** 1925–1991. 4 zv. Ljubljana: Zadrúžna gospodarska banka / Leonova družba / SAZU.
- Stegenšek, Avguštin.** 1912. *Zgodovina pobožnosti sv. križevega pota*. Maribor.
- Šerbelj, Ferdinand.** 1994. *Križev pot Antona Cebeja v okviru tradicije: Prispevek za zgodovino križevega pota v Sloveniji*, 31–84. Katalog. Ljubljana: Narodna galerija.
- Škulj, Edo, ur.** 2004. *Herbersteinov simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Ušeničnik, Franc.** 1923. Rigorizem naših janzenistov. *Bogoslovni vestnik* 3:1–49.



Drago Karl Ocvirk

**Ozemljena nebesa.
Zakoreninjenost religij v kulturi in družbi**

Monografija je prva študija pri nas, ki obravnava verovanjske sisteme posamezne religije pod dvema vidikoma. Najprej znotraj religijskega sistema samega. Tu se verovanjski sistem/etos oblikuje v interakciji z drugima dvema religijskima pod-sistemoma: versko skupnostjo/etnosom in sistemom vrednost in pravil/etiko. Ta notranji vidik verovanjskega sistema zadeva identiteto in duha celotnega religijskega sistema v vseh treh njegovih sestavinah. Drug še bolj temeljen vidik za razumevanje celotnega religijskega sistema pa je njegova vpetost in odvisnost, preseganje in povratno vplivanje na kulturo in družbo, v kateri je nastal in kjer deluje in ju oblikuje.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 176 str. ISBN 978-961-6844-10-9. 13 €.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 2, 219—234
 UDK: 27-784(091)(497.4)“1929/1940”
 Besedilo prejeto: 12/2011; sprejeto: 02/2012

Dejan Pavec

Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem

Povzetek: Z nastopom moderne dobe je katoliška Cerkev začela klicati laike k aktivnemu apostolatu, tako zaradi obrambe kakor zaradi pridobitve sveta za Kristusa in za njegovo Cerkev. Organiziran laiški apostolat pod vodstvom cerkvene hierarhije je dobil ime Katoliška akcija (KA). V razpravi je predstavljen njen zgodovinski razvoj na splošno in v Sloveniji.

Razvoj KA na Slovenskem, še posebno z ozirom na ljubljansko škofijo, smo razdelili na tri obdobja: obdobje v letih 1923–1928 (doba iskanja primerne oblike KA); obdobje v letih 1929–1936 (KA kot način povezovanja in poenotenja različnih katoliških društev in organizacij); obdobje v letih 1936–1945 (KA dobi svoje lastne organizacije, vse druge katoliške organizacije postanejo njene pomožne sile). Pri nas je bila KA ustanovljena, da bi vzgajala zavedne in načelne katoličane in da bi prispevala k socialni obnovi družbe. Glede na vizitacijska poročila iz župnij ljubljanske škofije je bila pri tem le delno uspešna. Izkazalo se je, da največja težava pri razvoju KA ni bila v nerazumevanju novosti KA, temveč v okoliščini, da je bilo malo ljudi pripravljenih domače in javno življenje uravnati po visokih merilih KA. Slovensko katoliško skupnost so še dodatno delili spori glede vprašanja avtoritete KA nad preostalimi katoliškimi društvi in organizacijami. Še posebno sta se izpostavili najbolj radikalni katoliški skupini mladcev in stražarjev. Kljub navedenim pomanjkljivostim so iz vrst slovenske KA prišli najodmevnejši zgledi zvestobe veri, ki ni uplahlila niti ob smrtni grožnji, med njimi Jaroslav Kikelj in blaženi Lojze Grozde.

Ključne besede: Katoliška akcija, križarji, mladci, stražarji, Ernest Tomec, Lambert Ehrlich, Jaroslav Kikelj, Lojze Grozde

Abstract: **A Survey of the History of Catholic Action in Slovenia**

At the beginning of the modern age, the Church asked lay people to become involved in active apostolate, both defending Jesus Christ and his Church and winning the world over to them. Organised lay apostolate under the leadership of Church hierarchy received the name Catholic Action. The present paper presents its historical development in general as well as specifically in Slovenia.

The development of Catholic Action in Slovenia, particularly in the diocese of Ljubljana, has been divided into three periods: from 1923 to 1928 when a suitable form of Catholic Action was sought, from 1929 to 1936 when Catholic Action was a manner of linking and uniting various Catholic associations and organisations, and from 1936 to 1945 when Catholic Action obtained organisations

of its own and all other Catholic organisations were turned into its auxiliary troops. Catholic Action in Slovenia was founded in order to educate conscious and firm-principled Catholics and to contribute to the social renovation of the society. Visitation reports from various parishes of the diocese of Ljubljana show that it was only partially successful. The greatest difficulty of the development of Catholic Action was not a lacking understanding of the novelties introduced by it, but the fact that only few people were prepared to align their private and public lives with the high criteria of Catholic Action. In addition, Slovenian Catholic community was divided concerning the authority of Catholic Action over the other Catholic associations and organisations. In this connection, a prominent stance was taken by the most radical Catholic groups of *Mladci* and *Stražarji*. In spite of the mentioned shortcomings, Slovenian Catholic Action produced the most remarkable examples of loyalty to faith, which did not wane even under threat of death: Jaroslav Kikelj and Blessed Lojze Grozde.

Key words: Catholic Action, *Križarji*, *Mladci*, *Stražarji*, Ernest Tomec, Lambert Ehrlich, Jaroslav Kikelj, Lojze Grozde

1. Uvod

V tej razpravi želimo predstaviti Katoliško akcijo, apolitično organizacijo laičnega apostolata, ki je nastala v obdobju med obema svetovnjima vojnama z namenom, da bi najširše množice katoliških laikov pritegnila k dejavnemu sodelovanju pri evangelijskem poslanstvu Cerkve, ob hkratnem spoprijemanju z nastankom sekularizacije in protikrščanskih ideologij.

Predstavitev njenega zgodovinskega razvoja začenja prikaz razvoja pojmovanja Katoliške akcije, ob tem pa so opisane tiste njene značilnosti, po katerih jo moremo prepoznati. Osrednji del prispevka je zgodovinsko pregleden in jedrnat prikaz razvoja Katoliške akcije na Slovenskem. Katoliška akcija je pri nas obstajala šestnajst let, med letoma 1929 in 1945. Oblika, ki jo je organizacija prevzela pod škofom Jegličem, je bila v temelju spremenjena v času službovanja škofa Rožmana. Tako je slovenska Katoliška akcija doživela evolucijo iz verskega gibanja v močno strukturo. Vendar tudi prevzetje drugega »modela« Katoliške akcije ni moglo preprečiti, da se ne bi pokazale nejasnosti glede njenega razmerja do preostale slovenske katoliške skupnosti. Te dileme so prišle še posebno do izraza v sporih med mladci in stražarji, ki so v prispevku okvirno predstavljeni.

Nastop okupacije, komunistično vodenega upora in z njim povezanih likvidacij zavednih katoličanov je slovensko Katoliško akcijo postavil pred odločitev, ali naj se pred nasiljem brani z orožjem v roki ali pa naj ostane pri pobijanju nasprotnikovih nazorov. V razpravi je prikazano, da je vodstvo Katoliške akcije vztrajalo na ideološki fronti in da je njene člane v bojno fronto vključila šele splošna nemška mobilizacija, izvedena konec leta 1943. Z vso zanesljivostjo lahko zavrnamo trditve, da so bili člani slovenske Katoliške akcije netilci državljanske vojne pri nas.

2. Razvoj pojmovanja Katoliške akcije

Katoliško akcijo moramo presojati v duhu časa in prostora, v katerem je nastajala. Katoliška akcija – ali bolje rečeno: aktivno vključevanje laikov v apostolat Cerkve – si je v Italiji utirala pot od druge polovice 19. stoletja dalje. Spodbudilo jo je pomanjkanje duhovnikov in širjenje liberalizma, socializma in komunizma. Moč Cerkve se je s francosko revolucijo (1789), ko je bila uvedena laična država in sta svoj pohod nastopili sekularizacija in laizacija, začela nezadržno zmanjševati (Odar 1940, 3). Liberalizmu, ki je zaznamoval zlasti drugo polovico 19. stoletja, so se v prvi polovici 20. stoletja pridružili še fašizem, nacizem in staliniščni komunizem – ideologije, ki so bile v svojem bistvu borbena ateistične.

Cerkev je v spopad z modernim idejnimi tokovi, ki so ji krčili prostor delovanja v družbi, poslala aktivnega katoliškega laika, ki bi se bil zaradi ljubezni do svoje vere pripravljen za Cerkev potegovati v laičnih ustanovah, kamor ima kot državljan neoviran dostop. Tako bi Cerkev prek sodelovanja svojih vernikov dosegla želeni cilj: prevlado katoliških načel v svetu (Petrič 2010, 110). Verni laik naj bi v funkciji splošnega duhovništva pod vodstvom cerkvene hierarhije sodeloval pri tej zahtevni nalogi. Le s sodelovanjem laikov pri hierarhičnem apostolatu bi Cerkev lahko vplivala na državo, kulturo, gospodarstvo in na družbo. To naj bi se zgodilo prek Katoliške akcije. Papež Pij XI. (1922–1939) je to idejo objavil v svoji prvi, programatični okrožnici *Ubi arcano*, izdani dne 23. decembra 1922 (LŠL 1923, št. 11:1–10). Ta dan velja v zgodovini za začetek Katoliške akcije, čeprav njen nastanek še ni v celoti pojasnjen, saj Katoliška akcija ni nastala z nekim uradnim papeževim odlokom ali okrožnico (Dolinar 2004, 145). Pojem katoliška akcija izvira iz dobe pred Pijem XI., toda obravnavana zamisel in oblika Katoliške akcije sta njegovi. V drugi polovici 19. stoletja je pomenila katoliška akcija kakršnokoli dejavnost katoličanov, torej ne samo apostolske, marveč tudi prosvetno, splošno vzgojno, gospodarsko in politično dejavnost. Pij XI. pa ni katoliške akcije le obdržal pri življenju, temveč ji je dal tudi drugo vsebino in obliko: katoliška akcija je bila postopno preobražena iz gibanja v samostojno pravno osebo Katoliška akcija, v cerkveno organizacijo laiškega apostolata (Odar 1940, 4). Prav papež Pij XI. je zelo močno čutil potrebo po sodelovanju laikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve. Med njegovim pontifikatom so se vedno večje množice oddaljevale od Cerkve, po drugi strani pa so med katoličani vzniknili prenovitvena gibanja (biblično, patristično, katehetsko, liturgično, misijonsko in ekumensko gibanje), saj so se katoličani močneje zavedeli, da so tudi oni del Cerkve (Pirc 1997, 122). »Papež Katoliške akcije«, kakor so poimenovali Pija XI., je namreč v boju za pokristjanjenje modernega sveta bolj stavil na dejavne laike kakor na politične stranke s krščanskim predznakom. KA naj bi bila po zamisli tega papeža izrazito nepolitična organizacija, ki naj bi bila vsa usmerjena v novo pokristjanjenje v znamenju Kristusovega kraljestva. Člani KA bi to nalogo po papeževi viziji uresničili s posvečevanjem samih sebe in drugih, s socialno dejavnostjo v poklicnem in bivanjskem okolju in z misijonsko dejavnostjo (Dolinar 2004, 147).

KA kot organizacija je torej sad pontifikata Pija XI. KA si je zamislil kot posebno, čim številčnejšo organizacijo gorečih katoliških laikov. Po KA naj bi se v moči svoje-

ga krstnega dostojanstva in skupaj s cerkveno hierarhijo odločno zavzeli za obrambo in ponovno uveljavitev Kristusovega kraljestva v svetu. Ta ideja je temeljni in celostni program pontifikata Pij XI. Jožko Pirc o KA sodi, da »nima papeževa zamisel nikakršnih svetnih pretenzij, namreč želje po vmešavanju Cerkve v svetne stvarnosti, ampak izhaja iz njegove teološke osredotočenosti v središčno mesto Kristusa Odrešenika v človeški zgodovini. Pač pa je mogoče reči, da s svojim programom tudi Pij XI. nadaljuje tisto zamisel 'nove krščanske družbe', kot so jo imeli pred očmi njegovi predhodniki, zlasti papeža Pij IX. in Pij X., in ki se je še vedno z dokaj vidnim domotožjem navdihovala pri srednjeveškem idealu *Corpus Christianum*, ko sta bila Cerkev in družba oz. država najtesneje povezani.« (Pirc 1997, 127)

Pij XI. je nato je skoraj v vsaki okrožnici spodbujal in dajal navodila za organiziranje KA. Znotraj Cerkve mnogi niso popolnoma sprejeli njegove zamisli, saj so se spraševali, čemu ob množici katoliških organizacij in društev vzpostavljati še nekaj dodatnega in popolnoma novega. Toda papež je zastopal stališče, da je treba pritegniti laike k sodelovanju na nov način, ki mora biti organiziran in laiške narave (Mesec 1994, 13). Papež je priporočil, naj se organizacije KA oblikujejo glede na spol, stan in starost, saj človek najlaže opravlja apostolat v okolju, ki mu je najbolj poznano. Prav to je bila ena od praktičnih smernic Pija XI. za organiziranje KA, se pravi želja po specializaciji organizacije. Specializacija je bila pomembna zato, ker je imela KA namen, pokristjaniti bivanjska in poklicna okolja v celoti, po principu notranjega apostolskega pridobivanja. Najučinkoviteje naj bi bilo, da član KA ostane v svojem okolju, ga pokristjani in v njem krščansko živi. Papež je v socialni okrožnici *Quadragesimo anno* (1931) učil, da »prvi in neposredni apostoli delavcev morajo biti delavci, prav tako pa apostoli industrijcev in trgovcev industrijci in trgovci« (Pij XI. 1940, 257). Druga papeževa smernica je slonela na trditvi, da se KA, če želi biti uspešna, ne sme začenjati kot masovna organizacija, temveč z majhnimi jedri. V pismu brazilskim škofom iz leta 1933 je Pij XI. zapisal: »Začeti pa je treba ne z velikimi masami, ampak je treba izbirati majhne oddelke, jih izučiti in izvežbati, da bodo kot evangelijski kvas, ki bo potem prekvasil vso maso.« (Pij XI. 1936, 10) Skratka, KA mora biti – tako kakor Cerkev – organizacija, odprta za vse ljudi, toda rasti mora po načelu kvalitetnega izbora. Tretja smernica, ki jo je dal Pij XI. škofom za organiziranje KA, uči, da je za uspešnost KA nujno potrebno enotno vodstvo. To zahtevo je papež sporočil že v zgoraj navedenem pismu brazilskim škofom: »Od župnijskih združenj do škofijskih organizmov, od teh do vodilnega narodnega odbora mora biti vse dobro spojeno, kakor so sklenjeni udje enega samega telesa, kakor različni oddelki ene mogočne vojske.« (11)

»Način, kako konkretno graditi Katoliško akcijo, pa je Pij XI. modro prepustil krajevnim škofom, razen v Italiji. Pri tem je papeža vodilo spoznanje, da razmere pri vseh narodih niso enake in se zato tudi Katoliška akcija ne more povsod na isti način izpeljati.« (Odar 1940, 9) To načelo pa je imelo (vsaj pri nas) za posledico težje in počasnejše razumevanje, kaj KA je in kako naj se organizira. KA se je tako v različnih državah organizirala različno in tudi pod različnimi imeni (npr. Pius-Verein v Švici, Katholisches Verein v Nemčiji, Union Catholique v Belgiji, Catholic Union v Angliji, Ligue catholique v Franciji, Asociacion de Catolicos v Španiji itd.) Najbolj

vidno mesto je v začetnem obdobju zavzemala belgijska organizacija mladih katoliških delavcev, imenovana J.O.C. (Jeunesse ouvrière catholique) – žosisti, pod vodstvom kanonika J. Cardinja. Zamisel žosizma je izšla iz zavesti, da je večina delavske mladine v veliki verski, moralni, duhovni, zdravstveni in socialni revščini in da se mladina z vsakim dnem bolj oddaljuje od Kristusa. Naloga žosizma je bila, osvojiti mlade delavce in pokristjaniti delavsko okolje. Piju XI. je pomenila žosistična organizacija »dovršen tip Katoliške akcije« (Dolinar 2004, 148).

Pred drugim vatikanskim koncilom so imeli za Katoliško akcijo samo uradno škofijsko organizacijo KA, lahko je bila samo po ena v vsaki škofiji. Ker papež novi organizaciji ni predpisal jasne oblike oziroma dal navodil, kako naj bi se organizirala, sta se v dvajsetih letih in v prvi polovici tridesetih let izoblikovala dva načina izvedbe: KA se je organizirala v okviru že obstoječih katoliških društev (»nemški model«) ali pa so nastale čisto nove, »posebne« organizacije KA, nove ustanove, ločene po starosti, po spolu in po poklicnih okoljih KA. Preostale verske in katoliške organizacije so postale »pomožne sile« KA (»italijanski model«). Kot takšne so bile za apostolsko delo postavljene pod enotno vodstvo KA, ob tem pa so ohranile delno avtonomijo. Vse katoliške organizacije pa so bile poklicane in zavezane, da za svojega sprejmejo duha KA (Odar 1940, 12).

Na kratko rečeno, KA pomeni »sodelovanje organiziranih vernikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve pod vodstvom cerkvenega načelstva z namenom, da se vse zasebno, družinsko in socialno življenje osvaja za Kristusa Kralja« (Odar 1939, 10). Razpoznavne značilnosti KA so, da je »apostolska« (ker je njen namen, osvajati svet za Kristusa), »univerzalna« (ker njeno področje delovanja ne izvzema nobene osebe, tako kakor Cerkev hoče pridobiti za Kristusa ves svet in vse ljudi), »duhovna« (ker ni politična, gospodarska, prosvetna ali socialna organizacija, ki hoče doseči zemeljske dobrine, ampak opravlja apostolsko, to je nadnaravno delo), »laiška« (ker je neduhovniška, saj morejo biti njeni člani samo laiki, ki tudi vodijo njene organizacije, vendar pa ne na svojo roko, temveč pod vodstvom krajevnega ordinarija), »uradna« (ker jo je Cerkev sama priznala za svojo uradno organizacijo in ji tudi dodelila prvenstveno vlogo; med drugim jo je Pij XI. označil kot »potrebno, zakonito in nenadomestljivo«), »zgrajena kakor Cerkev« (da je KA zgrajena kakor Cerkve, pomeni, da je hierarhično urejena) in da »upoštevata okolje delovanja« (pomeni, da se KA poskuša prilagoditi stanu, poklicu, kraju, jeziku in narodu, med katerim deluje). Od naštetih sedmih znakov prvi štirje, da je namreč KA apostolska, univerzalna, duhovna in neduhovniška, označujejo »bistvo« KA; preostali trije, da je uradna, zgrajena kakor Cerkev in da upošteva miljé, pa njeno »organizacijo«. Upoštevatati moramo vse znake obenem, da moremo prepoznati Katoliško akcijo (16–23).

3. Razvoj Katoliške akcije na Slovenskem

KA je pri nas obstajala šestnajst let. Njeno delovanje se je začelo ob koncu dvajsetih let 20. stoletja, končalo pa leta 1945. Razvoj Katoliške akcije pri nas

– še posebno z ozirom na ljubljansko škofijo – bi ob naslonitvi na Franca Ambrožiča razdelili na tri dele:

1. obdobje v letih 1923–1928, ki se začne s petim katoliškim shodom (doba iskanja primerne oblike KA);
2. obdobje v letih 1929–1936, ko izidejo *Pravila Katoliške akcije v Sloveniji* (KA kot povezovanje in poenotenje različnih katoliških društev in organizacij);
3. obdobje v letih 1936–1945, ki se začne, ko oba slovenska škofa potrdita *Pravila Slovenske Katoliške akcije* in pravila njenih lastnih organizacij (KA dobi svoje lastne organizacije, vse druge katoliške organizacije pa postanejo njene pomožne sile) (Ambrožič 1937, 49–76).

Prvo obdobje (1923–1928) snovanja KA ima začetek v petem katoliškem shodu, ki je bil pomemben dogodek za celotno slovensko katoliško gibanje. Po prvi svetovni vojni so v novi južnoslovanski državi, Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev, nastopile povsem nove razmere, popolnoma drugačne od razmer v nekdanji avstro-ogrski monarhiji; življenje je moralo steči dalje v državi, ki sta jo obvladali pravoslavna večina in srbska kraljeva družina. Hkrati je bilo zaradi posledic prve svetovne vojne čutiti upadanje verskega življenja, zato je bila temeljna misel navedenega katoliškega shoda verska in npravna obnova slovenskega naroda. Shod je bil sklican pol leta po izidu okrožnice *Ubi arcano* z dne 23. decembra 1922, ki je predložila nekakšen načelni načrt za KA. Shod je prinesel ugotovitev, da obstaja precej katoliških organizacij (katoliški Orel, Prosvetna zveza itd.), ki uspešno delujejo, vendar še ni opaziti poglobitve verskega življenja. V katoliške vrste bi bilo zato treba vnesti več »živovernosti, več zvestobe, več temeljitosti, več iskrenosti« (Ambrožič 1937, 52). Vse težave v verskem življenju slovenskega naroda so dale povod za prve glasove o slovenski KA. Že takoj na začetku je nastopila resna (in nato stalna) dilema, ali je to nova organizacija ali pa le razplamtevanje novega duha, ki mora prevzeti slovenske katoličane. Nazadnje je v prvem obdobju prevladalo razumevanje KA kot gibanja in ne strukture.

Ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič (1898–1930) je bil prepričan, da Slovincem ni treba posnemati italijanske oblike organizacije katoliške akcije, to je: ni treba zgraditi nove organizacije, ampak naj katoliška akcija nastane na podlagi tistih organizacij, ki so že ukoreninjene. Vendar je pozneje spremenil mnenje in se z ustanovitvijo Katoliškega kulturnega sveta oktobra 1926 približal italijanski obliki (LŠL 1927, št. 10:47–51). Kar je bila drugje škofijska zveza katoliške akcije, to je postal pri nas Katoliški kulturni svet. To je prvi uradni poskus uresničitve zamisli Pija XI., toda posnemanje je bilo preveč mehanično in je zašlo v slepo ulico. Zato je kmalu, že v dveh letih, dozorel nov projekt, ki pomeni začetek drugega obdobja razvoja KA pri nas.

Leta 1929 izide tako v *Ljubljanskem škofijskem listu* kakor v *Oglasniku lavantinske škofije* uredba z naslovom *Pravila Katoliške akcije v Sloveniji* (LŠL 1929, št. 3:47–50; OLŠ 1929, št. 4:110–115). Podpisala sta jo oba slovenska ordinarija, ljubljanski škof Jeglič in lavantinski škof Karlin. Prvi je že leta 1928 »začutil, da s Katoliškim kulturnim svetom ne bo nič, in posebno, da po župnijah z njim ne bo

mogoče priti nikamor naprej« (Ambrožič 1940, 133). Zato je začel hitro ukrepati in iskati novih poti za uresničitev KA. Leto 1929 je napovedal kot leto, »ki naj poteče v trudu za katoliško akcijo. Moj prvi namen za to leto je, storiti vse potrebno, da vpeljemo katoliško akcijo prav po vseh naših župnijah.« (LŠL 1929, št. 1:9) Škof Jeglič po novem ni več videl bistva katoliške akcije v pravnoorganizacijskih formalnostih, ampak v sodelovanju laikov s cerkveno hierarhijo: KA je torej udeležba laikov pri misijonskem poslanstvu Cerkve, delo, ki temelji na verski gorečnosti in požrtvovalnosti. KA naj bi temu cilju služila s koordinacijo dela obstoječih katoliških organizacij.

Po pravilih iz leta 1929 je bila KA organizirana ločeno v ljubljanski in v lavantinski škofiji. Vodstvo KA so sestavljali škofijska sveta in župnijski sveti. Delo KA naj bi se opravljalo deloma direktno, z delom njenih lastnih organov, deloma po včlanjenih organizacijah (čl. 11). Katoliška organizacija, ki se je včlanila v KA, je obdržala svojo avtonomijo, svoje vodstvo in svoj lastni delokrog (čl. 12). Župnijski sveti KA so imeli nalogo, ustanavljati katoliške organizacije, ki so bile v posameznih krajih potrebne (čl. 15). Iz navedenih določb v pravilih iz leta 1929 lahko spoznamo prvo organizacijo KA pri nas. Ugotovimo lahko, da se je naslonila na že obstoječe katoliške organizacije; svojih lastnih organizacij ni poznala. Le tako razumemo škofovo pojasnilo k pravilom. Tam je škof Jeglič namreč zapisal, da iz pravil »morete posneti, da Katoliška akcija ni nobena nova organizacija, ampak je sodelovanje vernikov v poslanstvu Cerkve. Ker more pa vendar nekdo biti, ki delo vodi, se je za škofijo sestavil »škofijski svet katoliške akcije«. Za posamezne župnije naj se sestavi »župnijski svet katoliške akcije«. Res, kot člani sveta so tudi zastopniki obojega spola. Tako upamo, da bodo v akciji sodelovali vsi katoličani vseh slojev, organizirani in neorganizirani. Škofijski in župnijski sveti bodo vodili vso akcijo, deloma po včlanjenih organizacijah, deloma in v prvi vrsti pa z osebnim delom od osebe do osebe.« (LŠL 1929, št. 3:49)

Franc Ambrožič ugotavlja, da so bile v medsebojnem razmerju »te ideje premalo premišljene in dognane, tako da ni mogoče uvideti, kako naj bi praktično tvorile dejansko celoto. Ta teoretična nedognanost nam že da misliti, s kakimi težavami se je morala boriti pravna zgradba katoliške akcije za Slovenijo.« (Ambrožič 1940, 141) Področje dela KA, ki naj bi bila novost pri delovanju katoličanov, je bilo s temi izhodišči avtomatsko skrčeno na koordinacijo obstoječih katoliških organizacij. Izid prvih pravil KA pri nas je bil tako bolj ali manj pravni akt, ki ni izhajal iz konkretnega življenja. Edino novost je prineslo Jegličevo opozorilo o pomembnosti »izbranih čet« laikov in poudarek na nujnosti, da vsi verniki sodelujejo pri delu za rast božjega kraljestva. Vendar se zamisel KA v tem obdobju ni prijela: »Celih sedem let je delalo in poizkušalo po tej uredbi oživiti katoliško akcijo v okviru dotdanjega katoliškega gibanja in njegovih organizacij, dokler se slednjič niso jele uveljavljati nove težnje in novi pogledi na to papeževo zamisel. Vsa prizadevanja niso mogla spraviti v tek to, v začetku leta 1929 s takim upanjem in pričakovanjem razglašeno uredbo o katoliški akciji za Slovenijo.« (133)

Mnogi duhovniki in laiki so si močno prizadevali, da bi ideja KA zaživela. Ko so začeli iskati krivca, ker delo ni napredovalo, so mislili, da so za to predvsem odgo-

vorni duhovniki; spoznali pa so, da je krivda v organizacijskem sistemu. Pravila iz leta 1929 so se izkazala za premalo dodelana. Tako je marca 1936 Jegličev naslednik škof Gregorij Rožman (1930–1959) potožil, da je »katoliška akcija v naši škofiji prišla v nekak zastoj« (LŠL 1936, št. 2–3:14). Na to neugodno situacijo sta tako ljubljanski kakor lavantinski škof odgovorila s pisanjem novih pravil KA, ki so posnemala italijanski vzor organiziranja KA, nad katerim je bil škof Rožman navdušen vsaj od leta 1934 dalje, ko je jasno zapisal, da mora postati KA samostojna organizacija (LŠL 1934, št. 2–3:10–19). S pripravo novih pravil, po katerih je KA postala nova cerkvena organizacija s svojimi lastnimi organizacijami, se je izteklo drugo obdobje KA pri nas, ki pomeni preizkus »nemškega modela«. Za Nemčijo je bilo namreč značilno, da niso imeli svojih lastnih organizacij KA, ampak so to nalogo sprejele že prej obstoječe organizacije. Pri nas ta sistem ni bil uspešen, zato je vrh Cerkve na Slovenskem ubral drugačen pristop, ki je bil udejanjen, ko so leta 1936 ugledata luč sveta *Pravila Slovenske Katoliške akcije*. Njihov izid pomeni začetek tretjega obdobja razvoja slovenske oblike KA, končalo pa se je s prepovedjo delovanja KA, ki so jo izdali povojni komunistični oblastniki.

V septembru 1936 so v obeh glasilih slovenskih škofij izšla *Pravila Slovenske Katoliške akcije* (LŠL 1936, št. 8–9:110–114; OLŠ 1936, št. 9:108–112). Po besedah škofa Rožmana so »postavila jasno mejo med katoliškimi društvi ter lastnimi organizacijami katoliške akcije« in tako rešila glavno dilemo, povezano s KA pri nas (LŠL 1936, št. 2–3:14). Nova pravila Slovenske Katoliške akcije (SKA) so prinesla vrsto novosti v primerjavi s pravili KA iz leta 1929. Po novih pravilih je bila SKA nova cerkvena organizacija in enotna ustanova za obe slovenski škofiji (čl. 1). KA je predstavljal v župniji župnijski odbor, v dekaniji dekanijski, v škofiji škofijski in za obe škofiji osrednji Narodni odbor KA (čl. 10). Opredeljeno je bilo, da apostolat KA poteka po njenih lastnih organizacijah in po pomožnih silah (čl. 9). Po svojih lastnih organizacijah je KA opravljala nalogo specializacije, preostale katoliške organizacije pa je zaradi koordinacije sprejela za svoje pomožne sile. Pomožne sile je dobil Narodni odbor KA izmed verskih, kulturnih, dobrodelnih in tudi izmed športnih društev in ustanov s katoliško versko nravno vzgojo (čl. 19). Pomožne organizacije so ostale kot organizacije popolnoma samostojne. KA so bile podrejene, kolikor jim je ta zaupala kako določeno apostolsko delo (čl. 30). Lastne organizacije so bile ločene po spolu, po starosti in po poklicnih okoljih (čl. 9). Bile so hierarhično zgrajene. Delile so se na dve škofijski podzvezi (čl. 21). KA so v celoti vodili laiki (čl. 7), duhovnik pa je dobil mesto cerkvenega asistenta (čl. 13). Laiki so morali svoje delo opravljati s privolitvijo in v dogovoru s pristojno cerkveno avtoriteto. KA je bila opredeljena kot nepolitična verska organizacija z apostolskim poslanstvom (čl. 2). Tako je bila v glavnem zastavljena zunanja struktura organizacije KA po novih pravilih iz leta 1936.

Škof Rožman je duhovnikom za leto 1937 naložil kot glavno skrb, da po župnijah organizirajo KA po novih pravilih. Kot najpomembnejše in najnujnejše opravilo je označil »delo za vzgojo in šolanje jedrnih skupin KA« (LŠL 1937, št. 3:25). Na delovanje SKA je drugače pomembno vplivala okrožnica o brezbožnem komunizmu *Divini Redemptoris*, ki jo je Pij XI. objavil leta 1937. V njej je opredeljeno, da je

komunistična ideologija glavni nasprotnik KA, zoper katerega je obvezana nastopiti. Papež je KA naročil, naj »najskrbneje vzgaja svoje člane in jih izvežba za borbo za Boga« (LŠL 1937, št. 4–6:55). Opomnil je, da je naloga KA tudi, »da z govorom in s tiskom jasno širi socialne nauke rimskih papežev o krščanski obnovi družbenega reda« (56).

Aprila 1937 so nato izšla prva pravila lastnih organizacij SKA, in to najprej za Zvezo katoliških dijakov (LŠL 1937, št. 4–6:73–75). Vsega skupaj je bilo pred napadom na Jugoslavijo ustanovljenih 13 lastnih organizacij SKA, ki so izpolnjevale svoje poslanstvo v obeh slovenskih škofijah. Med vojno se je omenjenim organizacijam pridružila še ena, vendar je ta delovala le v ljubljanski škofiji. V pismu duhovnikom za leto 1939 je škof Rožman ugotovil, da se lastne organizacije KA v ljubljanski škofiji ustanavljajo prepočasi. A v dveh od njih, v Zvezi mladih katoliških delavcev in v Zvezi mladih katoliških delavk, je prepoznal, da se v njih »poraja nova verska pomlad« (LŠL 1939, št. 3–4:30). V pismu iste vrste leta 1940 pa je zapisal, da je nujno potreben »apostolat KA, pomoč nam prezaposlenim duhovnikom« (LŠL 1940, št. 2:18).

KA je resda v tistem času doživljala nasprotovanja ne le nekatoliških skupin in organizacij, temveč tudi znotraj same katoliške skupnosti. Največ dilem je bilo glede razumevanja bistva KA in glede njenega odnosa do obstoječih katoliških organizacij, še posebno pa do vodilne politične sile v Sloveniji, katoliške Slovenske ljudske stranke. Leta 1929 so se trije predstavniki križarskega gibanja (Edvard Kobek, dr. Josip Turk in Franc Terseglav) v reviji *Križ* odzvali na snovanje in obliko KA, ki jo je želelo uveljaviti vodstvo Cerkve na Slovenskem. KA so omenjeni trije križarji razumeli kot duhovno gibanje za prenovo vernosti v smislu večje ponotrnenosti vere. Njihova skupna kritika je bila naslovljena na snovalce KA pri nas. Ti so se začeli ukvarjati predvsem z organizacijskimi vidiki in so tako zanemarjali duha KA, ki je po njihovem mnenju izključno verske narave (Štuhec 1996, 230). Kritikov KA ni pomirilo niti vztrajanje predstavnikov slovenske KA, da pri KA govorimo o »apostolskem«, »nadnaravnem delu«, ki je strogo ločeno od politične sfere (Odar 1938, 29.80). Odkrito pa so tudi priznali, da člani KA opravljajo javni apostolat in da je njihov namen, v družbi delovati kot dosledno načelni in integralni katoličani. Vedeli so, da imajo kot verniki in državljani neke določene države »pravico in tudi dolžnost, da se na najboljši način poslužujejo državljanskih pravic in izvršujejo skupne državljanske dolžnosti« (Ušeničnik 1937, 260).

KA se je morala s težavami, ki so močno vplivale na njeno uspešnost, spoprijeti tudi na župnijski ravni. KA je bila pri nas opredeljena kot »celica občestvenega življenja«; s tem je dobila eno najpomembnejših vlog v župniji. Predvideno je bilo, da bi KA vodila karitativno in prosvetno delo, zlasti pa bi skrbelo za včlanjenje »laikov v duhovni apostolat cerkve« (*Domoljub*, 14. 8. 1935). Kljub poudarjanju novih možnosti, ki jih v življenje Cerkve prinaša KA, pa nam vizitacijska poročila iz župnij ljubljanske škofije v letih 1929–1941 dajo vedeti, da je bil razvoj KA v predvojni ljubljanski škofiji na župnijski ravni počasen in neenakomeren. Ne zdi se niti, da bi hitreje napredoval, tudi če bi bila izkušnja vojnega gorja ljubljanski škofiji prihranjena. Od vseh velikih ovirah je največjo oviro pomenila kar običajna človeška brezbriznost. Glede na vizi-

tacijska poročila so v prvem obdobju (1929–1936) obstoja KA nalagali župniki tej organizaciji najrazličnejše naloge: vpliv na versko-nravno življenje v župniji, širjenje katoliškega tiska in dobrodelne dejavnosti. Izkazalo se je, da največja težava pri razvoju KA ni bila v (ne)sprejemljivosti novosti KA, temveč v vprašanju, kje dobiti primerne člane, ki bi življenje tako doma kakor v javnosti uravnali po visokih merilih KA. Nasploh je iz večine vizitacijskih poročil razvidno, da je v župnijah ljubljanske škofije vse organizirano delovanje v zvezi s Cerkvijo potekalo po preizkušeni in splošno uveljavljenih verskih organizacijah, predhodnicah KA (Marijina družba za dekleta, Apostolstvo mož, Bratovščina presvetega Rešnjega telesa, Tretji red sv. Frančiška, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, Društvo za širjenje vere itd.). Zato sklepamo, da v prvih sedmih letih obstoja na vernike ljubljanske škofije KA ni imela bistvenega vpliva. V drugem obdobju (1936–1941) obstoja KA je iz vizitacijskih poročil mogoče razbrati, da se je s sprejetjem novih pravil Slovenske Katoliške akcije – čas do njihovega sprejetja je bil za mnoge župnike izgovor za nedejavnost –, ki so KA dala prepoznavnejšo vlogo, nove oblike delovanja in bolj jasne cilje, spremenilo tudi področje dela KA na župnijski ravni. Tako je bil dan večji poudarek delu z mladino, vzgoji oseb za jedrne skupine in ustanavljanju stanovskih organizacij. KA je v ljubljanski škofiji po letu 1936 dobila novi zalet, toda v mnogih župnijah so jo podpirali »samo z molitvijo in propagando«. Ni presenetljivo, da je kranjski župnik v vizitacijskem poročilu iz leta 1940 zapisal, da si KA »počasi utira pot« (Pacek 2011, 56–73). Zato se glede KA, kakor je leta 1941 ugotavljal *Ljubljanski škofijski list*, »na splošno iz poročil vidi, da se ima boriti z velikimi težavami, da so šele začetki brez večjih vidnejših uspehov. Ni še stalnosti: osnuje se jedro, pa odpade en član, drugi, morda vsi in je treba znova začeti... Priznati moramo, da so res ovire in težave, zlasti pri pridobivanju fantov, ki imajo premalo smisla za apostolsko delo.« (LŠL 1941, št. 9–12:77)

1. Mladci in stražarji

Ko je decembra leta 1929 kralj Aleksander prepovedal vse slovenske katoliške organizacije – prosvetne, kulturne, mladinske in telovadne (delovati so smele samo še na novo ustanovljena KA, Marijine kongregacije in Prosvetna zveza, pa še ta le do leta 1933) –, je na Slovenskem nastal zastoj v vzgoji dijaške in študentske mladine, katere katoliška narava je bila tedaj ogrožena. Dva moža sta poskusila premagati žalostne razmere: univerzitetni profesor dr. Lambert Ehrlich in gimnazijski profesor Ernest Tomec. K delovanju sta ju vzpodbudila idejna zmeda med slovenskimi katoličani in vse očitnejše delovanje komunistov. Skoraj istočasno sta se vsak zase lotila reševanja neugodne situacije. Dr. Ehrlich je začel jeseni 1931 zbirati mlade študente v »Mihaelovo skupino«, prof. Tomec pa je jeseni istega leta dijake (gimnazijce) združil v »Pijev krožek«. Oba moža sta se zavedala, da je za rešitev situacije treba vzgojiti in izoblikovati izobražence in dijake, ki bi bili idejno jasni, načelno trdni, podkovani v verskih in v moralnih naukih cerkvenega učiteljstva in pripravljeni za borbo proti delovanju komunistov med slovensko dijaško in študentsko mladino. Oba moža sta postala ideološka voditelja svojih skupin: Tomec

voditelj mladcev in Ehrlich voditelj stražarjev. Prvi so bili leta 1933 potrjeni kot uradna dijaška KA in so leta 1937 postali lastna organizacija KA z imenom Zveza katoliških dijakov, drugi pa so istega leta dobili status pomožnih sil KA (Kranter 2002, 238). Vendar če je bilo na eni strani stražarsko gibanje opredeljeno kot pomožna sila KA, pa je na drugi strani pomenilo konkurenčno gibanje KA, ki je tedaj prišla pod popoln vpliv prof. Tomca. Ta dvojnost je bila vir nenehnih napetosti, ki jo je hotela KA preseči s popolno podreditvijo stražarjev, stražarji pa z zavrnitvijo poslušnosti vodstvu slovenske KA (Kolarič 1991, 143).

Obe organizaciji sta si bili po vsebini podobni, po ciljih pa v glavnem enaki: zadali sta si za nalogo uveljavljanje katoliških načel v javnem življenju, uresničevati nauke in navodila iz papeških okrožnic, pobijati ideje kapitalizma, krščanskih socialistov in marksistov in borbo proti komunistični propagandi. Razlika ni bila toliko v vsebini, ampak v taktiki. »KA se je v svoji dejavnosti načeloma omejevala na kulturno-versko področje, v nasprotju s stražarji, ki so se udeleževali na širše zastavljenem polju socialno-kulturnega in še posebej tudi političnega dela.« (Godeša 1995, 213) Verjetno je na odnos med mladci in stražarji v veliki meri vplivalo osebno razmerje med voditeljema, dr. Ehrlichom in prof. Tomcem; bila sta si namreč zelo različna po značaju. »Če ne bi bilo drugih razlogov, bi samo ta razlika v značajih dovolj razložila, zakaj ni moglo priti do sporazuma med obema voditeljema prihodnjega izobraženstva.« (Komar 1991, 72) Izkazalo se je, da prepad ni zeval le med značajema obeh voditeljev, prof. Tomca in dr. Ehrlicha, temveč so se razvili tudi hudi spori ob vprašanjih, katera od organizacij, mladci ali stražarji, naj obvelja za akademsko KA, kako in ali naj se sploh izvede stanovska reorganizacija študentskih društev in kdo naj vodi Slovensko dijaško zvezo. Prav zaradi teh sporov je bila močno načeta enotnost slovenske katoliške skupnosti.

Odnos prof. Tomca do stražarjev je bil nepopustljiv. Po njegovem je kot posledica razdorov v dijaštvu razpadala politična katoliška skupnost in se je krepil komunizem (Tomec 1991, 177–189). Goreče se je zavzemal za uveljavitev pravic Narodnega odbora KA, torej da bi se s škofovim pooblastilom urejevali spori in nesoglasja med študentskimi društvi. Tomec je namreč štel katoliška študentska društva za pomožne sile KA, to pa naj bi dalo Narodnemu odboru KA pravno podlago za nastop proti akademskemu klubu Straža (179). V takšni situaciji je bil škof Rožman klican k ukrepanju. Vendar sta mu bila tako prof. Tomec kakor dr. Ehrlich osebno blizu in ne enega ne drugega ni hotel sankcionirati zaradi razkolniških dejanj. Škof Rožman je bil zelo naklonjen mladčevski organizaciji, toda z dr. Ehrlichom je delil življenjsko usodo in prijateljsko vez. Zato se je najodgovornejši človek v Cerkvi na Slovenskem pri teh vprašanjih držal ob strani (Kolarič 1967, 202).

Spore je poglobljalo dejstvo, da se stražarji niso bili pripravljene v celoti podrediti osrednjemu vodstvu SKA. Stražarji, ki svojega akademskega kluba niso imeli zgolj za pomožno silo KA, temveč predvsem za katoliško prosvetno društvo, so se upirali »klerikalizaciji« celotne slovenske katoliške skupnosti. V tej polemiki je bilo osrednje vprašanje, kakšno vodstvo in oblast naj ima Cerkev nad katoliško skupnostjo. Stražarji so opozarjali, da Cerkev nima pravnih kompetenc v odnosu do profanih katoliških društev; ima pa pristojnosti, da daje idejne in moralne smer-

nice vsemu delovanju, in pravico tudi do sodbe o delovanju katoliških laikov z vidika katoliških načel. Predvidevali so, da bi se z uradno »klerikalizacijo« posvetnih katoliških društev v prihodnje rodili še večji problemi v sožitju katoliške skupnosti na Slovenskem (*Straža v viharju*, 21. 11. 1940).

Ob vrhuncu spora med mladci in stražarji leta 1940 je lavantinski škof Ivan Tomažič (1933–1949) opozarjal: za zedinjenje je potrebno, »da je vsak pripravljen popustiti v nebitnih stvareh in se drugače mislečemu približati« (Pacek 2011, 55). Kljub temu da se to ni zgodilo, je med sprtima stranema potekalo sodelovanje, to je prevzemanje izkušenj in taktike proti delovanju komunistov na univerzi. Ciril Žebot je z daljše časovne distance ocenil, da je bilo to pri vseh sporih le »nad vse živahno« in »pomembno kresanje duhov« (Žebot 1988, 93). Da bi se razprtije v katoliškem taboru pred vojno razrešile, bi se po njegovem mnenju »takrat morala še dalo doseči, toda verjetno le s skupnim posredovanjem obeh takratnih slovenskih škofov... Do tega pa ni prišlo.« (120–121) Nekdanji mladelec, emigrant Jože Velikonja, je podobno presodil, da se mu zdijo takratni »načelniki« spori med mladci in stražarji »bolj vihar v kozarcu vode kot kaj resnega. Škof Rožman bi lahko posegel in bi bilo kmalu vsega konec.« (Kraner 2002, 255)

2. Slovenska Katoliška akcija med drugo svetovno vojno in po njej

Koalicija napadalcev pod vodstvom nacistične Nemčije je na cvetno nedeljo 1941 napadla Kraljevino Jugoslavijo, hitro premagala kraljevo vojsko, njo samo pa razkosala. Tako so bili v delih prej enotne države uvedeni različni okupacijski sistemi. SKA je smela delovati dalje le v tistem delu Slovenije, ki so ga okupirali Italijani. Drugje, kjer je nastopila okupacijska oblast Nemcev in Madžarov, je bilo njeno delovanje – tako kakor vsem drugim slovenskim organizacijam – prepovedano. Zgovorni so statistični podatki o KA, ki so bili objavljeni v novih razmerah okupacije. V 277 župnijah ljubljanske škofije, od katerih jih je bilo 141 na ozemlju, ki so ga zasedli Nemci, in 136 v Ljubljanski pokrajini, je bilo tedaj le 151 lastnih organizacij KA, od teh 60 v Ljubljanski pokrajini. Jedrnih skupin KA je delovalo 154, od njih jih je bilo v Ljubljanski pokrajini 77. Molitvena pomoč je bila organizirana v 116 župnijah, od tega jih je 57 sodilo v Ljubljanski pokrajino. Ob začetku okupacije okrog polovica župnij ljubljanske škofije ni imela nikakršne organizacije KA, sploh pa je bilo stanje najslabše prav na Dolenjskem in na Notranjskem, ki sta bili največji del Kraljevini Italiji anektirane Ljubljanske pokrajine (LŠL 1941, št. 9–12:76). Glede na to, da je bilo delovanje SKA med vojno mogoče edine – poleg Ljubljanec – v teh dveh pokrajinah, ki so ju okupirali Italijani, se pokaže izjava Frančka Sajeta, da »je Katoliška akcija v Sloveniji bila prednja straža borbene slovenskega klerofašizma, ki je imela glavno vlogo pri snovanju sistematične belogardistične zarote in nato bila po lastnem priznanju kvas oboroženih belogardističnih oddelkov« (Saje 2008, 128) kot močno pretirana in tendenciozna. Da je to trditev, ki je več kakor iz trte izvita, bomo dokazali v naslednjih vrsticah.

V tistem delu ljubljanske škofije, ki je prešel pod oblast Italijanov, je Cerkev na področju dušnega pastirstva lahko naprej nemoteno delovala. Tako je tudi SKA kot strogo cerkvena organizacija, ki jo je priznavala tudi italijanska zakonodaja, lahko nadaljevala svoje delo laičnega apostolata. Z okupacijo in razkosanjem Slovenije so bile pred KA postavljene nove dileme: kot cerkvena organizacija s prevladujočim mladim članstvom se je morala opredeliti do okupacijske oblasti, do vprašanja upora proti tej oblasti in do vse bolj razsežnega revolucionarnega delovanja Komunistične partije Slovenije, zakrinkanega v uporniškem programu Osvobodilne fronte (OF). Znotraj dileme, ali ostati pri KA ali pa se pridružiti ilegalnemu odporničskemu gibanju, je bil prof. Ernest Tomec, ki je imel najodločilnejšo besedo v vodstvu SKA, iz načelnih razlogov proti vstopanju mladcev v oborožene vrste. Po pričevanju Sebastijana Kocmurja je bilo Tomčevih razlogov več. Kot prvo, vprašanje narodove obrambe še ni bilo rešeno. To je bilo vprašanje, »kdaj nastopi moralna upravičenost za takšno obrambo, ki bi pomenila državljansko vojno«. To odločitev je prof. Tomec prepuščal slovenskemu legalnemu političnemu vodstvu. Kot drugi razlog pa je prof. Tomec navajal, da je KA – tukaj je imel v mislih predvsem Zvezo katoliških dijakov – »nepolitična, verska organizacija z apostolskim poslanstvom«. KA je imela po njegovem razumevanju svoje delovno področje, svoje poslanstvo na »ideološki fronti, ki je bila prvotnejša in važnejša«. Tako imenovana borba za duše je v prvem obdobju okupacije potekala v okviru dijaške in študentske populacije. Če bi člani Zveze katoliških dijakov (mladci) odšli iz srednjih šol in z ljubljanske univerze v oborožene enote, bi nastala praznina, »katero bi takoj izkoristila komunistična propaganda« (Kocmur 1991, 125).

Prvi konflikt med OF in KA je nastal v pozni jeseni 1941. V tistem času se je reševalo vprašanje nadaljnega obstoja ljubljanske univerze. Pri tem se je še posebno izpostavil študent Jaroslav Kikelj, predsednik stanovskega društva katoliških medicincev Vir, ki je bilo del KA. Komunisti so mu naprtli, da kolaborira z Italijani, ker se je včlanil v odbor Ljubljanske univerzitetne organizacije (LUO), da bi rešil univerzo pred grozečim zaprtjem. Čeprav je neki profesor zagotavljal, da govori v imenu OF, ko je izjavil, da tistih, ki bodo stopili v odbor LUO, da bi rešili univerzo, ne bodo preganjali, so Kiklja dva dni po nastopu v funkciji odbornika, dne 18. marca 1942, umorile krogle, ki jih je izstrelil pripadnik komunistične Varnostnoobveščevalne službe. Škof Rožman se je demonstrativno udeležil njegovega pogreba in govoril ob grobu – kakor je dejal – »prvega mučenca« KA v Sloveniji (Griesser-Pečar 2007, 383–384). Dr. Stanislav Mohorič priča, da je prof. Tomec »stoično« prenašal ta tragični udarec za njegovo organizacijo (Mohorič 1991, 160). Prvi dan leta 1943 so partizani v Mirni na Dolenjskem zakrivali smrt Lojzeta Grozdeta, člana dijaške KA. Naš čas je presodil, da je bila to mučeniška smrt, storjena *in odium fidei*, iz sovraštva do vere, in da si je s svojo zvestobo katoliškim načelom, ki je zmogla spopad z brutalnim ravnanjem, zaslužil naziv blaženi katoliške Cerkve. Čeprav je nasprotnikova roka morila najboljše člane KA, je do smrti prof. Tomca dne 26. aprila 1942 veljalo pravilo, da je iz dijaške organizacije KA izključen vsakdo, ki je šel v oborožen boj proti OF, tako kakor je bila pred vojno določena enaka sankcija, če se je kateri od mladcev politično angažiral (159). Novo vodstvo dijaške KA

je spoštovalo odločitev pokojnega prof. Tomca in ob ustanovitvi protirevolucionarnih obrambnih vaških straž sredi leta 1942 dovolilo, da se jim pridružijo le priznani kandidati za članstvo v organizaciji, to je člani drugega kroga, tako imenovani soborci (Kocmur 1991, 125). Vse do kapitulacije Italije, do vključitve Ljubljanske pokrajine v nemško Operacijsko cono Jadransko primorje in do nastopa Slovenskega domobranstva člani SKA niso sodelovali v oboroženem spopadu, ampak pri načelnem boju proti partizanom, ki pa je izključeval fizični boj. V vse brezobzirnejši državljanski vojni so za orožje prijeli le kot tedaj že nekdanji člani KA (Godeša 1995, 213–214).

V oboroženi boj so člani KA vstopili šele po brezprizivni splošni mobilizaciji, ki so jo Nemci razglasili v Operacijski coni Jadransko primorje dne 29. novembra 1943. Uredba o vojaški obveznosti, objavljena tega dne, je ukazovala, da mora vsak za vojsko sposoben moški, star med 18 in 35 leti, vstopiti v eno od vojaških organizacij: v »deželno samoobrambno enoto« (Slovensko domobranstvo), v obvezno delovno službo (Aufbaudienst), v nemško vojsko (Wermacht), v Waffen-SS ali nemško policijo, v organizacijo TODT ali novo italijansko vojsko. Vojaška služba je bila obvezna, mesto služenja pa si je posameznik lahko izbral sam (Griesser-Pečar 2007, 295; Mlakar 2003, 188; Ambrožič 2010, 198–199). Člani KA so bili s tem postavljeni pred težavno izbiro. Ob zelo verjetnem dejstvu, da vstop v italijansko vojsko za nikogar ni bil resna možnost, je mobilizirancem – in med njimi so bili sedaj tudi vsi primerno stari člani KA – ostala le še izbira med vojaškimi in nevojaškimi nemškimi organizacijami. Večina se jih je odločila za vstop v Slovensko domobranstvo, saj so bili le kot člani »deželnih samoobrambnih enot« varni pred premeščanjem po evropskih deželah in frontah, kakor jim je, nasprotno, grozilo v vseh drugih službah. V domobrantskih enotah so služili pod slovenskimi simboli in se borili na domačih tleh proti komunistični revoluciji, v kateri so videli največjo grožnjo kulturi in veri slovenskega naroda. Opisane okoliščine so dovolj tehtne in preglasijo pomislek, da so imeli člani KA možnost, služiti vojaški rok tudi v neoboroženih delovnih enotah.

Po tej mobilizaciji je KA sledila svojim članom tudi v domobrantske vrste. Vojake je prepoznala kot nov stan, v katerem je poklicana opravljati apostolsko delo. Tedaj so pri Zvezi katoliških dijakov ustanovili »domobrantski odsek«, njeni člani pa so bili poklicani k pričevanju, da je tudi v vojski mogoče biti kristjan (Reven 1991, 165). Nasploh naj bi mladci veliko pripomogli k notranji disciplini in poštenosti med domobranci. V domobrantskih enotah je bilo približno 150 mladcev, ki so bili po koncu vojne v Evropi iz vetrinjskega taborišča vrnjeni v domovino in zunajso-dno pomorjeni (Kocmur 1991, 126).

Slovenska povojna oblast je SKA označila kot organizacijo, »ki ima za cilj, da bi z nasiljem zrušila obstoječo ureditev v FLRJ«, in za enega »najbolj reakcionarnih vojnih odredov katoliške cerkve v borbi proti progresu«. Vsak njen član naj bi tako »avtomatično deloval proti državni ureditvi Jugoslavije in je zato moral biti kaznovan«. Torej so se komunistični oblastniki odločili, da KA zatrejo »v kali« (Griesser-Pečar 2005, 486).

Po begunskih taboriščih v Italiji in v Avstriji se je delo dijaške KA nadaljevalo tam, kjer so bile organizirane slovenske gimnazije. Njeni člani so tudi v najbolj oteženih okoliščinah pričali za katoliška načela. Delo slovenske KA je živelo dalje tudi v okolju novih izseljenjskih skupnosti v raznih državah. Še najbolj se je KA v duhu smernic in načel stare vzornice iz domovine uresničevala v Argentini. Kar je prof. Tomec dognal na področju organizacije, je prišlo prav ne samo tamkajšnji slovenski KA, temveč tudi drugim ustanovam slovenske katoliške skupnosti (Reven 1991, 166). »Uradna« KA je našla svoj dom v Združenih državah Amerike, vendar tam ni prav zaživela. Za zadnjega predsednika »Ljubljanske KA« v emigraciji je bil imenovan dr. Karel Bonutti. Skupaj z Jožetom Sodjem je nato na željo škofa Rožmana, da se slovenska KA preoblikuje v sodobno ameriško institucijo, ustanovil Slovensko Marijino legijo. Marijina lega je med ameriškimi Slovenci v duhu svoje predhodnice uspešneje opravljala laični apostolat (Pacek 2011, 124).

Kratice

KA – Katoliška akcija

LŠL – Ljubljanski škofijski list

LUO – Ljubljanska univerzitetna organizacija

OF – Osvobodilna fronta

OLŠ – Oglasnik lavantinske škofije

SKA – Slovenska Katoliška akcija

Reference

- Ambrožič, Franc.** 1937. Desetletna rast slovenske Katoliške akcije. *Bogoslovni vestnik* 17:49–76.
- . 1940. Desetletna rast slovenske Katoliške akcije. *Bogoslovni vestnik* 20:133–143.
- Ambrožič, Matjaž.** 2010. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Viri 30. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Dolinar M., France.** 2004. Ušeničnik in Katoliška akcija. V: Matija Ogrin in Janez Juhant, ur. *Aleš Ušeničnik: čas in ideje, 1868–1952*, 145–154. Celje: Mohorjeva družba.
- Godeša, Bojan.** 1995. *Kdor ni z nami, je proti nam*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Griesser-Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Družina.
- . 2007. *Razdvojeni narod*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kocmur, Sebastijan.** 1991. Dobrih deset let Tomčevega dela. V: *Profesor Ernest Tomec*, 113–126.
- Kolarič, Jakob.** 1967. *Škof Rožman*. 2 zv. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- . 1991. Iz Rožmanovega življenjepisa. V: *Profesor Ernest Tomec*, 138–144.
- Komar, Milan.** 1991. Dva velika sodobnika. V: *Profesor Ernest Tomec*, 71–73.
- Kranner, Martin.** 2002. Odnos med Mladci in Stražarji. V: Edo Škulj, ur. *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 238–255. Celje: Mohorjeva družba.
- Mesec, Janez.** 1994. Teološki in duhovni temelji Katoliške akcije. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Mlakar, Boris.** 2003. *Slovensko domobranstvo: 1943–1945*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Mohorič, Stanislav.** 1991. Volja in razum. V: *Profesor Ernest Tomec*, 152–160.
- Odar, Alojzij.** 1938. *Pravila Katoliške akcije v Sloveniji*. Kranj: s. n.
- . 1939. *Katekizem o Katoliški akciji: z razlago*. Ljubljana: Misijonska tiskarna.
- . 1940. Pij XI. in Katoliška akcija. *Revija Katoliške akcije*, št. 1:3–12.

- Pacek, Dejan.** 2011. Katoliška akcija v ljubljanski, mariborski in goriški (nad)škofiji. Diplomsko delo. Teološka fakulteta univerze v Ljubljani
- Petrič, Iztok.** 2010. Katoliška akcija in mučeništvo: mučenci Katoliške akcije. *Tretji dan*, št. 9/10:109–120.
- Pij XI.** 1936. *Pismo sv. očeta brazilskim škofom o Katoliški akciji*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- — —. 1940. *Okrožnica Quadragesimo anno, o obnovi družabnega reda*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- Pirc, Jožko.** 1997. Cerkevni in duhovni tokovi: Slovenski katoličan v labirintu preroštva in okostenosti, utopičnosti in svetništva. V: Peter Vodopivec in Joža Mahnič, ur. *Slovenska trideseta leta*, 118–138. Ljubljana: Slovenska matica.
- Profesor Ernest Tomec: Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti.** 1991. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.
- Reven, Zdravko.** 1991. Velika osebnost viharnih časov. V: *Profesor Ernest Tomec*, 160–173.
- Saje, Franček.** 2008. *Belogardizem*. Mengeš: Ciceron.
- Štuhec, Ivan.** 1996. Dileme o Katoliški akciji v času Karlinovega škofovanja. V: Edo Škulj, ur. *Karlinov simpozij v Rimu*, 227–238. Celje: Mohorjeva družba.
- Tomec, Ernest.** 1991. Razmišljanje o razmerah. V: *Profesor Ernest Tomec*, 177–189.
- Ušeničnik, Aleš.** 1937. *Knjiga načel: nekaj smernic katoliškemu dijaštvu*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- Žebot, Ciril.** 1988. *Nemirljiva Slovenija: Spomini in spoznanja iz razdobja sedemdesetih let od Majniške deklaracije*. Celovec: samozaložba.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 2, 235—248

UDK: 27-46-55

Besedilo prejeto: 09/2011; sprejeto: 12/2011

Peter Kvaternik

Celovita pastoralna zahteva celovite osebnosti Obrtniki in polizdelki

Povzetek: Dogodek iz komunističnega obdobja daje iztočnico za vprašanje, ali smo duhovniki pri svojem delu zgolj nekakšni obrtniki in verniki samo nekakšni polizdelki. Za obrtnika bi lahko označili duhovnika, ki dela vse po predpisih, vendar brez duha, brez občutka za ljudi in za sodobni čas, čeprav se ta čas naglo spreminja. Posebno se to kaže v duhovnikovem vrednotenju laikov in v stopnji zaupanja, ki ga ima do njih. Laiki so polizdelki, če so o veri slabo poučeni, če nimajo osebne vere in če se še niso svobodno odločili za Jezusa in za temu primerno evangeljsko življenje. V zadnjem času so precej glasni duhovniki (mlajši in starejši), ki jih ob vsakem najmanjšem odklonu od predpisov v knjigah ali od ustaljene tradicije zelo skrbita pravovernost in skladnost z dokumenti, malo ali nič pa zahteva nove evangelizacije po »novih izrazih«. V zadnjih letih smo pričali o krepitvi števila tistih duhovnikov, ki so, kar zadeva pastoralno obrnjenost predvsem v preteklosti. To sproža tako imenovani temeljni pastoralni konflikt, ki se izraža pogosto ob presoji, kdo je vreden prejeti neki zakrament in kdo ne. Da ne bi verniki ostali na ravni nekakšnih polizdelkov, jim je treba zaupati posamezne naloge in jih vzgajati k odgovornosti.

Ključne besede: duhovniki, laiki, koncil, pastoralna, občestvo, zakramenti

Abstract: **Integral Pastoral Work Needs Integral Personalities. Technicians and Semi-Finished Products**

An occurrence from the Communist times gives the cue to ask the question whether the priests in their work are just some kind of technicians and the faithful some kind of semi-finished products. The expression »technician« could be used for a priest, who does everything by the book, yet without the spirit and without a feeling for the people and the fast-changing times. This is especially shown in the priest's judgement of lay people and in the degree of his trust in them. Lay people are semi-finished products if they are poorly informed, if they do not have personal faith and have not yet freely decided to follow Jesus Christ and to live a life in accordance with the Gospel. Lately, several priests (younger and older ones) have been rather loud, who at any deviation from the regulations in the books or from the established tradition are deeply worried about orthodoxy and conformity with the documents, but rather unconcerned about the new evangelisation requiring »new expressions«. In the recent years the number of priests has grown, who in their pastoral work look

primarily back into the past. Thereby the so-called basic pastoral conflict is created. This often comes to light when judging who is worth to receive a certain sacrament and who is not. In order that the faithful may not remain at the stage of some kind of semi-fabricated products, they should be entrusted with certain tasks and educated for responsibility.

Key words: priests, lay people, Second Vatican Council, pastoral work, community, sacraments

Od vas je Gospodova beseda odjeknila. (1 Tes 1,8)

O frančiškanskem patru Romanu Tomincu,¹ nekdanjem profesorju na Teološki fakulteti v Ljubljani, vedo zlasti njegovi bližnji povedati veliko zanimivih zgodb in izrekov. Zbrani skupaj bi bili lahko zelo primerno in pogosto zelo duhovito izhodišče za mnoga pastoralna in druga razmišljanja.²

Nedavno tega so Romanovi sobratje duhovniki ponovno pripovedovali o zninem dogodku iz časa komunizma. Takrat je tako imenovana »ljudska oblast« vsako leto okrog novega leta povabila na krajši slavnostni sprejem škofe in duhovnike, ki jih je po drugi strani v tajnih dokumentih označevala za »notranjega sovražnika št. 1«. Republiška komisija za verska vprašanja je povabila v vladne prostore vse slovenske škofe, pozneje tudi predstavnike drugih ver, na poseben sprejem, občinski funkcionarji pa na svojo občino vse župnike in druge v pastoralno vključene duhovnike na področju njihove občine. Seveda ne enih ne drugih niso vabili iz kakega gostoljubja, še manj iz hvaležnosti ali da bi jim delili odlikovanja, ampak da bi jim vsaj enkrat na leto malo »oprani možgane«. Tako so razlagali, kako lepo je pravzaprav živeti v socializmu (pojma »komunizem« za označevanje povojnega obdobja so se komunisti radi povsem izognili!), kaj vse je »naši socialistični družbi« že uspelo narediti in kaj še bo, vse samo za blagor ljudi, pa seveda tudi, kako je za Cerkev v samoupravni družbi pravzaprav lepo poskrbljeno ipd.! Nato je na sprejemu škofov običajno sledilo slikanje oblastnikov s škofi, da so lahko časopisi naslednji dan priobčili v kakem kotu časopisa sliko in novičko (z bolj ali manj obširnimi komentarjem, seveda glede na trenutne politične potrebe), vse pa pospremili s stalno ponavljajočo se »mantro«, češ da so »odnosi z verskimi skupnostmi v naši samoupravni socialistični družbi odlično urejeni«.

¹ O p. Romanu je mogoče več prebrati v knjigi p. Silvina Marijana Krajncja OFM: *Brata p. Angelik in p. Roman Tominec – glasnika pravičnosti in dobrote* (Ljubljana: Brat Frančišek, 2011).

² Pri tem imamo v mislih predvsem pastoralnega teologa Reinholda Bärena, ki za izhodišče svojih razmišljanj navadno vzame spomine na mladost, na nekdanja doživetja in izkustva (Reinhold Bärenz. *Wann essen die Jünger? Die Kunst einer gelassenen Seelsorge*. Freiburg: Herder, 2008).

1. Res kot obrtniki?

Navadno so proti koncu sprejema lahko tudi gostje povedali kako besedo. Seveda so oblastniki pričakovali, da bo izrečenega kaj pohvalnega o občinski ali republiški politiki. Temu je namreč sledila skromna pogostitev, zato se v tem trenutku ni spodobilo reči nič kritičnega. Na republiškem sprejemu je redno nekaj protokolarnih besed povedal ljubljanski nadškof, na občini pa dekan ali prodekan. Treba je priznati, da je bil skoraj v vsaki dekaniji kak duhovnik (član CMD ali pa tudi ne), ki bi se iz Bog ve katerega razloga rad prikupil oblasti, zato je rad izkoristil priložnost, da tam navzočim oblastnikom s svojim slavnim govorom »malo pokadi«. Pravzaprav je na tihem to prav prišlo vsem navzočim.

Ti sprejemi so se dogajali torej okrog novega leta. Neko leto so ljubljanski duhovniki le nekaj dni pred takšnim sprejemom na dom prejeli položnice za plačilo davka od »svoje dejavnosti« v preteklem letu. Ker duhovniški status v uradnih dokumentih ni bil posebej definiran in duhovniški poklic nikjer pravno opredeljen, so na položnice preprosto napisali, da je to davek na »obratno dejavnost«. To pa je nekoliko aristokratskega p. Romana močno razjezilo, saj se je počutil razvrednotenega. Njemu zelo ljuba, tako rekoč sveta pastoralna dejavnost je bila ponižana na raven obrtnikovega dela. Seveda si je treba vsaj približno predstavljati, kaj so bili obrtniki v tistem času. V »samoupravnem socializmu«, v katerem je bil »najvišja vrednota« delavec, proletarec, pa je beseda »obrniki« dišala tudi po kapitalizmu in je zato imela še posebno poniževalen prizvok! P. Roman je izkoristil priložnost in se tik pred koncem srečanja javil k besedi. Gostiteljem, občinskim funkcionarjem, večinoma članom komunistične partije (ki so se seveda delali, kakor da o položnicah nič ne vedo), je povedal, da so duhovniki prejeli položnice z navedenimi zneski za plačilo davka; na njih piše, da to plačujejo kot obrtniki. Potem je malo povzdignil glas in rekel: »No, če smo mi, glede na to, kar ste napisali na položnicah, po vašem mnenju obrtniki, potem ste vi za nas le polizdelki, ker ste vsi krščeni, vendar po veri ne živite in v cerkev ne prihajate!«

Ko od tistih časov dalje duhovniki na svojih srečanjih obujajo spomine na preteklost, si pogosto pripovedujejo tudi o tem dogodku. Vedno znova zveni zelo zabavno in duhovito. Ob enem takšnih obujanj spominov pa me je prvič nenadno obšla zanimiva misel, da je p. Roman morda nehote izrekel zelo pomembno sodbo ne samo o tedanjih zaposlenih na občini (torej o tedanjih krščanskih laikih), ampak tudi o duhovnikih. »Kaj pa, če dejansko res delamo kot obrtniki?³ Kaj pa, če ob našem delovanju naši laiki ne morejo postati drugega kakor le polizdelki?«⁴ To vprašanje me od takrat dalje ves čas spremlja. Vedno bolj sem prepričan, da so ta vprašanja za Cerkev v tem zanjo tako zelo zahtevnem času vredna res temeljitega razmisleka. Morda celo kakih duhovnih vaj ali duhovne obnove.

³ V zvezi s pojmom *obrniki* najdemo v Wikipediji veliko različnih drugih pojmov, povezanih – na primer – z nekaterimi osebami, kakor so: Jezus, sv. Jožef, Minerva kot poganska zavetnica obrtnikov ipd. Najdemo pa tudi pojme, kakor so razna društva, združenja, kmečki upori ipd. Med vsem tem je tudi pojem »tlaka« kot obveznost kmetov in obrtnikov v srednjem veku. Morda je prav tlaka kot obveznost pripomogla k temu, da je veljala obrtna dejavnost vedno za nekaj neprijetnega. (Wikipedia, s.v. »obrniki«)

Še posebno se zdi primerno o tem razmisliti v času, ko obhajamo 10. obletnico sklepa Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Plenarni zbor namreč za enega glavnih ciljev pastoralne postavljaja prizadevanje, da bi se vsak kristjan zavestno odločil za Kristusa in za osebno vero: »Izbrati življenje v Jezusu Kristusu in živeti z njim je odločitev za pričevanje, to je za življenje po evangeliju, ki ni vedno lahko, a je pot veselja, upanja in gotovosti, da človek ne živi sam in v prazno.« (PZ 86)

Zgoraj opisana domislica p. Romana Tominca se lahko uporabi kot primerno izhodišče tudi za razpravo o »novi evangelizaciji«, ki bo postala še bolj aktualna, ko jo bodo škofje obravnavali na bližnji škofovski sinodi (2012) in ko bo v zvezi s tem več povedanega tudi o pomanjkanju misijonarskega zaleta v evangelizacijskem delovanju na domačih tleh.

S to razpravo želimo določiti kriterije, kdaj in zaradi česa bi lahko kakega duhovnika označili za »obrnika« v zgoraj opisanem smislu ter kdaj in zaradi česa vernika za »polizdelek«. Vendar se bomo tokrat zaradi preobsežnosti tematike osredotočili pretežno na prvi del, torej na vprašanje obrtniškega razumevanja duhovnikovega pastoralnega dela, posebno še pri tistih, ki so močno pod pritiskom občutka, da so neuspešni v svojem pastoralnem delovanju (Zerfaß 1985, 35). »Pastoralna služba je očarljiva dejavnost, a težavna, zmeraj izpostavljena nerazumevanju, odriivanju na rob in – danes še posebej – utrujenosti, razočaranju drugih, osamljenju in včasih tudi pravi samoti.« (Kongregacija za duhovščino 1994, 33) Seveda bi želeli s to razpravo dobiti priložnost, da bi zbrali čimveč idej, kako težave, ki jih poraja današnja pastorala, premostiti in s tem tako laikom kakor duhovnikom omogočiti življenje v polnosti.

2. Kaj je naprej in kaj je nazaj?

Za »obrnika« bi lahko označili duhovnika, ki vse dela rutinsko, brez inovativnosti, brez žara, po neki ustaljeni navadi, kakor se je naučil v semenišču oziroma v prvih letih svojega poklica. Po svoji opciji je bolj zazrt v preteklost kakor v prihodnost. Ne kaže nobene pripravljenosti za dodatno izobraževanje, za usposabljanje ali za poskus, delovati po kakih novi pastoralni metodi ... Njegovo obrtništvo se posebej izrazi v njegovem oznanjevanju (zlasti v njegovih pridigah, ki so samo bolj ali manj spretno obračanje vedno istih besed) in pa v liturgiji, v kateri se dosledno drži vseh predpisov in rubrik, vendar vse opravlja zelo brezosebno in šablonsko. Ob tem je sam o sebi prepričan, da vse dela odlično. Drugi po njegovem ne delajo prav. Ne premore potrebne zdrave samokritike. A v resnici je vsak duhovnik »dolžan prevzeti odgovornost za svoje lastno oblikovanje in se zavedati, da je on sam svoj prvi oblikovalec« (Kongregacija za duhovščino 1994, 80). Ta njegova notranja naravnost (habitus) se kaže navzven zlasti v tem, da ne vrednoti laikov po smernicah zadnjega koncila. Skupnega duhovništva vernikov ne upošteva dosledno, saj mu laiki niso v prvi vrsti člani božjega ljudstva (C 10), ampak bolj ali manj dobri sodelavci, do katerih ima podoben odnos kakor obrtnik do svojih vajencev. Iz tega izhaja njegovo stališče do vključevanja laikov v pastoralno delo,

pa tudi glede ocenjevanja njihove vernosti. Ta vernost mora biti predvsem v tem, da izpolnjujejo zapovedi in tako uresničujejo to, kar jih on uči. Vse to je mogoče sproti preverjati in tako imeti stalen pregled nad obstoječim stanjem. Prav v tem vidi tudi smiselnost svojega duhovniškega poslanstva med verniki, ne pa v tem, da bi bil kakor »brat med brati« (D 9). Duhovniki s takšno notranjo držo pogosto povsem pozabijo, da »župnija ni prvenstveno ustanova, teritorij in zgradba, ampak je predvsem »božja družina kot bratstvo, ki jo navdihuje duh edinosti«, je »bratski in gostoljuben družinski dom«, je »občestvo vernih« (Janez Pavel II. 1989, 26).

Ob vprašanju o osebni vernosti laikov nekateri duhovniki radi ugotavljajo: »Ljudje jemljejo vero vse preveč na pol in ne kot celoto.« Takoj za tem imajo pri roki »ustrezne« pastoralne napotke za ravnanje z njimi: »Ljudem je treba čimbolj jasno in odločno povedati, kar jim gre. Zlasti tistim, ki ne prihajajo redno k maši ali zakramentom. Ni pomembno, kaj si oni pri tem mislijo. Trdo jih je treba prijeti takrat, ko imaš za to priliko! Samo tako lahko dosežemo, da bodo nekoč iz »polizdelkov« postali popolni in dovršeni izdelki! Ukvarjati se s tistimi, ki te ne poslušajo, je škoda časa. Ti so samo polizdelki in bodo takšni tudi ostali. Če niso že kar neke vrste »škart roba«. Mi se bomo raje posvečali tistim, ki nas lepo sprejemajo, poslušajo, naredijo, kar rečemo ... Tudi Jezus je rekel: »In če vas kdo ne sprejme in vaših besed ne posluša, pojdite iz tiste hiše ali tistega mesta in si otresite prah z nog.« (Mt 10,14) Kaj bi kdo hotel še več?« Kaj pa Jezusova prilika o izgubljeni ovci (Lk 15,1-7)? Kaj prilika o Samarijanu? (Lk 10,25-37) Kaj Jezusov nočni pogovor z Nikodemom? (Jn 3,1-21) In še toliko drugega? Pri takšnem gledanju seveda ni mogoče govoriti o duhovnikovi notranji držbi, ki bi mu pomagala, »da bo vodil svojo skupnost v popolnem služenju vsem in vsakomur od njenih članov« (Kongregacija za duhovščino 1994, 55).

Drugi bodo morda ob tem razmišljali drugače: »Vedno je tako! Ne moreš z glavo skozi zid! Naredimo, kar zmoremo in kolikor časa imamo! Več ne gre. Nekaj časa moram imeti tudi zase!« Tretji pa si bodo morda mislili: »Ljudem je najbolj všeč, če jim ne »težimo« s preveliko zahtevnostjo. Tudi sami bomo najbolje »prišli skoz«, če jim čimprej ustrezemo, kakor želijo.«

Poleg teh treh skupin obstaja še četrta skupina duhovnikov, ki današnje razmere v vesoljni in krajevni Cerkvi presoja kot »znamenja časa« in kot priložnost za njeno temeljitejšo prenavo, zase pa vidijo v tem izziv in vabilo k osebni poglobitvi in k profesionalni okrepitvi.

Ko vsak na glas razmišlja, kakor razmišlja skupina, v katero sodi, s tem podzavestno išče potrditve za svoje ponotranjeno prepričanje in skuša za svoje prepričanje pridobiti somišljenike. To se pogosto dogaja na mesečnih rekolekcijah v dekaniji. Človek namreč vedno v svoji okolici išče potrditve, da deluje v skladu s svojo notranjo dispozicijo. Tako je na drugih področjih in tako je tudi v pastorali.

Marsikateri duhovnik pa se ob zavedanju, da je več različnih dispozicij, sprašuje: »Kateri od navedenih načinov razmišljanja in pastoralnega delovanja je danes dejansko pravi?«

V zadnjem času opažamo, da se spričo nezavidljive pastoralne situacije (Perše 2011, 53) v Sloveniji počasi, a vztrajno krepi nekakšna »retrogradna miselnost«, ki

vidi edini pravi odgovor na današnjo situacijo v vrnitvi Cerkve k nekdanjim starim pastoralnim metodam (Burkard 2006, 131). Nekateri ob tem radi dodajo, da je med tako razmišljujočimi duhovniki nesorazmerno veliko mladih. Edina prava pot naj bi bila po njihovem v vrnitvi Cerkve nazaj na nekdanje družbene pozicije. Ne vidijo pa, da teh pozicij ni mogoče več zasesti, ker so se razmere v družbi toliko spremenile, da jih preprosto ni več. Zato jih potem večina ista prizadevanja preusmeri zgolj na notranje cerkveno področje, posebno na liturgijo. Na liturgičnem področju iščejo rešitev v obnavljanju raznih starih pobožnosti, v starih načinih oblačenja, v uporabi starih opuščenih pripomočkov ... Vse te reči večinoma delujejo zelo staromodno. Prav to pa jim dejansko ugaja, zato je izhod iz te situacije zelo težak. Nova evangelizacija je po njihovem prepričanju paradokсна na primer v tem, da zopet na sodobne, pokoncilске altarje nameščajo križ in cele vrste sveč, da verniki mašnika komaj vidijo iz cerkve.⁴ Zmotno so prepričani, da bo Cerkev z vzpostavitvijo starega reda obnovila tudi nekdanje pastoralno stanje. Njihov temeljni princip je tako imenovana »pastorala čakanja« ali kvečjemu »pastorala restavriranja«. Prepričani so, da je bila nekdanja pastoralna situacija dobra samo zato, ker so se duhovniki in verniki držali nekaterih starih vzorcev vedenja. »Ljudje so bili verni, hodili so k maši, dajali so otroke k zakramentom ...« pravijo. »Kdo si upa reči, da to ni dobro?« Iz tega sklenejo: »Če je bila nekdanja pastorala dobra v preteklosti, zakaj bi ne bila tudi danes?« Še posebno od mladih duhovnikov pa dejansko Cerkev pričakuje »primerno poznavanje stvarne pastoralne situacije« (Kongregacija za duhovščino 1994, 81).

Za današnjo Cerkev je v resnici »pomembno, da od pastore, ki čaka, preidemo k pastoralni, ki gre naproti, ki sprejema, deluje domiselno, ustvarjalno in pogumno ...« (Papeški svet za pastore migrantov 2008, 133).

3. Smo na pravi strani?

Nasprotno pa v prihodnost obrnjeni duhovniki in laiki temu s podobno stopnjo zanesljivosti oporekajo, češ da je sedanje versko stanje slabo prav zato, ker je posledica nekdanje duhovniške »pastorale trde roke« in zaradi nerazumevanja potreb konkretnega človeka! Za takšno oceno nekdanje pastoralne prakse in za ovrednotenje obstoječega verskega stanja je najmanj toliko argumentov kakor za tisto, kar smo opisali prej. Bistveno je vprašanje odnosa Cerkve do sveta, ki je v nenehnem spreminjanju, vendar je to edini oder, na katerem se odigrava vidni del cerkvene zgodovine. Sprejeti moderni način življenja in ga izkoristiti za evangelizacijo ali pa ga v celoti zavrniti, čeprav je za koga vprašljiv le v posameznostih, na vsak način vztrajati pri starih pastoralnih metodah in s tem tvegati množični odhod vernikov? To je že staro pastoralno vprašanje.

Prvi omenjeni – v preteklost zazrti pastoralni delavci – bi bili najbolj zadovoljni, ko bi lahko pastore še dalje ohranili na starih tirih. Pri tem se nemalokrat sklicu-

⁴ Pri tem se sploh radi sklicujejo na papeževo ravnanje, ko po TV spremljajo njegove maše. Med njimi najdemo tako mlade kakor starejše duhovnike. Kdor si papeža postavlja za merilo svojega lastnega ravnanja, tisti si tudi za druge stvari postavlja lestvico zelo visoko!

jejo na cerkvene norme in predpise, ki se zdi, da potrjujejo njihovo ravnanje. Če pa to pogledamo podrobneje, pridemo do sklepa, da dejansko želijo delati na zase lažji način, in to tako, kakor cerkvene norme sami razumejo. Uspešnost pastore presojajo po merilih, ki so veljala, ko je bila Cerkev uspešna v tem, da ji je ob pomoči zunanje družbe uspelo ohranjati verske navade, kakor jih je sama prejela od prejšnjih rodov. Kolikor je kdo ohranjal predpisane navade in vzorce vedenja, toliko je bil »pobožen«, drugače pa ne. Zelo malo pa takšnim pomenita človek kot celota telesa, duha in duhovnosti in njegovo čustvovanje (Müller 1987, 59). S tem se postavljajo nad pokoncilski navodila in nad spoznanja sodobne antropologije!

Duhovniki brez želje po čim boljšem stiku s sedanjostjo se zdijo podobni vozniku avtomobila na avtocesti, ki nenadoma postane nezadovoljen s smerjo, v katero se vozi skupaj z drugimi, zato na svojem voznem pasu kar na lepem obrne in zapelje v nasprotno smer, misleč, da bo s tem prepričal in preusmeril še vse druge, pa bodo potem vsi vozili v smer, v katero si želi sam, ker je to po njegovem krajša ali boljša pot. Drugi ga opozarjajo in opozarjajo, da to ni prava smer vožnje, da to ni v skladu s prometno signalizacijo, on pa se, nasprotno, jezi na vse druge in je ves nesrečen, ker po njegovem vsi vozijo narobe, sam zase pa misli, da dela prav.⁵

Takšni tudi močno spominjajo na ljudi, ki jih novinarji ustavijo sredi ulice in sprašujejo, kako zadovoljni so s sedanjim življenjem v državi. Navadno mnogi brez razumnih argumentov vse vprek hvalijo preteklost in kar ne morejo povedati, kako je bilo včasih bolje... Gledalcem se tako prek njihovih odgovorov skuša sugerirati sklep, ki ga resda nihče ne ubesedi, vendar naj bi vsak posredno sam prišel do njega: »Če ljudje tako hvalijo preteklost, potem je že morala biti boljša od sedanjosti.« Tudi v današnji Cerkvi se pogosto brez pravega argumenta povečuje cerkvena preteklost.

Različno razmišljujočih duhovnikov nimamo namena vrednotiti glede na njihovo prepričanje. Resnična vrednost njihovega prepričanja se kaže v njihovih dejanjih. Mislimo pa, da je pri vsaki skupini pomembno podzavestno iskanje takšnih argumentov, ki naj potrdijo njihovo notranjo držo. Prepričani smo, da se v tem dogajanju uresničuje teza: kakor se v duhovnikovem ravnanju kaže njegova notranja pastoralna dispozicija, tako je, nasprotno, ta njegova dispozicija okvir, znotraj katerega se uresničuje njegovo pastoralno delovanje. Naloga vsakega posameznika je, da to svojo notranjo držo čimbolj prepozna, jo ovrednoti in po potrebi korigira in uskladi s cilji krajevne oziroma vesoljne Cerkve. Njegova notranja »kraljevska energija« pri tem nikakor ne sme prerasti v »tiransko« (Müller 2011, 14).

Obstoječe stanje v Cerkvi in v svetu mnoge duhovnike pušča v negotovosti, kaže na razkorak med njihovimi pričakovanji in dejanskim stanjem in daje zato tudi občutek neuspešnosti. Želja, biti uspešen, je (v duhovniškem poklicu še posebno) pogosto zelo velika. Treba je najti, kar potrjuje to uspešnost. To je še vedno mogoče doseči vsaj v nekaterih župnijah (bolj odmaknjenih od večjih središč ali v hribovskih), v župnijah, v katerih se tudi ohranjajo stari trdi in dokaj neprizanesljivi pastoralni prijemi. Ti prijemi kratkoročno morda še prinašajo dobre učinke, dol-

⁵ Prim. Geisterfahrer, v: *Christ in der Gegenwart* 26, (2011): 285.

goročno pa ne pomenijo nič dobrega. Največkrat je v tem smislu slišati o bolj ali manj prikritih pritiskih župnikov na verne laike, kadar ti prosijo za zakramente in zakramentale. Takrat so v izrazito podrejenem položaju, zato jim za dosego tistega, kar želijo, ne preostane drugega, kakor da – če ne gre drugače – »zaigrajo ubogljivega vernika«. Župnik se po tem »soočanju« počuti kot zmagovalec (vsak čas lahko opraviči svoje ravnanje s tem, da se je »boril« za »sveto stvar«), medtem ko se laik počuti v bistvu »porazenega«. Takšen, včasih povsem nezaveden, občutek pa ne krepí vernikove osebne vere, ampak ga dela vedno bolj infantilnega in neinicativnega. Še več: ko župnik ne bo mogel več »izsiljevati« svoje prednosti, bo laik iz izsiljene pozicije prešel v zavestno »opozicijo«. Vsaka še tako prikrita pastoralna prisila se prej ali slej maščuje v prikritem ali očitnem odporu.

Kandidat, ki je dejansko zrel za duhovništvo, bi moral biti kot nekaj samoumevnega prepričan, da si nosilci hierarhične službe in verni laiki nismo v nikakršnem konkurenčnem odnosu, ampak da bo prav on tisti, ki bo moral s svojim odnosom do laikov ustvarjati možnosti za delovanje najrazličnejših karizem med nami. Vse službe imajo v bistvu naravo služenja in so nepogrešljive. Nosilci hierarhične službe so tako tudi v službi splošnega duhovništva. In nosilci teh služb niso samo laiki, ampak tudi tisti, ki imajo hierarhično službo (Pree 2001, 81).

Velikokrat se v potrebi pastoralnih delavcev po »enakih zahtevah, ki naj veljajo povsod«, v bistvu skriva želja po »strogi roki« v pastoralni. Zahteve naj bi bile oblikovane kot čimbolj preproste formulacije, da bi jih lahko duhovniki citirali svojim vernikom zlasti takrat, ko se ti z njegovimi odločitvami ne bodo strinjali. Žal velikokrat ti pastoralni delavci premalo poznajo že obstoječe zbirke predpisov in navodil, kakor so na primer *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*⁶ in njegove pastoralne usmeritve. Podobno je slabo poznana bogata vsebina *Pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu* drugega vaticanskega koncila. Tam so dobri nastavki tudi za rešitve, ki jih zahteva današnji čas. Ker so koncilski besedila medsebojno zelo povezana, jih lahko pravilno interpretiramo le v luči celotnega koncilskega nauka, ki ga bomo ponovno bolj načrtno spoznavali ob 50. obletnici začetka in trajanja koncila.

Današnja pastoralna situacija je, drugače od nekdanje, zelo diferencirana, zato je treba pastoralno delovati tej situaciji primerno, tako rekoč ob vsakem primeru posebej. Neka splošna pastoralna navodila pridejo le redko v poštev, saj jih je nujno, če so splošna, primerno aplicirati na konkretni primer in to utemeljiti. Če se to ne zgodi, smo v nevarnosti, da bomo nekemu napravili v imenu splošnosti veliko krivico. Nemogoče je zajeti vso razvejano paleto problemov v nekaj skupnih točk, ki bi reševale vse. Današnja situacija od duhovnika preprosto zahteva, da se poglobi v vsak posamezen primer posebej (Valenčič 2010, 176) in včasih nase prevzame tudi tveganje, da končna odločitev ne bo takšna, kakor bi si jo sprva želel. Duhovnik naj se ne postavi vedno za edinega in nezmotljivega razsodnika, ampak

⁶ Ta dokument je še danes neverjetno aktualen. To vsako leto znova ugotavljajo mladi študentje teologije, ki ga drugače ne poznajo, ko pa ga pazljivo in temeljito preučijo, v njem najdejo odgovore na mnoga sodobna vprašanja.

naj po možnosti k odločitvi pritegne tudi laike. Duhovniška služba v občestvu je včasih težka prav zaradi odločanja. Kdor ima s tem težave, se rad zateka k predpisom. To lahko ustvari napetosti z laiki in slabi celotno pastoralno. Vendar je duhovnik ob posnemanju Kristusa poklican storiti vse, »da se bo postavil v 'pozitiven in osrečujoč odnos' z vernimi laiki« (Kongregacija za duhovščino 1994, 30).

4. Temeljni pastoralni konflikt

Pastoralni teolog Paul M. Zulehner v zvezi s to problematiko opozarja na konflikt, ki nujno nastane zaradi različnega ocenjevanja odnosa Cerkve do sveta. Imenuje ga kar »temeljni pastoralni konflikt« (1991, 254), saj je po njegovem prepričanju temelj vseh drugih nesporazumov v pastoralni. Konflikt je v tem, da različni ljudje lahko povsem diametralno različno ocenjujemo odnos Cerkve do sveta. Za tiste, ki smo jih opisali zgoraj kot bistveno obrnjene v preteklost, je sedanja Cerkev preveč posvetna, ker naj bi se preveč priličila temu svetu in njegovi miselnosti. Za tiste, ki od Cerkve pričakujejo bolj smeje korake pri iskanju novih poti do sedanjih ljudi (tudi v smislu nove evangelizacije), je ta Cerkev preveč tradicionalna in staromodna in se premalo približuje miselnosti sodobnega človeka. Na podlagi opredelitve odnosa med Cerkvijo in svetom se oblikuje človekova »temeljna pastoralna opcija«, ki močno določa človekovo konkretno delovanje in njegov odnos do sprememb in reform v Cerkvi.

Glasno in »agresivno« nastopanje enega pola opredeljenih nujno izzove radikalnejše oblikovanje stališč in protidelovanje drugače opredeljenih. Dolgoročna rešitev zato ni nikoli v »zmagi« ali prevladi enih ali drugih, ampak v medsebojnem dialogu in v nenehnem iskanju zdravega ravnovesja. Tako je ena temeljnih nalog vodstvene službe v Cerkvi: ustvarjati razpoloženje in dejanske možnosti, da bi obe skupini brez težav sobivali. Še boljše je, če ta različnost postane vir tiste notranje napetosti, ki bo tako produktivna za ohranjanje zdrave tradicije kakor tudi stalno odprta za potrebne reforme.⁷

Cerkev se mora ob skrbi za ohranjanje zdravega nauka vedno ozirati tudi na okoliščine, torej na čas in prostor, v katerem sama živi in deluje (Lenart 2010, 607). Zgodovina nam kaže, da je na splošno resda vedno težila k temu, marsikdaj pa je tudi veliko zamudila (npr. nastanek delavstva, pokristjanjenje na Vzhodu ...). Največji pogum v soočenju s svetom je doslej pokazal drugi vatikanski koncil, ki je na podlagi nauka o Bogu Stvarniku vsega sveta izhajal iz pozitivne opredelitve odnosa Cerkve do sveta (Zulehner 2006, 31). To je najbolj neposredno predstavljeno v *Pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu*. Kjer se še danes kaže kot najbolj udomačen negativni odnos do sveta, je to znamenje, da tam koncilski nauk še ni

⁷ Edino učinkovito in demokratično sredstvo za uravnoteženje obeh pozicij je dialog, o katerem posebno veliko govori *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*: »Cerkev je poklicana, da goji občestvenega duha na vseh ravneh in ohranja spoštovanje do posameznika. Dialog Cerkve s svetom v vsakem času in v vseh kulturah temelji na veri Cerkve, da je Bog stvarnik stvarstva in odrešenik. Dialog je sredstvo za odkrivanje resnice in ljubezni in predpostavlja spremembo mišljenja in življenja.« (PZ 71)

bil sprejet (v celoti) ali pa je to znamenje posrednega ali neposrednega zanikanja prej navedene koncilске paradigme in s tem bistva tega »pastoralnega koncila« samega. Ta namreč pravi: »Svet, ki ga ima cerkveni zbor pred očmi, je torej svet ljudi, celotna človeška družina z vesoljstvom stvarnosti, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovan z njegovimi napori, porazi in zmagami. O tem svetu verujejo kristjani, da ga je osnovala in ga ohranjuje v bivanju Stvarnikova ljubezen.« (CS 2,2)

5. Razumevajoča pastoralna zakramentov

Duhovnikova notranja pastoralna opcija prihaja posebej do izraza, ko je govor o presojanju, ali obstajajo možnosti za podelitev oziroma prejem zakramentov in zakramentalov, pa tudi pri presojanju, koliko aktivno lahko laiki sodelujejo pri bogoslužju (npr. vprašanje botrstva) oziroma oblikovanju občestvenega življenja v župniji (Celary 2010, 53).

Pred kratkim je neki duhovnik pripovedoval tole skoraj neverjetno dogodivščino. Šel je obiskat mlajšega duhovnika, ki še ni bil dolgo župnik. Ni ga našel doma. Na njegovih vratih pa je bil dovolj velik papir, na katerem je pisalo nekako takole: »Če ste prišli po potrdilo za birmanskega botra ali želite krst otroka, pa niste cerkveno poročeni, nikar ne vstopajte, ker bova pozneje slabe volje oba: jaz in vi.«

Če ne bi bil to verodostojen pripovedovalec, človek ne bi mogel verjeti. Za koga pa je ta mladi človek postal duhovnik? Samo za dovršene »izdelke«, ki ne potrebujejo nobene dodelave več? Ali tudi za »polizdelke«, ki potrebujejo nežno in skrbno roko, da iz njih nastane »nekaj lepega za Boga« (mati Terezija), torej dovršeni »izdelki za nebesa«? S kom bi se bila potem ukvarjala mati Terezija? Je bila njena izbira Kalkute povsem napačna?

6. Dejansko hočemo le polizdelke?

Večkrat slišimo ali beremo v medijih, da je naše gospodarstvo zato tako nestabilno in odvisno od zahodnih držav, ker večina naših tovarn ali obrtnikov izdeluje le polizdelke in ne končnih proizvodov »z veliko dodano vrednostjo«. Dokler bo tako, ne bomo mogli priti višje na lestvicah gospodarske uspešnosti. Samo tisti, ki izdelujejo čimbolj kvalitetne končne izdelke, so zares v vrhu.

Je z našim pastoralnim prizadevanjem podobno? Ali pa je pri tem točno nasprotno? Nihče se ne ukvarja rad z ljudmi, ki so v duhovni rasti še vedno polizdelki, vsak bi raje imel ob sebi le dovršene izdelke – vernike, ki so na visoki duhovni ravni. Toda do tega je šele treba priti. In to z napornim delom!

Je naša pastoralna situacija zato tako slaba, ker je duhovnikom in škofom premalo do tega, da bi verniki iz polizdelkov postali dovršeni izdelki – odgovorne in versko zrele osebnosti?

S tem v zvezi se postavlja za nas usodno vprašanje, ki izhaja iz prejšnjih: kaj pa, če Cerkev na Slovenskem dejansko ne želi dokončnih »izdelkov«, ampak bi se, podobno kakor nekateri obrtniki in gospodarstveniki, najraje še dalje ukvarjala le s »polizdelki«? Vsi pri svoji dodelavi zahtevajo manj napora, manj časa, manj iznajdljivosti, ker v jeziku ekonomije nosijo v sebi »manj dodane vrednosti«.

Ni jih malo v Cerkvi, ki jih v pastorali vedno znova zelo nagovori množičnost, ne sprašujejo pa se kaj dosti o kvaliteti, torej o osebni vernosti. Ni im v prvi vrsti pomembna popolnost »izdelkov«, ⁸ ker je po njihovem dela veliko, učinkov pa malo. Bolj jim je pri srcu številčnost, ki pa je danes dejansko samo še privid: ustvarjajo ga redke množične prireditve. To je kakor lepa odrska zavesa, ki posebno bolj oddaljenim zakrije marsikaj.

Lahko duhovnik ob vsej dobronamernosti s svojim načinom delovanja dejansko prepreči, da bi v njegovi župniji današnji laiki versko dozorevali, odraščali, se osamosvajali, začeli živeti po svoji vesti? Skušnjava, da je lažje biti župnik, če verniki na primer pri ŽPS niso preveč glasni, ker se premalo spoznajo na vodenje župnije, premalo vedo o finančni zmožnosti župnije ipd., je nedvomno vedno navzoča. Morda tako prikrito, da se tega marsikdo niti ne zaveda.

Cilj Cerkve na Slovenskem v posinodalnem procesu je: poglobitev kristjanove osebne vernosti. »Verski ljudski običaji, ljudske pobožnosti, nabožna literatura in ljudska umetnost so opora veri, vendar se mora vsak človek osebno odločiti zanjo na podlagi osebne izkušnje Boga, evangeljskega oznanila in njegovih vrednot.« (PZ 87)

Do osebne odločitve pa ni mogoče priti, če se nenehno ne prebuja in načrtno ne goji kristjanove osebne odgovornosti, ob tem pa tudi življenja po svoji lastni vesti. Ni dovolj le potencialna možnost, ampak so potrebne tudi primerne realne strukture, ki to prebujenost, odgovornost in življenje po vesti tudi spodbujajo in gojijo (Valenčič 2006, 108).

7. Odgovornost do občestva

Duhovnikovo prizadevanje za konkretno in učinkovito delovanje ŽPS zelo nazorno pokaže njegovo vrednotenje laikov. Ne tako redko je med duhovniki slišati v zvezi s tem resda bolj pritaženo izrečeno prijateljsko opozorilo sobratu: »Glej, da ti ne zrastejo čez glavo!« Mišljeni so seveda tisti laiki, ki ne poznajo prave mere in vidijo v ŽPS priložnost, da drugim ukazujejo ali solijo pamet. Seveda tudi župniku. Ugotavlja se, da so župniki zelo zadržani, ko je na vrsti podeljevanje kakih pravic, veliko raje pa podeljujejo laikom naloge. Zelo radi poudarjajo, da je ŽPS samo župnikovo svetovalno telo in naj zato člani ne pričakujejo večjih pristojnosti. Vse odločitve so tako in tako omejene z možnostjo župnikovega veta. Pri tem se povsem pozablja ena temeljnih novosti, ki jo je koncil močno izpostavil in

⁸ Govorjenje o ljudeh kot »izdelkih« zagotovo ni zaželeno, je pa zaradi tehničnega jezika za marsikoga v današnjem času zelo razumljivo. Podobno, kakor je bilo v Jezusovem času ljudem razumljivo govorenje o »ovcah«.

daje ton vsej pokoncilski pastoralni: »Občestvena eklesiologija je osrednji in temeljni pojem v koncilskih dokumentih.« (Janez Pavel II. 1989, 19) Če ni v ospredju dobro vseh vernikov v občestvu, če člani (ŽPS) nimajo nobenih pristojnosti, kako naj se učijo odgovornosti? Kako naj njihove odločitve temeljijo na njihovi osebni veri? Kako naj deluje subsidiarnost, če se delijo navzdol le naloge, ne pa tudi kompetence? (Kvaternik 2002, 110)

V škofijskih pastoralnih svetih (ŠPS) po slovenskih škofijah je po številu še vedno največ duhovnikov, tako da imajo laiki kot člani zelo malo možnosti, priti do kake odločujoče besede. Zato ob razpravah večinoma previdno molčijo, dokler niso k razpravi izrecno povabljeni. Večinoma o mnogih temah tudi težko razpravljajo, ker velikokrat dejanske problematike ne poznajo dovolj. Nekaj podobnega je v Slovenskem pastoralnem svetu (SPS), v katerem je laikov še manj. Treba pa je takoj priznati, da sklepi ali priporočila SPS in ŠPS tako ali tako nimajo na versko življenje v naših škofijah nobenega večjega vpliva. Vendar naj bi bili vzorec, po katerem se zgledujejo ŽPS. Takoj bomo slišali ugovor, da za takšna mesta nimamo primernih laikov. Morda res. Če jih ni, jih ni zato, ker nismo ustvarili možnosti, da bi do te stopnje prišli. Tega nismo storili, ker so kleriki premogli premalo poguma ali ker smo navajeni, da stvari tečejo po nekem ustaljenem redu, ne glede na to, ali je to še smotno ali ne.

Nekaj podobnega kakor s člani ŽPS se marsikje po župnijah dogaja z animatorji, s člani gospodarskega sveta in z drugimi, čeprav se na teh področjih rešujejo bolj praktične zadeve in je število sestankov bistveno manjše.

Zelo usodna za ohranjanje vernosti vsakega naroda je pastorala izobražencev. V zadnjih desetletjih je v Sloveniji zelo skromna. Pri življenju so še nekatere strukture, ki naj bi se jim posebej posvečale, vendar pa se ni mogoče pohvaliti s kako bolj organizirano obliko delovanja. Ta pastorala je zelo odvisna od presoje duhovnikov. Duhovniki ne kažejo večje zavzetosti za tovrstno pastoralno delo, kajti delo z odraslimi je veliko zahtevnejše od dela z mladimi. Tako mnogim pride kar prav, da po drugi strani odrasli in še posebno izobraženci sami ne kažejo velikih želja po povezovanju, druženju, verskem izpopolnjevanju, duhovni rasti ... Verni izobraženci se navadno – glede na cerkvena navodila – najraje čimbolj posvetijo skrbi za svojo lastno družino, morda se nekateri nekoliko več angažirajo v okviru duhovnega gibanja, ki mu pripadajo, drugi pa kaj naredijo v župniji kot člani ŽPS ali v kaki drugi skupini, vendar pretežno le na župnikovo vabilo ali če sami začutijo željo po angažiranju. Da bi celotna družba bolj delovala v krščanskem duhu, se navadno ne želijo angažirati, ne najdejo za to časa ali pa nobene prave motivacije. Na žalost še vedno pri nekaterih naletimo na miselnost: »Kolikor bolj je kdo pobožen, tem manj se bo ukvarjal z družbenimi ali političnimi vprašanji.«

Krivični bi bili do laikov, če bi jih v celoti krivili za takšno stanje. Slovenska zgodovina nam kaže, so nekdanje v kulturi in v znanosti igrali pomembno vlogo duhovniki. Druga svetovna vojna in totalitarni čas po njej sta delo na teh področjih duhovnikom ali otežila ali preprečila. Poleg tega so tedanje razmere pregnale čez državno mejo tudi veliko število zelo izobraženih duhovnikov. Ker je bilo delovanje

med inteligenco dolga desetletja zelo oteženo in ker živimo sedaj v demokratični družbi, se je med duhovniki počasi ukoreninilo prepričanje, da delo z inteligenco ni več njihova pastoralna naloga. Kot svojo nalogo bolj čutijo skrb, da se restavri- rajo cerkve in druge cerkvene stavbe, da se zidajo nove, da se plemeniti denar ... Manj jim je mar, kakor je videti marsikje, obnova človeških struktur, v katerih bi delovali laiki, kakor so že ali kakor je primerneje temu času. Če je res ambicija slo- venske Cerkve, da v pastoralnem letu 2011/1012 poži- vi v vernikih zanimanje za katoliški družbeni nauk in za poznavanje tega nauka in da kristjani prevzamejo od- govornost za uveljavljanje tega nauka v širši družbi, potem si je težko predstavljati tako velik korak naprej, če se ne bodo za to – vsak na svojem mestu in vsak z svo- svojo kompetentnostjo – zavzeli verni laiki. Zdi se, da niso tako daleč časi, ko bodo morali laiki prevzeti večji delež apostolata, torej v oznanjevanju, v vodenju skupin, v skupnosti (Neuner 1999, 70), pa tudi v župnijskih občestvih (Müller 2011, 173).

8. Sklep

Cerkev na Slovenskem je glede na nauk drugega vatikanskega koncila o temelj- ni krstni enakosti vseh udov Cerkve (Pree 2001, 81) še vse preveč klerikalna v svoji sestavi in notranjem delovanju. To se kaže v miselnosti oziroma nekakšni notranji opciji ali dispoziciji tako klerikov kakor laikov in se izraža v konkretnih od- nosih med kleriki in vernimi laiki, na primer v ŽPS. Eden od pokazateljev tega je zastopanost kompetentnih laikov v cerkvenih pastoralnih in drugih strukturah. V njih so preprosto premalo navzoči, kjer pa so, so pogosto za odgovorno razpra- vljanje in odločanje na mnogih cerkvenih področjih tudi premalo izobraženi. Prav zato, ker imajo laiki znotraj Cerkve premalo konkretnih možnosti za odločanje in za sprejemanje posledic takšnega odločanja, tudi ne morejo dozoreti do tiste mere v samostojne osebnosti, da bi kot kristjani in kot državljani odgovorno in neobre- menjeno delovali v Cerkvi in v korist celotne družbe. Morali bi dozoreti do te mere (Valenčič 2010, 177), da bi z lahkoto sprejemali odgovornost ne le za gospodarsko, ampak tudi za duhovno bogato prihodnost slovenske Cerkve in naroda in za kr- ščansko prihodnost Evrope.

K temu so posebno poklicani katoliški izobraženci, ki naj se ne izgubljajo v ma- lenkostnih prestižnih političnih in svetovnonazorskih delitvah, ampak vedno znova raje iščejo trezne odgovore na zmeraj nove izzive in snujejo sme- le, vendar realne duhovne in materialne projekte. Cerkev bi jim morala dati več možnosti v svojih strukturah, jih opogumljati in duhovno spremljati.

Sedanje majhno število bogoslovcev napoveduje v bližnji prihodnosti vse manjše število za pastoralno delo sposobnih duhovnikov. Prevelika klerikalizacija in premoč- ne retrogradne tendence v Cerkvi glede na izkušnje v preteklosti ne dajejo nobenih velikih obetov za prihodnost. To bodo – hočeš nočeš – zagotovo bolj kakor kadarko- li doslej sooblikovali verni laiki (Karrer 1999, 250). Če jih bodo te velike naloge pre- senetile še na prenizki stopnji usposobljenosti, tudi kleriki ne morejo pričakovati drugega, kakor da bodo še dalje ostali le »polizdelki« in zato sposobni sprejeti manj-

še obveznosti. Kleriki pa bodo zgolj povprečni »obrniki«, ki bodo tarnali, kako so zgolj neugodne zunanje okoliščine krive, da pastoralno delo ne prinaša pravih uspehov. Ne bodo pa doumeli svoje nenadomestljive vloge in odgovornosti v tem procesu. Nova družbena situacija torej zahteva ne le »novo evangelizacijo«, ampak tudi »novo pastoralo«. To naj se zgodi z novo vnemo in z večjo odprtostjo za nove načine pastoralnega dela. Za vse pa se bo treba primerno usposobiti.

Kaj lahko se zgodi, da bo v prihodnosti kak slovenski duhovnik našel na vratih doslej aktivnega laika listek s približno takole vsebino: »Če si me prišel vabiti v ŽPS ali za bogoslužnega sodelavca, raje ne vstopaj, ker bova potem oba slabe volje ...!«

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerкви
CS – Pastoralna konstitucija o Cerкви v sedanjem svetu
D – Odlok o službi in življenju duhovnikov
PZ – Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkvne na Slovenskem

Reference

- Burkard, Dominik.** 2006. Reform vorwärts zurück. V: Erich Garhammer, ur. *Ecclesia semper reformanda*, 131–146. Würzburg: Echter.
- Celary, Ireneusz.** Die Zusammenarbeit von Familie, Pfarrgemeinde und Schule bei der Vorbereitung auf das sakramentale Leben der Kinder und Jugend. V: *Sakramente heute*, 53–66. Pastoraltheologische Hefte 3. Wien-Gniezno: PoST-Netzwerk.
- Janez Pavel II.** 1989. *Posnodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih*. CD 41. Ljubljana: Družina.
- Karrer, Leo.** 1999. *Die Stunde der Laien*. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- Kongregacija za duhovščino.** 1994. *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*. CD 56. Ljubljana: Družina.
- Kvaternik, Peter.** 2002. Sodelavci in svetovalci: Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS. *Bogoslovni vestnik* 62:87–115.
- Lenart, Boštjan.** 2010. Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela. *Bogoslovni vestnik* 70:605–613.
- Müller, Hadwig.** 2011. Gemeinden und Leitung im Bistum Poitiers. V: *Gemeindeleitung durch Laien*, 173–196. Michael Böhnke in Thomas Schüller, ur. Regensburg: Pustet.
- Müller, Wunibald.** 1987. *Menschliche Nähe in der Seelsorge*. Mainz: Grünewald.
- . 2011. *Sorge für dich*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Neuner, Peter.** 1999. *Laik in božje ljudstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Papeški svet za pastoralno migrantov in potujočih.** 2008. *Navodilo o pastoralni oskrbi ljudi na cesti*, Ljubljana: Družina.
- Perše, Brigita.** 2011. *Prihodnost župnije*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pree, Helmuth.** 2001. Das kirchenrechtliche Kernprofil des hierarchischen Amtes. V: Sabine Demel, ur. 2001. *Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche*. Regensburg: Pustet.
- Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkvne na Slovenskem.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Valenčič, Rafko.** 2006. *Pastorala na razpotjih časa*. Ljubljana: Družina.
- . 2010. *Osnove pastoralne teologije*. Ljubljana: Družina.
- Zerfaß, Rolf.** 1985. *Menschliche Seelsorge*. Freiburg: Herder.
- Zulehner, Paul M.** 1991. *Fundamentalpastoral*. Düsseldorf: Patmos.
- . 2006. Kirche wohin? V: Erich Garhammer, ur. *Ecclesia semper reformanda*, 31–48. Würzburg: Echter.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 2, 249—263

UDK: 27-46-558.4

Besedilo prejeto: 02/2012; sprejeto: 05/2012

Polona Vesel Mušič

Vloga botrov v birmanski pastoralni

Povzetek: Botrstvo je v katoliški Cerkvi ustanova, ki ima v vseh časih svoj globoki teološki, eklesiološki, liturgični, duhovni in verskovzgojni pomen. Iz razprave o botrih in iz rezultatov raziskave v ljubljanski nadškofiji smo ugotovili, da imajo botri zelo pomembno poslanstvo znotraj birmanske pastorale, saj so v očeh birmancev med nosilci birmanske pastorale najvišje ovrednoteni. Velik pomen botrov in botrstva pa vsem udeleženi (birmancem, staršem, občestvu in duhovnikom) nalaga dolžnost dobre izbire in kakovostno sodelovanje z botri.

Ključne besede: botri, molitev, vloga botrstva, odgovorna izbira, kakovostno sodelovanje, empirična raziskava

Abstract: **Role of Sponsors in Confirmation Pastoral Care**

Godparents/sponsors are an institution in the Catholic Church, which has always been of theological, ecclesiological, liturgical, spiritual and educational importance. On the basis of a discussion about sponsors and of the results of an investigation in the archdiocese of Ljubljana, it has been found that sponsors occupy a very important role in the confirmation preparations since the confirmation candidates value them highest among all participants in the confirmation pastoral care. The great importance of godparents/sponsors requires the confirmation candidates, the parents, the community and the priests to choose the sponsors well and to actively cooperate with them.

Key words: godparents/sponsors, role of sponsorship, responsible choice, quality cooperation, empirical investigation

Vloga birmanskih botrov je bila v preteklosti in je tudi danes pomembna in potrebna, vendar se do nje različni subjekti v Cerkvi različno opredeljujejo.

Vrsta razprav v literaturi in številni ustni viri pričajo o razlogih »za« in o razlogih »proti« botrstvu.¹ Razlogi so v preteklosti in sedanjosti enaki. »Proti« botrstvu govorijo mnenja, da se je botrstvo »izrodilo«, da je zaradi daril razvrednoteno in je izgubilo verski pomen in vpliv, botri pa tudi ne ustrezajo pogojem in zaradi vsega tega ne dosegajo svojega namena. Razlogi »za« botrstvo pa so: botrstvo je starodavna ustanova in volja Cerkve, iz katere prihajajo botri kot predstavniki obče-

¹ O tej tematiki je bilo doslej objavljenih že veliko polemičnih prispevkov v reviji za pastoralna vprašanja Cerkve v sedanjem svetu.

stva in so birmancu v življenju zgled, priče vere, opora, pomoč pri vzgoji, molitvena podpora, hkrati pa botrstvo (lahko) okrepi sorodstvene vezi in versko življenje tako birmanca kakor botra.

Številna vprašanja glede botrov kličejo po odgovoru in po redefiniciji vloge botrstva v birmanski pastoralni.² Zlasti empirične raziskave pa nakazujejo, da ne govorimo toliko o *pro et contra*; bolj je v središču vprašanje načina izbire botrov in oblik sodelovanja z njimi.³

1. Birmanski botri kot nosilci znotraj birmanske pastore

Na podlagi določil Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora (PZ 2002, tč. 203 in 204) lahko definiramo *glavne nosilce birmanske pastore*, ki so: birmanci, družina, botri, birmanski animatorji, župnija, duhovniki in škofje (birmovealci). Vsak od teh nosilcev ima v birmanski pastoralni svojo, pomembno, edinstveno in nezamenljivo vlogo, vsi skupaj pa odločilno nalogo, pričevati za Kristusa. Birmanci, starši, botri in animatorji tako niso samo udeleženci v pripravi na birmo ali celo zgolj »uporabniki«, ampak so (tako kakor duhovniki, škofje in župnijsko občestvo) enakovredni nosilci darov in milosti Svetega Duha⁴ in zato tudi odgovornosti za kakovost birmanske pastore. »Uporaba darov Svetega Duha ni rezervirana eliti mističnih duš, marveč je določena za zagotovitev zveličanja vseh kristjanov. Sedmeri darovi so podeljeni vsem ljudem, ki se prerodijo v Kristusu po krstu.« (Strle 1992, 318) V birmanski pastoralni bi lahko nosilce primerjali s podpornimi stebri,

² Pastoralni delavci se večkrat srečajo s perečim vprašanjem botrov in botrstva, posebno še takrat, ko so birmanec oziroma njegovi starši botra že izbrali, vendar pa ta nima vseh pravnih in teoloških kvalitet za sprejetje službe botrstva, kakor jih zahteva kanon 874 ZCP. Sami birmanci (in starši) tudi doživljajo, da v sorodstvu pogosto ni več primernih ljudi za botrstvo, ki bi ustrezali pogojem. Pri izdajanju potrdil za opravljanje službe botrstva so različna merila; nekateri župniki zahtevajo potrdilo o sposobnosti za botra, če je ta iz druge župnije, drugi pa ne. Različna, neenotna pastoralna praksa v župnijah glede vrednotenja botrov in glede kriterijev, kdo je lahko boter, vnaša med vernike veliko nejasnosti in zato razdvojenost. Botri se velikokrat ne zavedajo pomena botrstva bodisi zato, ker o tem niso nikoli razmišljali, bodisi zato, ker jim te naloge pastoralni delavci nikoli niso primerno ovrednotili. Botri so pri vernikih velikokrat sprejeti kot tradicija in čast, njihova dejanska vloga, kako vstopajo v življenje mladih, pa je majhna. Značilna in pereča je tudi pomanjkljiva priprava za botre, ki je ponekod sploh nimajo ali je omejena na eno samo srečanje, tako da imajo botri minimalno ali sploh nobene možnosti, da bi izvedli kaj več o botrstvu, kaj šele, da bi uredili in/ali poglobili svoje versko življenje. Kjer je dejanska vloga botrov zanemarjena in priprava zanje pomanjkljiva, pa je toliko bolj v ospredju vprašanje obdarovanja, daril, to pa kaže na zunanjo, materialno plat, zato se uveljavlja tendenca k ukinitvi obdarovanja ali botrstva zaradi poudarka na obdarovanju. Navodila glede botrstva predvsem pri pastoralnih vprašanjih so nejasna in premalo opredeljena. Podrobnejša predstavitev odgovorov na ta vprašanja so v Vesel Mušič: Birmanska pastorela na prepihu (2012).

³ Empirična raziskava je obsegala področje ljubljanske nadškofije, znotraj tega pa: 120 polstrukturiranih intervjujev z različnimi nosilci birmanske pastore, hospitiranje na desetih župnijah, anketo z vprašanji odprtega tipa iz leta 2006 in anketo med različnimi nosilci z vprašanji zaprtega tipa iz leta 2008.

⁴ »Duh v bogastvu in različnosti svojih darov (1 Kor 12,4–30), od katerih je ljubezen največji (1 Kor 13,13), zbudi in daje rast v edinosti telesu Cerkev, v čemer se odraža enota Svete Trojice: »Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti; različne so službe, Gospod pa je isti; različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh.« (1 Kor 12,4–6) Prav karizme so življenjska navzočnost in polnost Svetega Duha v cerkvenem občestvu.« (Sorč 2000, 158)

na katerih (lahko) stoji stavba birmanske pastore. Besedo »nosilci« tako uporabljamo v širokem smislu. Nosilci drug drugega nosijo, se drug po drugem zgledujejo, se drug od drugega učijo in vsi skupaj hkrati nosijo poslanstvo birmanske pastore, v smislu spodbude sv. Pavla v pismu Galačanom: »Nosíte bremena drug drugemu in tako boste izpolnili Kristusovo postavo.« (Gal 6,2) »Krščansko življenje je mogoče na novo oblikovati tudi v postmodernem času, in to je prav gotovo eden najpomembnejših izzivov za Cerkev. Če te priložnosti ne bo zagrabila, bo svet odšel naprej po svoji poti. Zato ni samo nujno, da zmore krščanska vera osvobodjati človeka iz vseh ujetosti življenja in mu ponuditi pravo človeško prihodnost; za to so potrebni tudi primerni nosilci.« (Juhant 2009, 157)

2. Poslanstvo botrov

Botri so svojo vlogo v Cerкви ohranili vse od časov prvih krščanskih občin, ko so imeli odločilno vlogo pri presojanju iskrenosti prizadevanja prihodnjih kristjanov v pripravi na zakramente uvajanja in tega, da so pripravniki res razvili pravo krščansko držo in osnove življenja po evangeliju. Tudi danes, v tretjem tisočletju, botrstvo ni in ne sme biti zgolj tradicija ali formalnost, ni zgolj zasebna zadeva krščenca in botra, temveč je *javna cerkvena služba* v širšem smislu, ki ima globok *teološki, ekleziološki, liturgični, duhovni in verskovzgojni pomen* (Papež 1997, 77). »Botrstvo je cerkvena služba in nobena služba v Cerкви ni brez pomena. Predvsem pa nas vsaka služba zavezuje pred Bogom.« (Hočevnar 2008, 2) Vloga botrov je definirana v Katekizmu katoliške Cerkve, v pastoralnih smernicah, ki so jih izdali oziroma potrdili slovenski škofje, in v Zakoniku cerkvenega prava, v katerem so navedeni vsi pogoji za botre.

Boter je zastopnik celotnega občestva in duhovnikov pomočnik v nadaljnji pastoralni svojega varovanca (birmanca). Ko boter sprejme cerkveno službo botrstva, se zaveže, da bo mladostnika vodil v občestvo, da mu bo zgled in priča vere, hkrati pa bo nadaljeval vzgojno delo staršev. Boter je prijatelj, ki lahko zelo pomaga k odraslosti in k zrelemu pogledu na življenje, in predvsem oseba, na katero se mladostnik lahko zanese, tudi ali predvsem v zaupanju, da bo boter zanj v molitvi redno prosil božje milosti in blagoslova, kakor med obredom birmovanja izpričuje krepka kretnja botrove desne roke na birmančevi desni rami. S to kretnjo mu boter zagotavlja bližino in pomoč in mu obljublja, da ga bo varoval. Brez besed mu govori: »Ob tebi sem, vedno lahko računaš name.« Vloga botra se tako ne konča s sklepom priprave na obhajanje zakramenta, tudi ne s samim obhajanjem zakramenta, ampak se nadaljuje. Boter je s svojim varovancem povezan in zanj odgovoren vse življenje.⁵ Pomemben je torej konkreten zgled krščanskega življenja,

⁵ Duhovnik ene od ljubljanskih župnij botrom takole svetuje: »Botrom praktično povem, kje v cerkvenem letu imajo možnosti, da ohranijo stik s svojim birmancem. Do birmančeve polnoletnosti ali celo do poroke imajo na primer lahko majhno slovesnost – morda skupno kosilo – za obletnico birme, da bo čutil, kako ga boter spremlja in nanj misli. Boter mu vošči za god in za praznike in ga ob različnih priložnostih, na primer ob začetku šole, nagovori. Če mu v trenutkih, ki so zanj težki, pomembni, kakor so na primer matura, fakulteta, izpiti, reče, da bo zanj še bolj molil kakor drugače, to ni preveč

drža, ki naj bi jo varovanec ponotrnil v svojem življenju po evangeliju, ki ga začenja. Tako je z verskega vidika boter dan varovancu v *duhovno pomoč*. Poleg zglede dejavnega krščanskega življenja sodi v to duhovno pomoč tudi *močna in redna molitvena podpora*. Duhovnik Pavle Jakob pravi celo: če nekdo ni sposoben vsak dan moliti za svojega krščenca ali birmanca, ni sposoben za botra. Zato boter, ki ni veren, ni boter in takšen človek ne sme prevzeti poslanstva. Če ne moli, se namreč duhovni pretok med njim in krščencem oziroma birmancem pretrga (Hočevar 2008, 2). »Nekdo, ki bo duhovno z molitvijo in zgledom podprl mladega človeka, je za današnji čas izrednega pomena in izjemna naloga. Sicer v glavnem velja, da v primeru, če starši nič ne skrbijo za krščansko vzgojo, tudi boter ne more veliko narediti, vendar je tedaj njegovo poslanstvo še pomembnejše, saj nikoli ne vemo, kdaj bo molitev obrodila svoj sad ali beseda spodbude po božji milosti premaknila srce.« (Pečnik 2011, 80)

Misel, da boter daje lep krščanski zgled in moli za birmanca, hkrati pa nadaljuje vzgojno delo staršev, osvetljuje tudi starozavezna *Tobitova knjiga*, v kateri se »zgodovinsko pripovedne prvine nevsiljivo prepletajo z globokim religioznim jedrom in s spodbudno vzgojno tendenco« (Sveto pismo 1997, 1243). V letih, ko se birmanci pripravljajo na birmo, intenzivno iščejo stik z nekom, po drugi strani pa se bojijo odpreti. Če imajo dobrega botra, se z njim veliko lažje pogovorijo kakor s svojimi starši. Z »angeli«, ki niso člani družine v ožjem pomenu besede, mladostniki drugače komunicirajo in drugače načenjajo življenjska vprašanja.⁶ Med njimi in »angeli« raste drugačno, a nič manj pomembno zaupanje kakor do družinskih članov, zlasti do staršev, zaupanje, ki temelji na komunikaciji z manj strahu in na večji odgovornosti. Zavedajo se, da zaupanje ni »danost«, marveč si ga morajo pridobiti s svojim lastnim ravnanjem in s kakovostno komunikacijo, ki vključuje odgovornost do mladostnika in brezpogojno zavzetost zanj. »Angel« si tako glede na svojo zunajdružinsko vlogo lahko privoščiti izražanje stališč, ki jih starši ne zmorejo izraziti; pa tudi če bi jih zmogli, jih otroci iz njihovih ust ne bi sprejeli, zlasti pa ne razumeli. Tako zunajdružinska, »angelska« vzgoja v obdobju mladostniškega odraščanja po pomembnosti vse bolj prevzema primat nad družinsko. Dobra družinska vzgoja se ob tem ne počuti ogroženo, marveč okrepljeno, saj »angelska« temelji – kakor pri Rafaelu – prav na družinski in jo neposredno upošteva. Družin-

izumetničeno. Zdi se mi, da tisti, ki to naredijo, lahko zelo praktično pokažejo svoje botrstvo kot resno spremljanje v veri, kot pričevanje in podporo, ki jo birmanci zelo potrebujejo. Nekateri botri pravijo, da o tem niso nikoli razmišljali, da jim vloga botra nikoli ni bila ovrednotena, kljub temu da so bili botri že večkrat.« (Vesel Mušič b. I)

⁶ Podobno v intervjuju razmišlja jezuitski duhovnik: »Botri so lahko zelo dragoceni, lahko pa nimajo nobene vloge, odvisno, kdo je boter kot človek. Ko mladostnik odrašča, se naredi konflikt med dvema generacijama. Mladostnik odrine starše, včasih čez noč. Pa ne zato, ker hčerka ali sin ne bi imela rada staršev, ampak ker želita reči: jaz sem čisto drugačen od tebe, drugače razmišljam kot ti. V tistem trenutku starši nimajo avtoritete. V tem obdobju je dober boter dragocen. Osebi zunaj družine mladostnik zaupa, se nanjo lahko opre in ji pove o vseh skrivnostih. Te so sicer majhne, ampak takrat zelo velike in pomembne, ker so v razvoju nove in je to zanj nov svet. Pomembno je, da se ima s kom pogovarjati tudi zunaj družine. To je zlasti pomembno tudi takrat, ko se v družini dogaja kaj slabega: zlorabe, trpinčenje, izkoriščanje. Saj vemo, da niso vse družine samo pozitivne. Pomembno je, da ima mladostnik zunaj družine odraslo osebo, ki ji lahko potoži, se zaupa. S tega vidika je botrstvo čudovita služba, ki bi ga morali bolj ovrednotiti.« (Vesel Mušič b. I)

ska vzgoja so »korenine«, ki jih »angeli« zalivajo, da se mladostnik lahko razvija v samostojno in odgovorno odraslo osebo, sposobno trajnih odnosov (Gerjolj 2006, 338–339).

3. Izbira botra

Pomen in poslanstvo, ki ju ima boter v življenju birmanca, nalaga vsem udeleženiim – birmancu, družini, duhovniku in cerkvenemu občestvu – *dolžnost skrbne izbire*. Pogoji za botrstvo so opredeljeni v ZCP, kan. 874,⁷ vendar pastoralna praksa župnikov kaže različno razumevanje vprašanja izbire botrov: od strogo »pravniškega gledanja« do širokega »človeškega« razumevanja botra, ki je drugače »dober« kristjan, a nima vseh predpisanih pogojev. Tu naletimo na oviro v pastoralni praksi, ki se kaže v *premajhnem ovrednotenju botrov in prepozni izbiri*. V prvi Cerkvi botri niso bili tisti, ki bi se zadnji vključili v dejavnost, če se je odločalo, da bo kdo postal kristjan, marveč so bili *prvi* in dejavni ves čas katehumenata in pozneje. Tako imajo tudi prihodnji birmanci in njihovi starši ves čas posredne priprave na birmo (leta osnovnošolske kateheze od obhajila dalje) – ali vsaj na začetku neposredne priprave – možnost, moliti za pravo izbiro in se nato odločiti za dobrega birmanskega botra. Pogosto pa je tako, kakor pravi duhovnik: »Šele na koncu pred birmo se dobi listek, kjer izpolnijo, kdo bo boter. Bomo videli, koliko se bo dalo narediti glede na kratek čas, ko se sploh izve, kdo so botri.« (Veseli Mušič b. l.) Celo nadškof pravi: »O tem vprašanju premalo ali prepozno seznanjamo vse, ki so vključeni v birmansko pripravo. Vemo, da so botri po starodavnem izročilu Cerkve predstavniki žive in odrasle Cerkve, torej kristjani, ki svojo vero tudi živijo in pred birmovalcem z vso odgovornostjo, ki jo izrazijo s položitvijo desne roke na desno ramo birmanca, zagotavljajo, da je birmanec pripravljen na zakrament in da ga bodo v njegovi nadaljnji verski rasti tudi spremljali in podpirali. K temu je treba stalno vzpodbujati in tako spreminjati miselnost, da mora biti boter bogat, da bo lahko birmanca primerno obdaroval. Živa župnija pa bi morala imeti tudi nekaj »rezervnih« botrov, ki bi lahko sprejeli to službo v problematičnih primerih.« (Uran 1997, 43) Zadnji predlog nadškofa Urana je zagotovo pomemben, a je v pastoralni praksi še vedno velika izjema. Dejstvo, da so botri večinoma le sorodniki birmancev, bi bilo treba v praksi presegati s *spodbudami in smernicami o izbiri dobrih botrov*. »Tobija si je sam izbral »botra«, ki ga je potrdil oče oziroma

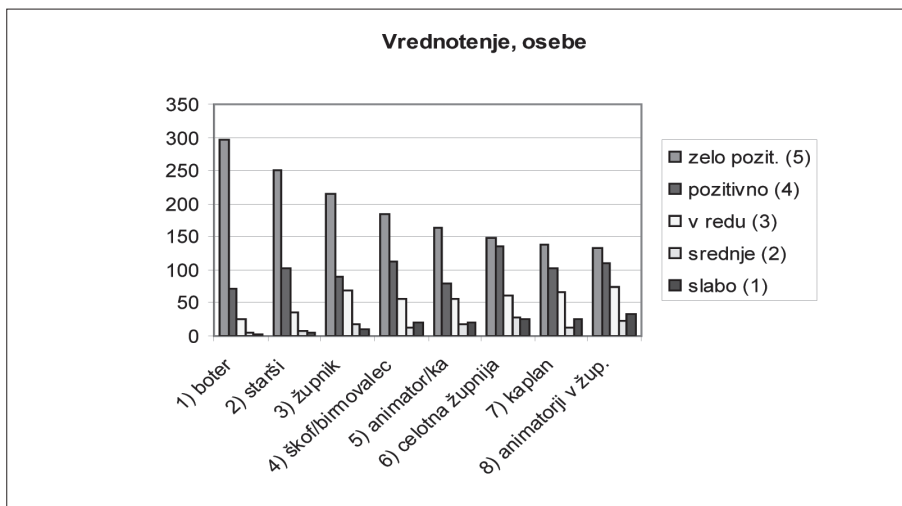
⁷ Botra izbere krščenec oziroma birmanec sam, lahko pa tudi njegovi starši oziroma njihov namestnik. Prav je, da je krščencu ali birmancu blizu, torej naj bo, če je le mogoče, iz iste župnije. Izbrani boter mora biti pripravljen sprejeti botrstvo in s tem tudi naloge, ki jih botrstvo prinaša. Naloga botra je, da bo po svojih močeh naredil vse, kar je mogoče, da bo krščenec živel v skladu s krstno milostjo in s krstnimi obljubami. Ena od zahtev za botrstvo je, da je boter dovolj star, da je torej izpolnil šestnajst let. Ker boter v nekem smislu predstavlja tudi katoliško verno občestvo, ne more pripadati kaki drugi verski skupnosti, tudi če bi imela naravno krščanstva. Boter mora imeti vse zakramente krščanskega uvajanja: krst, birmo in evharistijo. Temeljna zahteva za botrsko službo je tudi praktično versko življenje. Boter mora biti prost cerkvenih kazni. Zadnja zahteva pa prepoveduje, da bi botrsko službo sprejela oče ali mati krščenca; verni starši imajo že kot takšni pravico in dolžnost, versko vzgajati svoje otroke, botrova dolžnost pa je, da skupaj s starši podpira krščenca v njegovi verski rasti in življenju (Papež 1997, 74–77; Košir 1990, 67).

vs a družina in ima v sodobni krščanski civilizaciji vse značilnosti *birmanskega botra*. Ker oče pozna okolje in korenine »botrove« družine, mu z občutkom odgovornosti, spoštovanja in globokega zaupanja prepusti zunajdružinsko vzgojo svojega sina. V tem delu Tobitove in Tobijeve zgodbe je ponovno navzoč vedno znova aktualen temeljni poudarek, da ni najpomembnejše, kdaj in kam, marveč zlasti s *kom se podajajo mladi* na pot odraščanja in zunajdružinske socializacije... Če staršem uspe otroke tako vzgojiti, da si v mladosti izbirajo za angele pozitivne osebnosti, so večino svojega vzgojnega poslanstva že opravili in se jim za prihodnost otrok ni treba bati. Težav in napetosti kljub temu ne bo manjkalo, tudi presenečenja niso izključena, saj ima življenje veliko križišč, toda svoje otroke so posadili na vlak, ki pelje v pravilno smer.« (Gerjolj 2006, 327 in 332) Pomenljiv je tudi predlog duhovnika, ki spodbuja k *duhovni navezi med ljudmi*: »Rekel bi, da mora vsak človek imeti dva botra: enega, ki ga bo spremljal k birmi, ki bo ves ta proces z njim, in enega, ki bo zanj molil. Župnije imajo veliko starejših ljudi, veliko bolnih, za mnoge še vemo ne, naši domovi za starejše so polni starejših ljudi, ki marsikdaj ne vedo, za koga naj molijo in prosijo. To bi se moralo bolj poudariti, razširiti in ponuditi mladim ljudem.« (Veseli Mušič b. l)

4. Vrednotenje birmanskih botrov

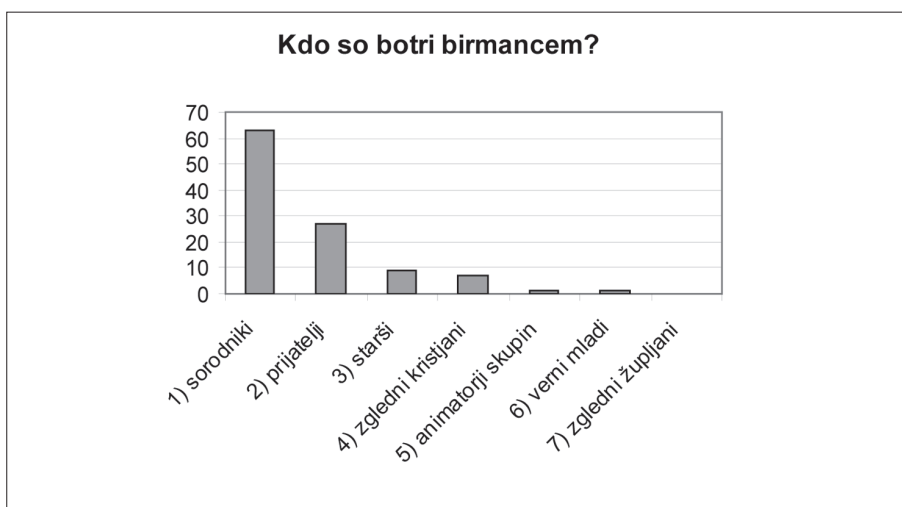
Navedeno mnenje o pomenu botrov je potrdila tudi empirična *raziskava* o birmanski pastoralni. Anketa iz leta 2008 med birmanci je glede *odnosa birmancev do botrov* pokazala rezultate, ki potrjujejo pomen botrstva in botrov. Upoštevajoč polemiko v pastoralni glede celotnega vprašanja o botrih, še posebno pa perečih vprašanj znotraj botrstva, bi pričakovali, da bosta boter kot oseba in botrstvo kot poslanstvo pri birmancih in pri njihovih starših zelo *malo ovrednoteno*. Presenetljivo pa je, da rezultati raziskave pokažejo *prav nasprotno sliko*. Medtem ko se razprava o botrstvu vleče že več desetletij in duhovniki kolebajo med razlogi »za« botrstvo (49 % vprašanih duhovnikov) in »proti« botrstvu (31 % anketiranih duhovnikov),⁸ predvsem birmanci, pa tudi njihovi starši brez omahovanja pokažejo, da jim botri in možnost botrstva *zelo veliko pomenijo*. Vsa vprašanja, ki zadevajo botrstvo, so pri birmancih zelo visoko ocenjena. Na vprašanje, *koliko birmanci zaupajo naštetim osebam iz njihovega življenja*, so »botra« uvrstili na drugo mesto, takoj za »mamo«. Na vprašanje, *s kom se birmanci ponavadi pogovarjajo o svojih težavah, problemih*, pa so »botri« uvrščeni na tretje mesto, za »starši« in za »prijatelji«. Iz podatkov in rezultatov na vprašanje birmancem, *kako v pripravi na birmo ocenjujejo osebe v pripravi na birmo*, vidimo, da imajo botri v mislih, pričakovanih in življenju birmancev vodilno mesto.

⁸ Raziskava med duhovniki iz leta 2008 v ljubljanski nadškofiji.



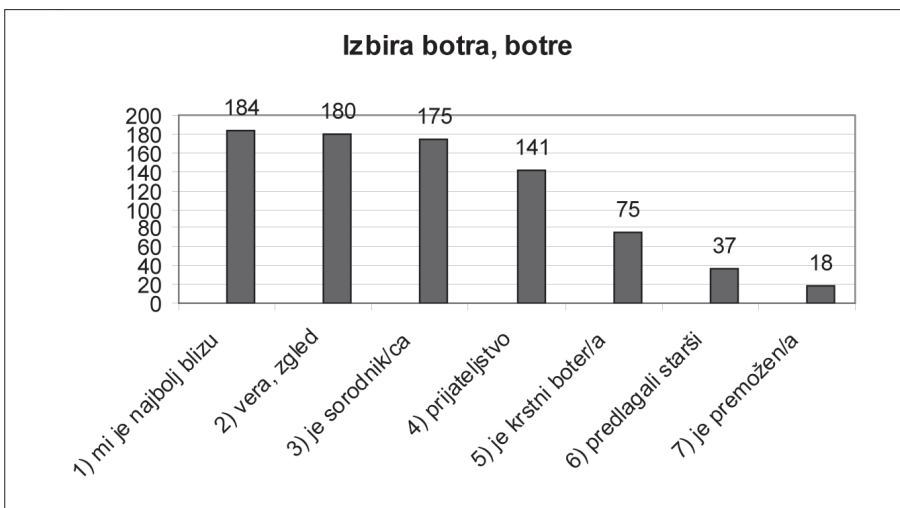
Graf 1: Vrednotenje oseb v pripravi na birmo – skupni rezultati (anketa 2008, skupina birmancev)

Ankete kažejo, da so birmanski botri večinoma sorodniki birmancev, nato prijatelji in v kar nekaj primerih tudi starši, medtem ko je izbira med »vernimi zglednimi kristjani« še vedno velika izjema. Možnost, ki je bila dana v anketi, da so botri zgledni predstavniki župnije, je ostala na zadnjem mestu razpredelnice, saj se zanjo ni odločil nihče. Vprašanje pa je, koliko starši in birmanci to možnost izbire sploh poznajo.

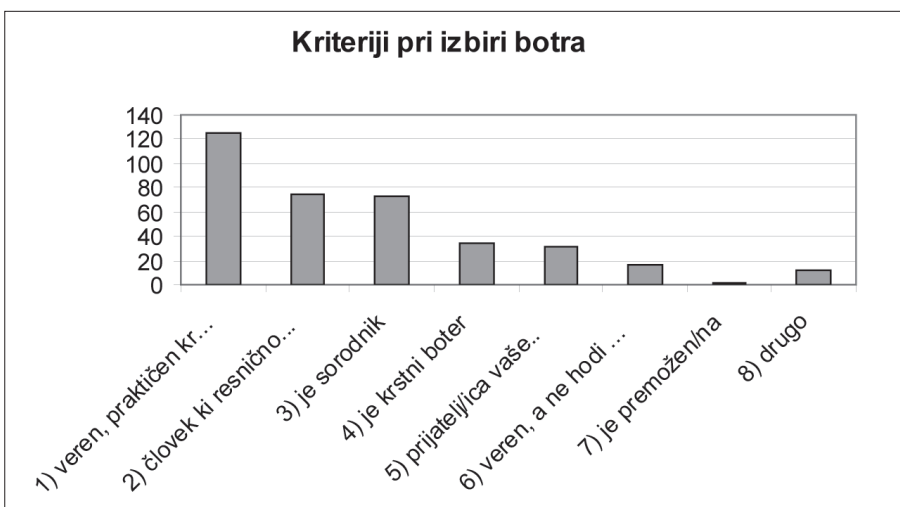


Graf 2: Kdo so večinoma botri birmancem (anketa 2008, skupina duhovnikov)?

Botra so izbrali bodisi birmanci sami bodisi so se v družini za to skupaj odločili, to pa v resnici izkazuje, da se v družinah zavedajo pomena botrov kot »angelov«, ki naj v življenju spremljajo birmance. Kriteriji pri izbiri botra so se pri birmancih in pri starših presenetljivo ujemale, saj so oboji (čeprav ankete niso reševali skupaj) na prvo mesto postavili to, da jim je boter *blizu in je veren, zgleden kristjan*. Presenetljivo je tudi to: tako birmanci kakor starši so na zadnje mesto postavili željo, da je boter premožen človek.

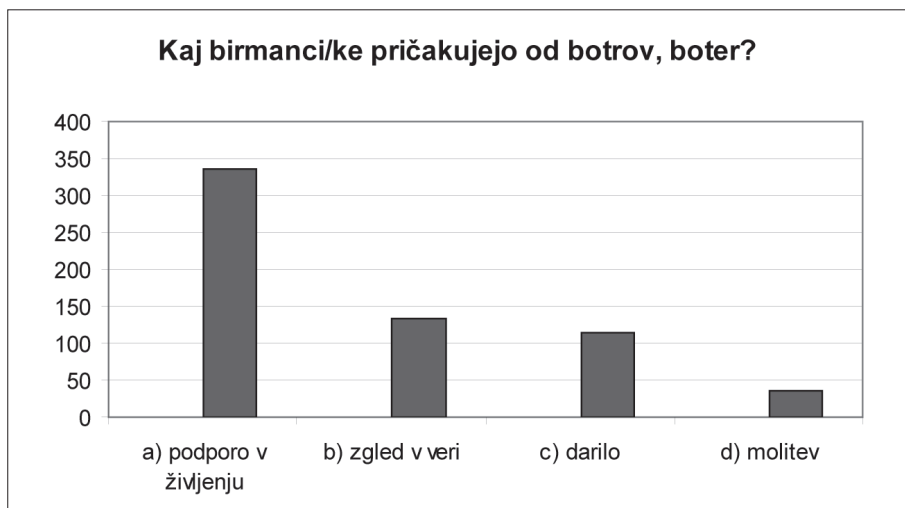


Graf 3: Kako so birmanke in birmanci izbrali svojega botra (anketa 2008, skupina birmancev)



Graf 4: Kriteriji pri izbiri botra (anketa 2008, skupina staršev)

Ko smo vprašali birmance, kaj pričakujejo od svojih botrov, so odgovorili, da pričakujejo v življenju njihovo *podporo in zgled*, šele nato darilo. To seveda ne pomeni, da udeleženi nosilec v birmanski pastoralni ni treba nič razlagati in jih usmerjati, da materialni vidik botrstva ne bi preveč prevladal. »Boter naj ne bi imel veliko denarja, temveč *veliko srce*. Preprosto povedano, svojemu birmancu naj bi *dal sebe*, to pa je največje in najtežje darilo v današnjem času. Vsak otrok se odpre ljubezni in ta ljubezen naj bi botra in birmanca povezovala in botra naredila za vez med Bogom in porajajočim se novim kristjanom.« (Trkman 1992, 83)

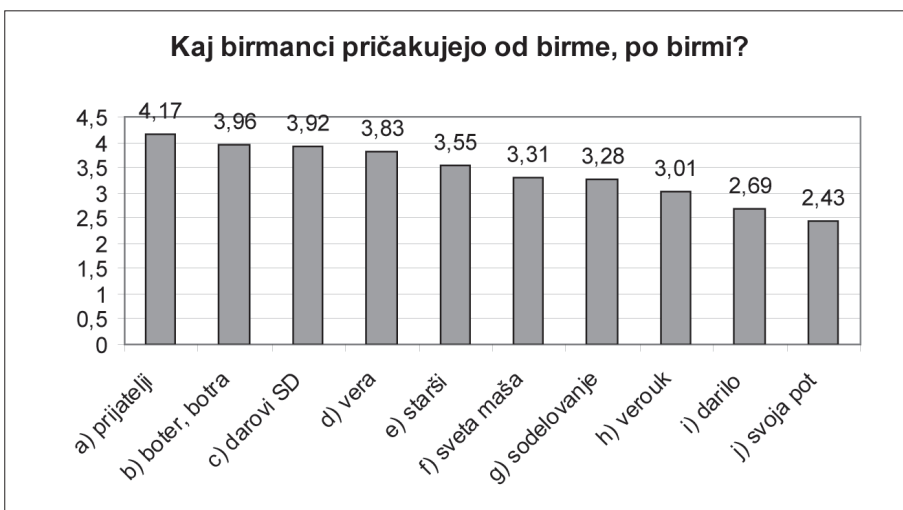


Graf 5: Kaj birmanke in birmanci pričakujejo od svojih botrov (anketa 2008, skupina birmancev)

Zelo zaskrbljujoč je zato podatek, da je v pričakovanih birmancev, kaj želijo od svojih botrov, *molitev* na zadnjem mestu in se je za to možnost odločilo komaj 36 birmancev od 405, to pomeni le 8,8 %. Molitev je namreč najpomembnejša vez med Bogom in botrom ter med botrom in birmancem, po kateri je možno doseči milosti, ki prihajajo po molitvi in jih lahko izprosi boter, če je sposoben in voljan redno moliti za svojega varovanca. Naše misli in vesti torej ne bremenijo dejstvo, da so birmanska darila preveč navzoča, ampak to, da je *molitev premalo navzoča* in v pripravi na birmo tudi *premalo poudarjena*; to bo treba v prihodnje bolj(-e) ovrednotiti.

Raziskava med birmanci nam na koncu postreže še z nekim presenečenjem, ki razveljavlja dve stereotipni mnenji, zakaj gredo birmanci k birmi, kakor pravi salezijanski duhovnik srednjih let: »1. potem bodo imeli mir; 2. ker se uveljavlja praksa birmanskih daril, zaradi katerih se spleča marsikaj potrpeti. Ne rečem, da je to v veliki meri, ampak ljudje, mladi pa še bolj, smo nagnjeni tudi k temu, da kaj dobimo. Lepše ko je darilo, bolj ga je vesel. To smo ljudje, moramo biti zelo krepostni, da se znamo temu izogniti. Še za odrasle to velja.« Na vprašanje v anketi »Kaj pri-

čakuješ od birme in po birmi, kaj si želiš?» so anketirani birmanci na prvo mesto postavili pričakovanje, da »bom ohranil prijateljstva, ki so se stkala v času pred birmo«, nato »da bom poglobil povezanost z botrom«, »da bom prejel in razvijal tiste darove Svetega Duha, ki so potrebni zame, da bom dobro živel«, »da bom poglobil svojo vero in ljubezen do Boga«, »da se bom bolj razumel s starši«, »da bom bolj redno kakor prej hodil k sveti maši«, »da bom začel sodelovati, bom sprejet v domači župniji«, »da bom hodil še naprej k verouku«, »da bom dobil darilo, ki si ga želim« in šele na koncu: »da bom lahko hodil svojo pot« (imel mir pred Cerkvijo). (Veseli Mušič b. I)



Graf 6: Kaj birmanke in birmanci pričakujejo po birmi, kaj si želijo (anketa 2008, skupina birmancev)

Na vprašanje, *kaj pričakujejo po birmi, kaj si želijo*, birmanci na prvo mesto postavijo *odnose*: najprej s prijatelji, z vrstniki, takoj nato pa si želijo, da bi poglobili povezanost z botrom. »Darilo« in »mir pred Cerkvijo« sta na predzadnjem oziroma zadnjem mestu. Želja in pričakovanje, da bodo »poglobili povezanost z botrom«, pa je, nasprotno, na visokem, drugem mestu lestvice, takoj za željo, da bi »ohranili prijateljstva, ki so se stkala med pripravo na birmo«. To poudarja in potrjuje tudi duhovnik, ki v okviru priprave na birmo botre in birmance spodbuja k medsebojnemu srečanju in soočenju: »Sam vedno že kakega pol leta pred birmo povabim botre na srečanje z birmanci, da en dan preživijo z njimi osebno, gredo na izlet ali na romanje z njim ali njo in da se v tistem dnevu dotakneta tudi tega, kaj birmanec od botra pričakuje, in nato tudi boter pove birmancu, kaj on od njega pričakuje. To so po izkušnjah za nekatere težka srečanja, za mnoge pa vendarle lepa, polna presenečenj, ko boter sliši od birmanca, kaj od njega pričakuje. Birmanec največkrat pove, da na prvem mestu ne pričakuje darila, ampak oporo v botru, da se lahko nanj obrne, ko bo imel nerazrešena vprašanja ali bo v stiski, kar botre

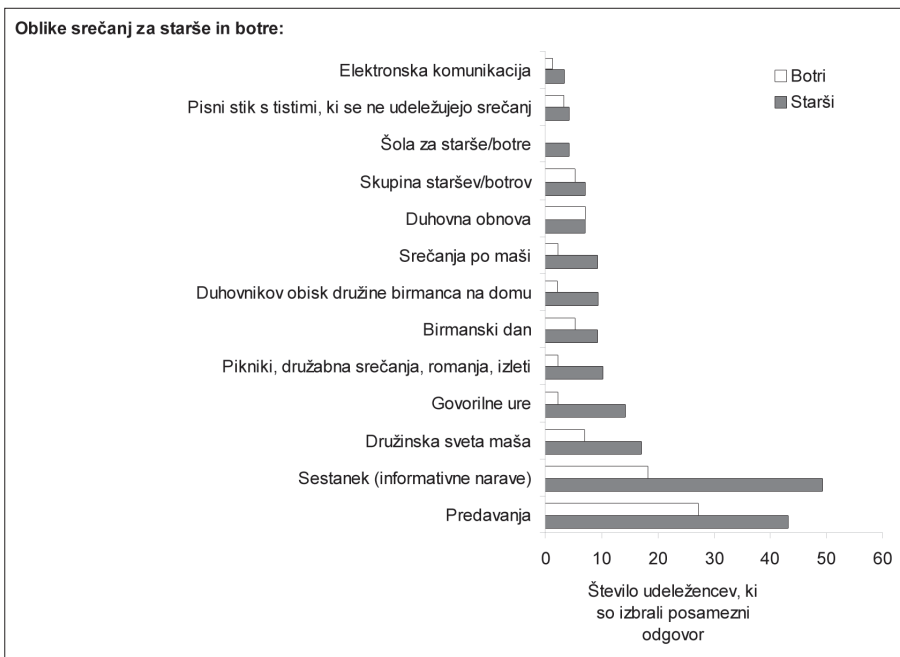
nemalo presenetiti. Na drugi strani pa so tudi birmanci presenečeni, če zna boter povedati in izraziti svoje pričakovanje.« (Veseli Mušič b. l)

Rezultati ankete torej *obrnejo stereotipna mnenja o botrih, o darilih in o pričakovanjih birmancev* in izkazujejo voljo po kakovostnem občestvenem sodelovanju.

5. Priprave za botre in sodelovanje z njimi

Pri izbiri in oblikovanju botrov je potrebno troje: na prvem mestu *molitev za milost dobre izbire botra*, nato *spodbuda tistemu, ki izbira* (birmancu in družini), naj se glede na kriterije modro odloči, in tretjič, *spodbuda, oblikovanje in priprava za izbrane botre*.

V anketi smo duhovnikom zastavili vprašanje, ali se jim zdi, da so srečanja za starše in botre potrebna. Malo manj kakor polovica (46,5 %) anketiranih duhovnikov ljubljanske nadškofije je odgovorilo, da je »sodelovanje nujno«; skoraj polovica (49,3 %) je nato izbrala možnost, da bi bilo »sodelovanje nujno, a ga je pri starših in/ali botrih zelo malo«; 5,4 % jih je navedlo, da je »sodelovanje z botri nujno tam, kjer starši odpovedo«, in nihče (0 %) ni označil možnosti, da »sodelovanje s starši in botri ni nujno«. Kljub tehtnim razlogom in pomembnosti sodelovanja s starši in z botri in kljub visokemu odstotku zavedanja, da je sodelovanje nujno, pa predvsem med duhovniki intervjujanci najdemo izjave, ki kažejo na to, da se *dejansko v pripravi na birmo z botri zelo malo ukvarjamo*. Na vprašanje, ali imajo za botre kako pripravo, je marsikdo odgovoril tako kakor župnik srednjih let: »Za birmanske botre ne.« (Veseli Mušič b. l) Iz vprašanj o sodelovanju z botri (in s starši) razberemo, da sta daleč najpogostejši obliki sodelovanja sestanek (informativne narave) in predavanje. Nato še družinska sveta maša za birmance, starše in botre in duhovna obnova, medtem ko so druge oblike sodelovanja z botri (skupina staršev/botrov birmancev; birmanski dan; pisni stik s tistimi, ki se ne udeležujejo srečanj; govorilne ure; pikniki in družabna srečanja, romanja, izleti; duhovnikov obisk na domu; srečanja po maši; elektronska komunikacija; šola za starše/botre) malo izkoriščene. Če realizacijo možnosti sodelovanja z botri po župnijah primerjamo z možnostmi sodelovanja, ki jih imajo starši, pa ugotovimo, da imajo botri še *veliko manj možnosti* za sodelovanje, rast, vzgojo, evangelizacijo itd. v okviru priprave kakor starši birmancev.



Graf 7: Oblike srečanj za starše in za botre (anketa 2008, skupina duhovnikov)

Za vse botre in za tiste, ki si botre izbirajo, so *potrebne spodbude* Cerkve. Cerkevni dokumenti, članki, respondenti in rezultati anket se strinjajo, da so botri pomembni, vendar sodelovanja z njimi v samem poteku priprave na birmo ne ovrednotimo dovolj. Na voljo je torej še veliko možnosti za bolj kakovostno in pogostejšo komunikacijo in sodelovanje z botri.

Zaradi navedenih argumentov in reprezentativnih empiričnih podatkov ni treba razmišljati o odpravi oziroma ukinitvi botrov in botrstva, marveč moramo *renome tega poslanstva dvigniti* in *botre za to nalogo celostno formirati*. Če bi jih odpravili, jih ne bi mogli vzgajati in bi s tem zamudili pomembno pastoralno priložnost, kakor poudarjajo tudi nekateri duhovniki: »Nisem za odpravo botrov, ker *botre lahko vzgajaš*, če jih pa odpraviš, jih pa ni in jih ne moreš vzgajati. Botri so naša velika priložnost, da jim poveš, da je biti kristjan tudi kriterij. Imajo možnost, da nekaj naredijo zase. S tem naredijo tudi nekaj za svojega mladostnika.« »Z botri je tako, da če z njimi delamo, jim lahko birmo ovrednotimo. Najprej jih povabimo, naj za birmance molijo. To je duhovna naveza. Nekaterim, ki so od daleč, nekajkrat napišemo pismo,« pravi duhovnik večje župnije. »Temeljni problem je, da mi predpostavljamo vero pri ljudeh, ki so krščeni, vendar bi večinoma sami potrebovali prvo oznanilo, prvo informacijo.« Botri so zato naša velika priložnost in sodelovanje z njimi pomeni evangelizacijo in katehizacijo odraslih. V smernicah Plenarnega zbora, ki povzemajo druge cerkvene dokumente, predvsem Splošni pravilnik za katehezo, beremo, da je *kateheza odraslih* glavna oblika kateheze, h kateri so na-

ravnane vse druge oblike in ki mora vedno bolj dobivati prednostno mesto (PZ 2002, 140). »Vsako resno delo pomeni delati z njimi, jih dobiti skupaj, najprej evangelizirati in katehizirati, kaj pomeni biti boter, da gre za poslanstvo in možnost, ki jo daje Bog, da je boter »angel varuh«, ki ga birmanec dobi. To ni figura, ni darilo, ampak duhovna moč. Toda sprašujem se, kdo bo delal vse to,« pravi vodilni animator na neki župniji. Katehistinja z bogatimi izkušnjami pa dodaja, da se preveč vrtimo okrog mladih in razmišljamo samo o tem, ali bodo ostali v Cerkvah ali ne, namesto da bi takrat ponudili nekaj kakovostnega starejšim in botrom: »Vprašanje je, kaj in koliko jim lahko ponudimo. To je odvisno tudi od tega, koliko imamo kadra; predavatelji so dobrodošli, a sama prisegam na župnijo in župnijske sodelavce. Tu imamo zagotovo še rezerve.« (Veseli Mušič b. l.) Tisti mladi in njihovi starši, ki imajo možnost ozavestiti, kdo je boter in kakšen pomen ima lahko v njihovem življenju, znajo to upoštevati.

Bolj ko je ponudba na župniji kakovostna, več ljudi se ima možnost vanjo vključiti in vsi sodelujoči lahko več pridobijo za življenje. Del ponudbe v vsaki župniji ali vsaj dekaniji bi morali biti tudi *programi za botre*, ki ne bi obsegali samo enega srečanja oziroma predavanja, ampak bi se pri vzpostavitvi in vodenju teh srečanj opirali na znanje in na načela s področja andragogike, še posebno glede andragoškega ciklusa in metod, ki bi ustrezale analizi stanja in potreb ter realnih možnosti načrtovanja, izpeljave in evalvacije (Govekar-Okoliš in Ličen 2008, 49; 51). Ob različnih predlogih za sodelovanje z botri, ki so navedeni v razpravi, naj še posebej izpostavimo in predlagamo *biografsko metodo izobraževanja odraslih*. Izobraževalna biografija namreč postaja v sodobnih družbah vse pomembnejša in bi nam bila lahko v veliko pomoč tudi v pastoralnem prizadevanju za sodelovanje z botri in s starši birmancev.⁹

6. Sklep

Čeprav so med župnijami velike razlike, je poslanstvo botrov in botrstva tako pomembno, da zahteva kakovostno načrtovanje, kako na širši ravni neke krajevne Cerkve poenotiti kriterije za izbiro in pripraviti programe za formacijo in poslanstvo botrov. To potrjuje tako kvantitativni kakor kvalitativni vidik raziskave.

Iz intervjujev in iz kvantitativne raziskave vidimo, da so mnenja duhovnikov o istih vprašanih različna, a vendar izražajo potrebo po bolj jasnem mnenju voditeljev krajevne Cerkve, na podlagi katerega bi glede različnih polemik dosegli vsaj

⁹ »Biografija je življenjska zgodba. V biografiji spoznamo posameznikovo osebno življenjsko zgodbo ali razvojno pot v urejeni časovni optiki. Biografska metoda je način, kako analizirati posameznikovo življenje, del biografske metode pa je izobraževalna biografija. Z njo lahko ugotovljamo svoj razvoj v znanju, pri spretnostih, sposobnostih, izkušnjah; razčlenjujemo svoje osebne lastnosti v različnih obdobjih svojega življenja in v odnosu z drugimi ljudmi ter širšim okoljem; dejansko odkrivamo svojo identiteto, moč svojega jaza in sposobnost za nadaljnji osebni razvoj.« (Govekar-Okoliš in Ličen 2008, 92–93; 115) »Biografsko učenje je načrtno učenje iz svoje lastne življenjske zgodbe in izkušen ter iz življenjskih zgodb drugih. Poteka lahko v različnih kontekstih, z različnimi ciljnimi skupinami, individualno ali skupinsko in z namenom doseganja raznolikih ciljev.« (Slana 2011, 13)

minimalno *enotnost*. Vzpostaviti bi bilo treba *kriterije*, kdo je lahko boter. Botri in botrstvo je za pastoralo, še posebno birmansko, *neizkoriščen potencial*. Dati bi bilo treba večji – predvsem molitveni – poudarek pri izbiri dobrih botrov, nato pa imeti zanje kakovostne programe, da bi bili tudi botri bolj osveščeni glede svoje vloge, kako pomagati birmancu na poti k veri.

Raziskave pokažejo, da birmancem veliko pomenijo *medosebni odnosi*. Večina današnji mladostniki izhajajo iz družin, ki niso številne, zato tu vstopita boter in ponudba župnije. Imeti botra je za birmanca priložnost za kakovosten odnos z osebo, ki pride v njegovo življenje, mu pomaga in zanj moli. Biti boter pa je tudi za botre velika priložnost za iskanje odgovorov na življenjska in verska vprašanja in za zorenje v veri, kakor pričuje botra Alenka: »Šele sedaj se zavedam, kako sem pravzaprav kot botra bila prisiljena k osebni dozorevanju in k verski formaciji. Na številna vprašanja glede verskega nauka ter običajev in podobnega sem morala najprej sama poiskati odgovore. Danes vem, da je bil dan, ko sem privolila v botrstvo, prvi dan na poti mojega lastnega raziskovanja duhovnega sveta in začetek novih priložnosti. Z veliko gotovostjo lahko rečem, da Bog za vsakogar poišče pravo pot, da ga odkriva in občuduje.« (Nežič idr. 2004, 56)

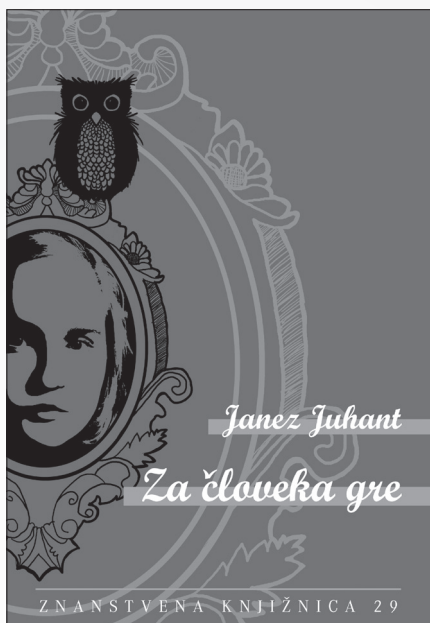
Zato velja, kar pravi duhovnik: »Ne ukiniti botrov! Potrebno je znova ovrednotiti botrstvo in iskati rešitve. Oblikovati miselnost ljudi, kakšna je botrova naloga. Tudi v župniji so ljudje, ki so pripravljene pomagati, ki bodo zgled, ki bodo podpirali birmance, zanje molili in pričevali, ne predvsem z darilom, ampak s svojim življenjem.«

Kratica

PZ – Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. 2002. *Izberi življenje*.

Reference

- Gerjolj, Stanko.** 2006. *Živeti, delati, ljubiti: pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Govekar-Okoliš, Monika, in Nives Ličen.** 2008. *Poglavja iz andragogike*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hočvar, Ksenja.** 2008. Kdo je primeren za botra? *Družina*, 6. april, št. 14:2.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba; Društvo Mohorjeva družba.
- Košir, Borut.** 1990. Določila glede birmanskih botrov v ZCP. *CSS* 24, št. 3/4:67.
- Nežič, Julka, Marjan Turnšek, Borut Košir, Alenka F. in Iva N.** 2004. *Krstni in birmanski botri*. Ljubljana: Družina.
- Papež, Viktor.** 1997. Botrska služba v ZCP, kan. 874. *CSS* 31, št. 3/4:74–77.
- Pečnik, Vlado.** 2011. *Rak rane slovenske vernosti*. Tržič: Oaza miru.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ur. Ivan Štuhec, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikel. Ljubljana: Družina.
- Slana, Urška.** 2011. *Prisluškovanje življenju: Biografsko učenje v skupini*. Ljubljana: Salve.
- Sorč, Ciril.** 2000. *Živi Bog: Nauk o Sveti Trojici*. Ljubljana: Družina.
- Strle, Anton.** 1992. *Božja slava živi človek*. Ljubljana: Družina.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Trkman, Slavica.** 1992. Izbira botrov in kritična presoja obdarovanja. *CSS* 26, št. 5/6:83.
- Uran, Alojz.** 1997. Stanje in možnosti birmanske kateheze z vidika birmovalca – teološko-eklezijski pogled. V: *Birmanska kateheza: Zbornik 27. katehetskega tedna 1997, Mirenski grad, Nazarje, 2.–8. februar 1997*, 33–44. Ur. A. Slavko Snoj. Ljubljana: Slovenski katehetski svet in Pedagoško katehetski inštitut na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.
- Veseli Mušič, Polona.** 2012. Birmanska pastoralna na prepihu: vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v Cerkvi na Slovenskem. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- — —. B. I. Rezultati raziskave o birmanski pastoralni: navedki iz intervjujev in prikaz rezultatov anket. Osebni arhiv avtorice.



Janez Juhant
Za človeka gre

Človek je odprto bitje, odprto v svet, v druge in v prihodnost. Gre za ključna vprašanja človeka, posebno v postmoderni družbi, saj so se v njej problemi človeka z globalizacijo le še zaostri. Priča smo izgubljenosti posameznika v globalizacijski tekmi, kajti sistemski okvirji odpovedujejo posebno pri oblikovanju življenja posameznika. V odločilnih vprašanjih je ta prepuščen samemu sebi.

Kaj je torej človek in kakšni so temelji njegovega delovanja? Za uresničenje svojih življenjskih projektov človek potrebuje gotovost in družbeno oporo. Človek je vprašanje samemu sebi, zato je njegova podoba odprta in izpostavljena manipulacijam, kar se pozna tudi v njegovem današnjem odnosu do sveta. Vedno gre za (omejen) pogled na človeka, ki ga pogojujejo znanstvena, ideološka, verska gledišča. Od celovite podobe človeka je odvisno njegovo ravnanje in tako reševanje njegovih osebnih in družbenih zadev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 200 str. ISBN 978-961-6844-08-6. 14 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 72 (2012) 2, 265—280
 UDK: 159.922.2:2-14
 Besedilo prejeto: 10/2011; sprejeto: 11/2011

Polonca Majcenovič

Povezanost vzgojnih slogov z navezanostjo na druge in na Boga

Povzetek: Članek obravnava povezanost vzgojnih slogov in navezanost na druge in na Boga v odraslosti. V raziskavi smo ugotovili, da varno navezani starši vzgajajo avtoritativno v večji meri kakor ne varno navezani starši. Za ne varno navezane starše je značilen predvsem permisivni slog vzgoje. Med navezanostjo na Boga in vzgojnimi slogi ni bilo povezanosti. V navezanosti na Boga je bila delno potrjena hipoteza o skladnosti.

Ključne besede: relacijsko družinski model, navezanost v odraslosti, vzgojni slogi, medosebni odnosi, navezanost na Boga

Abstract: **Interconnection between Educational Styles and Attachment to Others and to God**

The article deals with the interconnection between educational styles and the attachment to others and to God in adulthood. In the empirical part it was established that securely attached parents more often bring up their children in an authoritative way than insecurely attached ones. On the other hand, an extremely permissive educational style is characteristic of insecurely attached parents. However, it was not possible to find a connection between the attachment to God and educational styles. In the attachment to God, it was possible to partially confirm the correspondence hypothesis.

Key words: relational family pattern, adult attachment, educational styles, interpersonal relationships, attachment to God

1. Družina, starševstvo in vzgojni slogi

Reultati raziskave Bajzeka idr. (2003, 15–16; 59; 79) o odraščajočih otrocih kažejo, da jim največje zadovoljstvo prinaša ljubezen staršev. V odnosu s starši in z drugimi družinskimi člani ima otrok prvič priložnost, da samega sebe spozna za vrednega ljubezni, spoštovanja, zaupanja, sreče, občudovanja. Družina tako ostaja ustanova, ki ji ljudje najbolj zaupajo in je najbolj zaželeno vrednota. Podatki iz raziskav mladine kažejo, da se je zgodil premik iz etične družine v afektivno in podporno družino. Odnose nadzorovanja in poslušnosti nadomeščajo odnosi

pomoči, spodbujanja in zaupnosti (Renner 2006, 99). Rezultati nacionalne longitudinalne študije so pokazali, da je pri najstnikih, ki poročajo o večji povezanosti s starši, najmanjša stopnja tveganih vedenj. Raziskava je postavila pod vprašaj koncept o pomembnosti vrstniških odnosov, ki je bil splošno sprejet med raziskovalci vse od šestdesetih let dalje (Gilbert 1997). Ratzinger (2007, 286–287) kot teolog poudari pomen odnosov v družini: »Otroci niso 'last' staršev ... Otroci 'pripadajo' staršem in so vendar sami svobodna ustvarjena bitja Boga, vsak otrok s svojo lastno poklicanostjo, s svojo lastno novostjo in edinstvenostjo pred Bogom. Ne pripadajo si kot posest, marveč v odgovornosti.«

Starši vzpostavljajo odnose z otroki na različne načine. Starševski odnos lahko opredelimo z vzgojnim slogom, ki je »način, kako starši, namerno ali nenamerno, pristopajo k otrokom, mladostnikom, kako jih vzgajajo za odgovornost, kako poteka odločanje, kakšen je njihov odnos do mladostnikov in kaj pomeni ta odnos za zorenje in osamosvajanje mladostnikov« (Gostečnik, Pahole in Ružič 2000, 75). Najpogostejša delitev je delitev na avtoritarni, permissivni in avtoritativni slog vzgoje.

V avtoritarni vzgoji starši vzgajajo z močjo, ki jim jo daje avtoriteta. Mladostniki po njihovem nikoli ne naredijo stvari dovolj dobro. Starši morajo imeti zmeraj prav, saj bi v nasprotnem primeru izgubili moč. Vso odgovornost prevzamejo starši in mladostniki nimajo ne možnosti odločanja ne predvidevanja posledic, ki jih pomeni neka odločitev. Mladostniki se staršev bojijo in naredijo vse tako, kakor želijo starši. Tako se ne naučijo razmišljati, saj prihajajo pobude od zunaj. Sami se počutijo nezmožne, nesposobne in dvomijo vase. Samostojnosti si želijo in se je hkrati bojijo. Mladostniki dobijo strukturo in omejitve. Njihova potreba po moči in vplivu ni upoštevana. Zaradi občutka manjvrednosti bodo imeli v odraslosti težave z avtoriteto: ali bodo boječi ali pa se bodo borili proti avtoriteti. Starši, ki vzgajajo avtoritarno, so negotovi in jih je strah (75–76). Izjemno avtoritarni starši, ki niso dovolj ljubeči, ne opremijo otroka z vsebinami, ki jih potrebuje za pozitivno izkušnjo življenja. Brez zunanjih izrazov ljubezni otroci odraščajo z občutkom nesprejetosti in neljubljenosti. Mnogi postanejo togi, z malo občutka za samega sebe. Kot odrasli ljudem, ki so do njih prijazni in nežni, ne zaupajo in se jim izogibajo (Firestone in Catlett 1999, 101).

V permissivni vzgoji se zdi, da so mladostniki v središču pozornosti. Starši so ustrezljivi in jim vse dovolijo, samo da bi bili v otrokovih očeh vsemogočni in bi od njih prejeli ljubezen. Mladostniki jim postavljajo zahteve in pogoje. Odločajo se sami, a odgovornost za njihovo ravnanje sprejemajo starši. Mladostnikom tako ni treba povezati odločitev in posledic. Odločajo se na podlagi svojih želja, ne da bi se ozirali na to, kaj za druge neka odločitev pomeni. Mladostnikova zahtevnost dokaj hitro preraste zmogljivosti staršev. Neizpolnjene želje in nesamostojnost jih spravljajo v jezo in bes. Podobno kakor pri avtoritarni vzgoji se tudi ti mladostniki ne naučijo samostojnosti in odgovornosti. Omejitve v življenju ne znajo sprejemati in preraščati, zato se zunaj družine ne počutijo varno. Imajo občutek, da staršem ni dosti mar zanje, kljub temu da jih razvajajo. Od njih težko odidejo, ker se čutijo krive zaradi njihove dobrote. Starši izberejo permissivni način vzgoje, ker želijo, da

bi se njihovi mladostniki ob njih tako dobro počutili, da ne bi šli od doma (Gostečnik, Pahole in Ružič 2000, 76–78). To so ljubeči starši, ki so nezreli in otroka ne naučijo samonadzora. Otroci postanejo izjemno tesnobni in doživljajo precejšnje stiske, če se ne naučijo obvladovanja jeze. Kot rezultat tega se vedejo sovražno, razvijejo negativen odnos do sebe in izražajo visoko stopnjo sovraštva do sebe. Preveč permisivnosti je razlog nezadostne socializacije otrok, ki odraščajo neobčutljivi za svoje meje in za meje drugih (Firestone in Catlett 1999, 101).

2. Navezanost v družini

Teorija navezanosti je eno od področij raziskovanja v medosebnih odnosih; ponuja bogastvo znanja in je vodilna med teorijami, ki merijo globoki pomen starševstva. Poudarek je na intimnih odnosih, to pa zajema tudi družinske odnose (Johnson, Ketring in Abshire 2003). Začetnik teorije navezanosti Bowlby (1907–1990) je navezanost opredelil kot človekovo nagnjenost k ustvarjanju močnih čustvenih vezi do pomembnih oseb v življenju. V najširšem pomenu besede pomeni sposobnost človeškega organizma, da vzpostavi in ohrani povezavo s tistimi, od katerih je odvisno njegovo življenje (Bowlby 1977, 201; Kompan Erzar 2003, 60).

Bowlby je ugotovil, da postanejo matere bolj sočutne in tolerantne do enakega doživljanja pri svojih otrocih, kadar jim uspe prepoznati in podoživeti čustva, ki so jih imele same v otroških letih, in jih sprejmejo z razumevanjem. Otrokom je želel pomagati tako, da je pomagal staršem (Bretherton 1992). Bowlby (1973) je odkril dve obliki notranjih delovnih modelov navezanosti oziroma modelov sebe in osebe navezanosti. Otrok bo razvil notranji model sebe kot vrednega in zanesljivega, kadar bo oseba navezanosti priznala njegove potrebe po ugodju in zaščiti in hkrati spoštovala potrebe po neodvisnem raziskovanju okolja. V nasprotnem primeru se bo otrok čutil nevrednega in nekompetentnega (Bartholomew in Horowitz 1991; Bretherton 1992). Pojasnil je tudi pomen notranjih delovnih modelov pri medgeneracijskem prenosu navezanosti. Posamezniki, ki odraščajo v relativno stabilne osebe in ki se bodo zanesli nase, imajo starše, ki jih podpirajo in jim dopuščajo samostojnost, tudi spodbujajo jo. Zanje so notranji delovni modeli odprti za vprašanja in popravke. Zato je dediščina mentalnega zdravja ali bolezni enako ali celo bolj pomembna od genske dednosti (Bretherton 1992).

Mary D. S. Ainsworth (1913–1999) je prepoznala v odnosih med materami in otroki tri tipe navezanosti pri otrocih: varni, tesnobno ambivalentni in tesnobno izogibajoči se tip. Raziskovalci so na podlagi ugotovitev Ainsworthove identificirali še dezorganizirani tip navezanosti. Tipe navezanosti so prevedli v vzporedni odrasli sistem navezanosti, saj se je pri 73 % staršev in otrok pokazala enaka navezanost (Main in Goldwyn 1985).

Bartholomeweva in Horowitz (1991) sta razvila nov model, ki izhaja iz Bowlbyjevega koncepta notranjih delovnih modelov. Navezanost definirata z dvema temeljnima razsežnostma:

Model sebe (odvisnost): pozitiven – sem vreden ljubezni; negativen – nisem vreden ljubezni.

Model drugih (izogibanje): pozitiven – drugi so vredni zaupanja; negativen – drugi niso vredni zaupanja.

Pri odraslih Bartholomeweya in Horowitz (1991) na podlagi Bowlbyjevega koncepta notranjih delovnih modelov in opisa navezanosti Hazana in Shaverja (1987) opisujeta več vrst odrasle navezanosti.

Varna navezanost (angl. *secure attachment*) vključuje pozitivni model o sebi in pozitivni model o drugih. Posamezniki, ki so doživeli sprejetost in odzivnost staršev, bodo verjetno uravnavali občutke varnosti ob intimnih odnosih z drugimi. Njihovo življenje, odnose, v katere vstopajo, zaznamujejo zadovoljnost, enakopravnost in ravnovesje med intimnostjo in avtonomijo. Počutijo se vredne ljubezni in drugim zaupajo.

Boječje izogibajoča se navezanost (angl. *fearful/avoidant attachment*) temelji na negativnem modelu o sebi in o drugih. Posamezniki s to obliko navezanosti so bili v otroških letih deležni zavračanja staršev in kaznovanja, zato sedaj v odnosih iščejo priznanje in potrditev, ki se kaže v veliki odvisnosti od drugih. Istočasno imajo negativna pričakovanja in se izogibajo bližini. To protislovje se kaže v konfliktih in v zbeganih emocionalnih odnosih.

Tesnobna navezanost (angl. *preoccupied attachment*) vključuje negativni model o sebi in pozitivni model o drugih. Ljudje, ki pripadajo temu slogu navezanosti, kompenzirajo občutke manjvrednosti s pretirano bližino v odnosih. Iščejo veliko bližine, vendar nenehno skrbijo in nadzorujejo meje, da jim drugi ne bi prišel tako blizu, kakor sami ne želijo. V otroštvu so verjetno pri starših doživljali sporočila pogojne sprejetosti in zavrnitve, to pa se kaže v ponotranjenem negativnem pogledu nase in v pozitivnem mnenju o drugih.

Odklonilno izogibajoča se navezanost (angl. *dismissive/avoidant attachment*) temelji na pozitivnem modelu o sebi in na negativnem modelu o drugih in se kaže v vzdrževanju čustvene oddaljenosti do drugih in na pretiranem občutku svoje lastne vrednosti. Takšni ljudje kažejo malo zanimanja za vzpostavljanje intimnih odnosov in se ne zaljubijo pogosto. V zgodnjem otroštvu so imeli ob sebi starše, na katere se niso mogli zanesti, starše, ki so bili neodzivni za njihove potrebe. V odnosih se nagibajo k uravnavanju občutkov varnosti tako, da ne zaupajo drugim in se zanašajo bolj nase.

Hipoteze o podobnosti odnosov navezanosti pri dojenčkih in v odrasli romantični ljubezni raziskave z zgoraj navedenimi vprašalniki niso povsem potrdile, zato se je raziskovanje nadaljevalo na več načinov. Brennanova, Clarkova in Shaver (1998) so odkrili dve osnovni razsežnosti odraslih vzorcev navezanosti. Eno od njih so poimenovali: z navezanostjo povezana tesnoba. Osebe, ki imajo visok rezultat pri tej razsežnosti, skrbi, ali je njihov partner še na voljo, je odziven, pozoren itd. Osebe, ki imajo pri tej razsežnosti nizek rezultat, čutijo večjo varnost pri partnerjevi odzivnosti. Druga razsežnost je: z navezanostjo povezana izogibanje. Ose-

be, ki so visoko v tej razsežnosti, se na druge ne zanašajo in se jim ne zaupajo. Osebe, ki so nizko v tej razsežnosti, so laže intimne z drugimi osebami in se počutijo bolj varne, kadar se zanašajo na druge ali drugi nanje. Prototipična varna navezanost pomeni nizke vrednosti pri obeh razsežnostih.

Nekateri avtorji, na primer Blomova in van Dijk (2007), ne verjamejo, da so lahko slogi navezanosti modeli za odrasle odnose, ker obstajajo bistvene razlike med zgodnjimi odnosi navezanosti in odraslimi odnosi. Pri odraslih je komunikacija simetrična in v večji meri besedna, medtem ko je v zgodnjih odnosih na neki način asimetrična. Najpomembnejša razlika je, da ima zgodnji odnos navezanosti biološko podlago, medtem ko so odrasli odnosi socialni sistemi. V teh sistemih je varnost sad komunikacije.

Johnson, Ketring in Abshire (2003) na podlagi sodobne literature menijo, da navezanost in notranji delovni modeli vplivajo na družinske odnose in da je raziskovanje navezanosti zelo pomembno zaradi ugotavljanja, katere so spremembe v odnosih, ki imajo največji vpliv na drugačno družinsko funkcioniranje. Žvelc in Žvelc (2006) menita, da je v Sloveniji raziskovanje navezanosti v otroštvu dobro zastopano – za to je v veliki meri zaslužna Cugmasova (2003) –, medtem ko študij o navezanosti v odraslosti ni veliko. Dragocen vpogled v poznavanje teorije navezanosti v slovenskem prostoru daje knjiga Katarine Kompan Erzar in Tomaža Erzarja (2011), *Teorija navezanosti*.

3. Navezanost na Boga

Ali smemo sklepati, da bodo starši, ki so ne varno navezani na bližnje, tudi ne varno navezani na Boga in bodo pri vzgoji uporabljali manj primerne sloge vzgoje, kakor sta avtoritarna in permisivna vzgoja? Raziskav o povezanostih med navezanostjo na Boga in slogi vzgoje in navezanostjo na bližnje pri odraslih nismo zasledili, zato se lahko opremo na teorijo in na dostopno literaturo ter na raziskave, ki so najbližje naši temi.

V raziskavi nas zanima, kako so pri starših slogi vzgoje, medosebni odnosi in doživljanje odnosov z bližnjimi povezani z njihovo navezanostjo na Boga. Simoničeva (2006) meni, da je odnos s starši tisti, ki daje podlago za to, kako bo človek dojemal odrasle odnose, kako bo navezan na druge in tudi na Boga. Prek tega se približamo tudi razumevanju temeljev v človeku, ki vplivajo na prevzemanje sistema vrednot.

Pri osebah, ki so doma izkusile čustveno hladnost ali niso doživele duhovnosti, se je pokazalo večje izogibanje intimnosti v odnosu z Bogom. Otroci, ki so doma doživljali v odnosih preveč zaščitništva, togosti in avtoritarnosti, so kot odrasli izkazali veliko izogibanja intimnosti in tesnobe, kadar je bilo pomembno doživljanje ljubljenosti v odnosu z Bogom. V religioznih družinah, v katerih so starši avtoritarni, se lahko izogibanje Bogu prej kakor v obliki upora proti sami religiji pokaže kot upor proti načinu starševstva (McDonald, Beck, Allison in Norsworthy 2005).

Opisi odnosa z Bogom v anekdotah in v religiozni literaturi so pogosto zelo podobni odnosom v otroštvu. O tem pričajo izrazi, kakor so na primer »Bog stoji nekemu ob strani« in »Bog je vedno blizu, kadar ga potrebuješ« in pridevniki, ki Boga opisujejo kot nekoga, ki daje zavarovanost, ki je ljubeč in usmiljen, ki vodi, odpušča, a je tudi močan, trden in je »Oče«. Bog daje, podobno kakor starši otrokom, varno zavetje, kamor se zatečemo po čustveno podporo. Te ugotovitve so razlog za integracijo psihologije religije in sodobne psihologije, ki ima kot empirična znanost svoje metodološke zahteve. Iz empirične literature o navezanosti na Boga in o odnosu med slogi navezanosti in religioznostjo lahko razberemo, da je navezanost dober vir raziskav na področju psihologije religije (Granqvist 1998).

Kirkpatrick in Shaver (1990) sta v raziskavi o povezanosti navezanosti v otroštvu in odrasle religioznosti postavila dve hipotezi. Prva je hipoteza o skladnosti (angl. *correspondence hypothesis*). Varno navezani otroci bodo v odraslosti bolj prevzeli verske vrednote in prepričanja svojih staršev kakor ne varno navezani. Hipoteza o kompenzaciji (angl. *compensation hypothesis*) pa predpostavlja, da osebe z ne varno zgodovino navezanosti bolj potrebujejo nadomestno osebo navezanosti, ki jo lahko pomeni tudi Bog.

Belavich in Pargament (2002) sta v raziskavi o vlogi navezanosti pri duhovnem soočanju s stisko navezanost na Boga opisala v kategorijah. Nekdo, ki je varno navezan na Boga, bo lahko izbral aktivno soočanje s težavami. Boga dojema kot starša, ki ga tolaži in ščiti v trenutkih nevarnosti in mu zagotavlja trdne temelje za raziskovanje takrat, ko se počuti varnega. S stisko se sooča na duhoven način tako, da zaupa v božjo ljubezen, v božjo pomoč in v njegovo varstvo. Tolažbo in pomoč poišče pri duhovnikih in pri drugih članih skupnosti. Verniki, ki so izogibajoče navezani na Boga, verjamejo, da je Bog oddaljen in da se malo ali sploh ne zanima za njihove osebne težave. Čutijo, da se Bog ne briga zanje, da zanje ne skrbi ali da jih celo ne mara (Kirkpatrick in Shaver 1992). Pri soočanju s težavami lahko izberejo načine, ko se zanašajo nase, saj je po njihovem mnenju njihova naloga, da rešijo probleme sami, brez pomoči Boga. Zanje je značilna vera v Boga, ki je neoseben in oddaljen. Pri njih je velikokrat najti religiozno nezadovoljstvo, ki se kaže v jezi na Boga in v spraševanju o smislu vere (Belavich in Pargament 2002). Za ambivalentno navezane posameznike je Bog zdaj topel in odziven, nato pa se spet sprašujejo o njegovi ljubezni. To večkrat pokažejo na načine, ki jih je težko razumeti (Kirkpatrick in Shaver 1992). Ambivalentno navezani tudi večkrat odlašajo pri soočanju s težavami. Pri reševanju težav lahko postanejo popolnoma odvisni od Boga in se popolnoma zanašajo nanj ves čas, ne le v trenutkih stiske. Ti ljudje tudi večkrat postavljajo vprašanja Bogu, zakaj se je nekaj zgodilo, prosijo za čudež ali barantajo z njim. Velikokrat poskušajo božjo naklonjenost doseči z dobrimi deli. Tudi iskanje podpore pri duhovnikih in pri drugih članih skupnosti in v duhovnih gibanjih je pri njih pogost način vzdrževanja stika z Bogom (Belavich in Pargament 2002). Simoničeva (2006, 132) dodaja, da o dezorganiziranem tipu navezanosti Belavich in Pargament (2002) ne pišeta, a lahko kljub temu sklepamo o njegovi nepredvidljivosti in nasprotujočih si dejanjih. Človek bo v odnosu z Bogom zmeden, hkrati ga bo zavračal in klical na pomoč. Veliko bo zbežanosti in strahu. Takšen odnos bo zaznamovan

tudi z napačnimi predstavami o Bogu, versko prepričanje pa ne bo temeljilo na trdnih verskih resnicah, ampak bo vsebovalo ideje in trditve drugih verstev ali sekt.

Simoničeva in Cvetek (2006) sta v raziskavi o povezanosti med posameznikovimi zgodnjimi odnosi z očetom in materjo in njegovimi odnosi do Boga in Marije (božje Matere) v odraslosti prišla do pomembnega sklepa, da lahko tisti, ki v otroštvu niso imeli najbolj optimalne (varne) navezanosti s starši, vzpostavijo odnos varne navezanosti z Bogom in z Marijo in tukaj najdejo čustveno varnost in zatočišče, ki ga v otroštvu niso imeli.

Načini navezanosti na Boga niso prekletstvo. Bog, pa tudi partner v odrasli intimni zvezi, ki lahko prevzame psihološko funkcijo osebe navezanosti, lahko pomaga pri preoblikovanju ne varne navezanosti v varno. V vsakem odnosu je navzoča razsežnost odrešenja, ki pa v intimnem in zaupnem odnosu z Bogom – to je milost – doseže najvišjo stopnjo (Simonič 2006, 134). Rowatt in Kirkpatrick (2002) glede podobnosti v navezanosti v medosebnih odnosih in v navezanosti na Boga menita, da je navezanost na Boga v več vidikih edinstvena. Kadar na primer oseba dojema Boga kot vsemočnega, se ji zmeraj odziva in ji je na voljo, to pa ni primerljivo z nobenim medčloveškim odnosom. Podobno sta tudi v bistvu različni občutki bližine s človekom in z Bogom.

4. Raziskava

V raziskavi smo postavili hipotezi, da je za starše, ki avtoritativno vzgajajo, značilna varna navezanost na bližnje in na Boga. Avtoritarni in permissivni slog vzgoje naj bi bila povezana z ne varnimi navezanostmi na bližnje in na Boga. Ob teh glavnih hipotezah raziskave smo še preverili, ali pri starših velja hipoteza o kompenzaciji ali hipoteza o skladnosti v odnosu navezanost na bližnje in navezanost na Boga.

4.1 Instrumenti

Udeleženci so izpolnjevali splošne podatke o starosti, o izobrazbi, o zakonskem oziroma partnerskem statusu, o času sobivanja z zakoncem oziroma partnerjem, o zakonskem oziroma partnerskem statusu staršev, o številu otrok, o starosti najstarejšega otroka, o delovnem razmerju in o obiskovanju verskih obredov. Uporabili smo vprašalnike: Vzgojni slogi,¹ Medosebni odnosi, Doživljanje odnosov z bližnjimi (popravljen) in Navezanost na Boga. Vprašalnik Vzgojni slogi (v nadaljevanju PS) je razdeljen na dva dela in meri avtoritativnost, permissivnost in avtoritarnost. Polovica trditev zadeva prepričanje staršev (v nadaljevanju PSpre) o starševstvu in 15 trditev se osredotoča na trenutni položaj v družini (v nadaljevanju PSved). Vprašalnik Medosebni odnosi (v nadaljevanju RQ) je sestavljen iz štirih kratkih odstavkov, ki opisujejo prototipični vzorec navezanosti v tesnih odnosih

¹ Izraz *Parenting style* smo namesto s »stili starševstva« prevedli z »vzgojni slogi«, ker je to bolj uveljavljeno v slovenskem prostoru.

odraslih z vrstniki. Prvi del RQ meri navezanost kategorično (v nadaljevanju RQk). Drugi del vprašalnika RQ meri navezanost razsežnostno (v nadaljevanju RQd). Te ocene nam dajo profil posameznikovih čustev in vedenja, povezanih z navezanosťjo. RQd je bil sestavljen za ocenjevanje vsakega od štirih vzorcev navezanosti, to pa je tudi idealna uporabnost vprašalnika. Uporabimo ga lahko, če je nujno, tudi za uvrščanje posameznikov v posamezne vzorce navezanosti. Prva trditev meri varno navezanost. Notranji model udeleženca, ki ima pri njej visok rezultat, pomeni pozitivni model sebe in pozitivni model drugih. Celotni model sebe (v nadaljevanju RQdms) lahko dobimo tako, da od vsote rezultatov varne in odklonilne navezanosti odštejemo vsoto tesnobne in boječe navezanosti. Model drugih (v nadaljevanju RQdmd) je preračunan tako, da vsoti rezultatov varne in tesnobne navezanosti odštejemo vsoto rezultatov odklonilne in boječe navezanosti (Bartholomew 2005). Vprašalnik Navezanost na Boga (v nadaljevanju AGI) je narejen na podlagi ECR (Brennan, Clark in Shaver 1998) in meri razsežnost tesnobe (v nadaljevanju AGItes) ($\alpha = 0,82$) in razsežnost izogibanja (v nadaljevanju AGIiz) ($\alpha = 0,83$) (Beck in McDonald 2004; McDonald idr. 2005).

Celotni vprašalnik smo objavili na internetu in udeležence s pozivom na spletnih straneh osnovnih šol in na spletnih forumih povabili k sodelovanju.

5. Značilnost udeležencev raziskave

V raziskavi je sodelovalo 252 udeležencev staršev, od tega 77 % žensk. Do 20 let jih je bilo starih 0,8 %, od 21 do 30 let 23,8 %, od 31 do 40 let 49,6 %, od 41 do 50 let 19,8 % in od 51 do 60 let 6 % udeležencev. Osnovno šolo ali manj jih je končalo 1,6 %, poklicno srednjo šolo (3-letno) 4,4 %, srednjo šolo (4- ali 5-letno) 25,8 %, višješolsko izobrazbo je imelo 15,5 %, visoko strokovno izobrazbo 44,4 %, visokošolsko, univerzitetno izobrazbo, magisterij, specializacijo in doktorat pa 8,3 % udeležencev. Civilno poročenih jih je bilo 15,5 %, cerkveno poročenih 59,5 %, partnerjev, ki živijo skupaj, 18,3 %, v vdovstvu 0,8 %, ločeno jih je živelo 0,4 %, civilno ločenih je bilo 4 % in samskih 1,6 % udeležencev. Skoraj 40 % udeležencev je sobivalo z zakoncem ali partnerjem od 4 do 10 let. Največ udeležencev je imelo dva (38,9 %) ali enega (34,5 %) otroka. 41,3 % udeležencev je imelo najstarejšega otroka starega do 4 leta. 66,3 % udeležencev je bilo zaposlenih. 40,5 % udeležencev se je vsaj enkrat na teden udeležilo verskih obredov, 21% se jih ni udeležilo nikoli.

5.1 Rezultati

Pri rezultatih smo upoštevali le statistično pomembne razlike in povezanosti na ravni 1 % tveganja. V tabelah so le za razlago rezultatov pomembni podatki.

Iz tabele 1 je razvidno, da je pri udeležencih največ avtoritativnega, manj permisivnega in najmanj avtoritarnega sloga vzgoje. Podobno velja za vzgojno vedenje in za prepričanja.

	PSApre	PSPpre	PSAvtpre	PSAved	PSPved	PSAvtved	PSA	PSP	PSAvt
Aritmetična sredina	2,41	3,59	3,81	2,38	2,63	3,63	2,40	3,11	3,72
Standardna deviacija	,65	,59	,46	,62	,57	,56	,54	,44	,40

Tabela 1: Statistika spremenljivk PS

PSApre = avtoritarna prepričanja; **PSPpre** = permisivna prepričanja;
PSAvtpre = avtoritativna prepričanja; **PSAved** = avtoritarno vedenje;
PSPved = permisivno vedenje; **PSAvtved** = avtoritativno vedenje;
PSA = avtoritaren slog; **PSP** = permisiven slog; **PSAvt** = avtoritativen slog

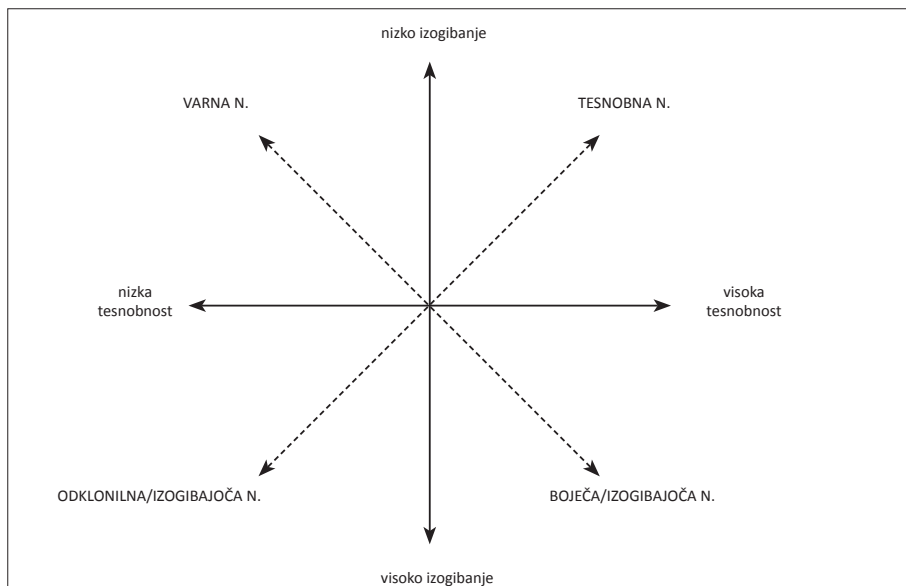
Iz tabele 2 je razvidno, da je med udeleženci največ varno navezanih.

	RQdA	RQdB	RQdC	RQdD	RQdms	RQdmd	AGltes	AGliz
Aritmetična sredina	4,12	2,41	2,26	2,19	1,64	1,77	1,51	2,46
Standardna deviacija	2,62	2,14	1,98	1,93	4,23	3,89	1,37	2,02

Tabela 2: Statistika spremenljivk RQ in AGI

RQdA = slog navezanosti A na RQ; **RQdB** = slog navezanosti B na RQ;
RQdC = slog navezanosti C na RQ; **RQdD** = slog navezanosti D na RQ;
RQdms = model sebe na RQ; **RQdmd** = model drugih na RQ; **ECRtes**;
AGltes = tesnoba na AGI; **AGliz** = izogibanje na AGI

Sliki 1 in 2 pokazeta, da je več moških kakor žensk varno navezanih.



Slika 1: Vrste navezanosti glede na tesnobnost in izogibanje (Fraley 2004).

Aritmetične sredine spremenljivk v tabeli 3 nam pokažejo, da se je na vprašalniku RQd pokazalo največ varne navezanosti, manj boječe izogibajoče se, še manj tesnobne in najmanj odklonilno izogibajoče se. Enako velja za kategorično ocenjevanje navezanosti RQk. Pri vprašalniku ECR-R vidimo nekoliko več tesnobe kakor izogibanja. Na vprašalniku AGI je bilo več izogibanja kakor tesnobe.

	medosebni odnosi – razsežnostno merjena navezanost RQd				medosebni odnosi RQd		navezanost na Boga AGI	
	varna	boječe izogibajoča	tesnobna	odklonilno izogibajoča	model sebe	model drugih	tesnoba	izogibanje
Aritmetična sredina	4,12	2,41	2,26	2,19	1,64	1,77	1,51	2,46
Standardna deviacija	2,62	2,14	1,98	1,93	4,23	3,89	1,37	2,02

Tabela 3: Statistika spremenljivk RQd in AGI

S testom Kolmogorov Smirnov smo preverili normalnost razporeditve rezultatov pri spremenljivkah vprašalnikov PS, RQd in AGI. Normalna razporeditev rezultatov spremenljivk PS se je pokazala pri avtoritarnih prepričanjih, pri avtoritarnem slogu in pri permisivnem slogu, zato smo za preverjanje razlike pri nominalni spremenljivki spol uporabili t-test. Več avtoritarnih prepričanj je bilo pri moških, manj pri ženskah. Podobno velja za avtoritarni slog. Pri vseh drugih spremenljivkah je bila razporeditev nenormalna, zato smo za preverjanje razlik pri spolu uporabili test Mann-Whitney, ki ni pokazal statistično pomembnih razlik.

S testom Kendall tau smo preverili povezanosti spremenljivk vprašalnika Vzgojni slogi s splošnimi značilnostmi udeležencev. Udeleženci z nižjo izobrazbo imajo več avtoritarnih prepričanjih. Največ jih imajo udeleženci s končano 3-letno poklicno srednjo šolo in najmanj udeleženci s končanim magisterijem ali doktoratom. Avtoritarno vedenje narašča s številom otrok. Največ avtoritarnega vedenja je pri udeležencih s tremi in najmanj pri udeležencih s šestimi otroki. Več permisivnega sloga je pri nižje izobraženih udeležencih. Udeleženci z višjo izobrazbo se bolj avtoritativno vedejo kakor manj izobraženi udeleženci. Avtoritativnega vedenja in sloga je več pri starejših udeležencih, pri udeležencih, ki dalj časa živijo skupaj in ki imajo starejše otroke.

		starost	izobrazba	čas sobivanja	število otrok	najstarejši otrok
		avtoritarna prepričanja N=251	K. k.	-,022	-,207(**)	-,037
	Stat. pom.	,667	,000	,455	,469	,802
avtoritarna vedenja N=252	K. k.	-,019	,012	-,028	,129(**)	-,115(*)
	Stat. pom.	,705	,810	,575	,010	,019
avtoritativna vedenja N=252	K. k.	,237(**)	-,059	,257(**)	,122(*)	,280(**)
	Stat. pom.	,000	,234	,000	,015	,000
permisivni slog N=251	K. k.	,049	-,152(**)	,034	,024	,036
	Stat. pom.	,329	,002	,489	,624	,456

avtoritativni slog N=251	K. k.	,187(**)	-,081	,224(**)	,064	,199(**)
	Stat. pom.	,000	,103	,000	,200	,000

Tabela 4: *Kendall tau test za preverjanje povezanosti spremenljivk PS s starostjo, izobrazbo, časom sobivanja s partnerjem, številom otrok in starostjo najstarejšega otroka*

S testom Kendall tau smo preverili povezanosti spremenljivk vprašalnika PS s spremenljivkami vprašalnikov RQd n AGI. Statistično pomembna nizka povezanost se je pokazala med permisivnim vedenjem in tesnobnim RQdC slogom.

permisivno vedenje n=252		RQdC
	k. k.	,141(**)
	stat. pom.	,003

Tabela 5: *Kendall tau test za preverjanje povezanosti spremenljivk PS s spremenljivko RQd*
*** korelacija je pomembna na stopnji 0,01*

k. k. = korelacijski koeficient

stat. pom. = statistična pomembnost

RQdC = slog navezanosti C na RQ.

Test Kruskal Wallis je pokazal največ avtoritativnega vedenja pri boječe izogibajočem se RQkB slogu ($M = 3,85$) in najmanj pri tesnobnem RQkC slogu ($M = 3,57$).

	Hi - kvadrat	Stopnja svobode	Statistična pomembnost
permisivna vedenja	9,674	3	,022
avtoritativna vedenja	12,083	3	,007
avtoritativni slog	10,434	3	,015

Tabela 6: *Kruskal Wallisov test za preverjanje razlike pri nenormalno razporejenih spremenljivkah PS pri slogih navezanosti RQk*

Pri preverjanju povezanosti s spremenljivkami na vprašalniku Medosebni odnosi se je s testom Kendall tau pokazala statistično pomembna nizka povezanost med varnim RQdA slogom in tesnobo in izogibanjem na AGI. Boječe izogibajoči se RQdB slog je srednje povezan s tesnobo in z izogibanjem na AGI. Enako velja za odklonilno izogibajoči se RQdD slog. Tesnobni RQdC slog je negativno nizko povezan z verskimi obredi, to pa pomeni, da je bolj navzoč pri udeležencih, ki pogosteje obiskujejo verske obrede. Slog RQdC je srednje povezan s tesnobo na AGI. Nizka povezanost se je pokazala z izogibanjem na AGI. Razsežnost RQdms (model sebe na RQd) je nizko povezana z izogibanjem na AGI.

		verski obredi	AGItes	AGliz
RQdA	K. k.	-,073	,247(**)	,283(**)
	Stat.pom.	,150	,000	,000
	N	252	252	252
RQdB	K. k.	-,055	,374(**)	,331(**)
	Stat.pom.	,273	,000	,000
	N	252	252	252
RQdC	K. k.	-,166(**)	,328(**)	,285(**)
	Stat.pom.	,001	,000	,000
	N	252	252	252
RQdD	K. k.	,023	,305(**)	,378(**)
	Stat.pom.	,646	,000	,000
	N	252	252	252
RQdms	K. k.	,042	,046	,130(**)
	Stat.pom.	,395	,321	,005
	N	252	252	252

Tabela 7: Kendall tau test za preverjanje povezanosti spremenljivk RQd s obiskovanjem verskih obredov ter z razsežnostmi AGI

RQdA = slog navezanosti A na RQ; **RQdB** = slog navezanosti B na RQ;
RQdC = slog navezanosti C na RQ; **RQdD** = slog navezanosti D na RQ;
RQdms = model sebe na RQ; **RQdmd** = model drugih na RQ; **ECRtes**;
AGItes = tesnoba na AGI; **AGliz** = izogibanje na AGI

Test Mann Whitney je pokazal, da je pri modelu sebe višji rezultat pri moških (M = 2,93) kakor pri ženskah (M = 1,25), to pa pomeni, da se moški bolj kakor ženske čutijo vredne ljubezni.

AGI izogibanje je nizko povezano z obiskovanjem verskih obredov. Kdor pogosteje obiskuje verske obrede, izraža manj izogibanja na AGI.

		starost	izobrazba	partnerski odnos	čas sobivanja	partnerski odnos staršev	število otrok	starost najstarejšega otroka v družini	delovno razmerje	verski obredi
AGliz	K. k.	-,066	-,017	-,113(*)	-,063	,052	-,078	-,043	,032	,208(**)
N=252	Stat.pom.	,190	,738	,026	,208	,296	,120	,385	,533	,000

Tabela 8: Kendall tau test za preverjanje povezanosti spremenljivke AGliz s starostjo, izobrazbo, partnerskim odnosom, časom sobivanja s partnerjem, partnerskim odnosom staršev, številom otrok, starostjo najstarejšega otroka, delovnim razmerjem in obiskovanjem verskih obredov.

6. Razprava

Rezultati so pokazali, da med udeleženci prevladujejo avtoritativna prepričanja. Ro vzgoji, avtoritativno vedenje in v splošnem avtoritativni slog vzgoje, kakor je bilo ugotovljeno tudi v drugih raziskavah (Lepičnik Vodopivec 2007, 190–191; Repič 2007, 41). Moški izražajo več avtoritarnega sloga, to se prav tako ujema z drugimi raziskavami. Tudi pri avtoritarnih prepričanjih in pri izobrazbi se naša raziskava ujema z navedenima raziskavama. Udeleženci z nižjo izobrazbo izražajo več avtoritarnosti. Ugotovitev, da nižje izobraženi udeleženci bolj permissivno vzgajajo, se delno ujema. Razhajanja pri naših ugotovitvah in pri drugih raziskavah so se pokazala pri povezanosti avtoritativnega sloga – pri tem upoštevamo tudi avtoritativno vedenje – in starosti udeležencev. Repičeva (2007, 40) je ugotovila, da so starejši manj odločni pri vzgoji, saj vzgajajo bolj permissivno kakor mlajši udeleženci raziskave. Jurka Lepičnik Vodopivec (2007, 192) pa, nasprotno, ugotavlja, da demokratični vzgojni slog najdemo predvsem pri starših, starih od 31 do 40 let, in pri starejših starših, to pa se ujema z našimi ugotovitvami. Skladnosti z ugotovitvijo, da avtoritativni slog – to velja tudi za avtoritativno vedenje – narašča s časom sobivanja s sozakoncem oziroma partnerjem, nismo mogli preveriti, vendar lahko sklepamo, da daljši čas skupnega življenja pomeni več sodelovanja pri vzgoji (Gostečnik, Pahole in Ružič 2000, 197; Gostečnik 2003, 103). Tudi pri avtoritativnem slogu in vedenju in pri starosti najstarejšega otroka nismo našli drugih raziskav. Zanimivo je, da se kaže največ avtoritativnih prepričanj, vedenja in sloga pri starših, ki imajo najstarejšega otroka starega od 16 do 19 let.

Pri vprašalniku RQ smo ugotovili le to, da starši, ki pogosteje obiskujejo verske obrede, izražajo več tesnobe sloga. Največ tega sloga se je pokazalo pri starših, ki pogosto obiskujejo verske obrede, in najmanj pri tistih, ki jih obiskujejo izjemo. Ena od razlag bi bila, da morda posamezniki z ne varno navezanostjo na bližnje, ki pogosteje obiskujejo verske obrede, iščejo čustveno oporo pri Bogu (Simonič in Cvetek 2006, 355).

Zanimive rezultate smo dobili pri vprašalniku Navezanost na Boga. Pokazalo se je – pri najvišjih povezanostih –, da osebe, ki pogosteje obiskujejo verske obrede, doživljajo več tesnobe v navezanosti na Boga. Pri razlagi si lahko pomagamo s Pargamentovimi (2002, 178) ugotovitvami o učinkovitosti religioznosti: na podlagi raziskav meni, da je religioznost odvisna od stopnje integracije v posameznikovo življenje. Od religioznosti največ pridobijo verniki, če so del večjega družbenega okolja, ki podpira njihovo vero. Verniki, ki se redno udeležujejo verskih obredov, lahko doživljajo v odnosu do Boga tesnobo, vendar se kljub temu udeležujejo obredov, tam so v družbi verujočih, ki že sama po sebi kot družbeno okolje zagotavlja oporo. Morda je prav to protiutež stiski, ki jo doživljajo v odnosu do Boga.

Hipotezo o pozitivni povezanosti avtoritativnega sloga vzgoje z varno navezanostjo staršev smo potrdili. Hipotezo o pozitivni povezanosti avtoritarnega in permissivnega sloga vzgoje z boječe izogibajočo se ali s tesnobno ali z odklonilno izogibajočo se navezanostjo staršev smo potrdili pri permissivnem vedenju. Podobnih raziskav, s katerimi bi lahko primerjali naše ugotovitve, nismo zasledili, zato pove-

zanost med avtoritativnim slogom vzgoje in varnim slogom navezanosti razlagamo s teoretičnimi spoznanji. Varno navezani starši doživljajo v odnosih zadovoljnost, zaupanje in ljubezen (Bartholomew in Horowitz 1991). Pozitivni model sebe in drugih je temelj za medsebojno spoštovanje, ki je značilno za avtoritativno vzgojo (Gostečnik, Pahole in Ružič 2000, 78). Nasprotno velja za avtoritarni in permisivni slog vzgoje in za ne varno navezanost.

Hipoteze o negativni povezanosti avtoritativnega sloga vzgoje s tesnobo in z izogibanjem v navezanosti na Boga nismo potrdili, to pomeni, da več avtoritativnega načina vzgajanja ne pomeni manj tesnobe in izogibanja v navezanosti na Boga. Starši, ki vzgajajo avtoritativno, lahko doživljajo tesnobo in izogibanje v navezanosti do Boga, vendar zato še ne moremo trditi, da to ni dobro integrirano v njihovo življenje (Pargament 2002, 178) in da zaradi tega ni mogoče dobro vzgajati otrok. Enako nismo potrdili hipoteze o pozitivni povezanosti avtoritarnega in permisivnega vzgojnega sloga s tesnobo in z izogibanjem v navezanosti na Boga.

Hipotezo o pozitivni povezanosti boječe izogibajoče se ali tesnobne ali odklonilno izogibajoče se navezanosti staršev s tesnobo in z izogibanjem v navezanosti na Boga smo potrdili in s tem hipotezo o skladnosti.

Pri razlagi rezultatov raziskave je treba upoštevati nekatere omejitve. Vprašalnik so izpolnjevali udeleženci, ki imajo dostop do interneta. Po raziskavah Statističnega urada Republike Slovenije (2007b) je imelo dostop do interneta v prvi četrtini leta 2007 56 % vseh oseb v starosti od 10 do 74 let. Pri vzgojnih slogih bi bilo primerneje uporabiti model avtorjev Firestona in Catlettove, ki ga opisuje Kompan Erzarjeva (2003, 115).

Teoretični uvod v raziskavo osvetljuje pomen medosebnih odnosov in vlogo vzgojnih slogov v družini. Teorija navezanosti prikaže, kako se v svojih odnosih navežemo in da ima velik pomen varna navezanost na druge in na Boga, ki se vzpostavi v otroštvu. Otroku se bomo veliko lažje približali, če bomo seznanjeni z načinom vzgoje ali tako imenovanim vzgojnim slogom, v katerem ga starši oziroma skrbniki vzgajajo.

Rezultati raziskave so dobrodošel prispevek h kvalitetnemu delu na področju družine in medosebnih odnosov. Raziskava zapolnjuje vrzel raziskav o vzgojnih slogih in o navezanosti v odraslosti. Dopolnile bi jo lahko morebitne raziskave o slogu vzgoje, ki so ga bili starši deležni ob svojih starših, in o njihovi navezanosti na starše. Vzgojiteljem, učiteljem, pastoralnim delavcem in vsem, ki želijo pri svojem delu z ljudmi rezultate uporabiti, daje raziskava vpogled v razloge za posamezno čutenje in vedenje. Vživljanje in sočutje ter kot posledica tega ustrezni odziv se lažje vzpostavijo, kadar lahko začutimo stisko bližnjega. Večje zavedanje pomena vzgojnih slogov in varne navezanosti bi bilo dobro vnesti v različne vrste izobraževanja za starše, saj je zavedanje svojih lastnih dejanj in doživljanj izhodišče sprememb v korist celotne družine. Ob vseh dejavnikih, ki oblikujejo človeško osebo, imajo medosebni odnosi in odnos z Bogom pomembno vlogo. Teorija navezanosti je tako dobrodošel instrument tudi na področju psihologije religije.

Reference

- Bajzek, Jože, Mateja Bitenc, Simona Hvalič, Alenka Lokar, Jože Ramovš in Špela Strniša.** 2003. *Zrcalo odrasčanja*. Radovljica: Didakta.
- Bartholomew, Kim, in Leonard M. Horowitz.** 1991. Attachment styles among young adults: A test of a four-category model. *Journal of Personality and Social Psychology* 61, št. 2:226–244.
- Bartholomew, Kim.** 2005. Self Report Measures of Adult Attachment. 10. junij. [Http://www.sfu.ca/psyc/faculty/bartholomew/selfreports.htm](http://www.sfu.ca/psyc/faculty/bartholomew/selfreports.htm) (pridobljeno 18. aprila 2008).
- Beck, Richard, in Andie McDonald.** 2004. Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences. *Journal of Psychology and Theology* 32, št. 2: 92–103.
- Belavich, Timothy G., in Kenneth I. Pargament.** 2002. The Role of Attachment in Predicting Spiritual Coping With a Loved One in Surgery. *Journal of Adult Development* 9. Blom, Tanelie in Leo van Dijk. 2007. The role of attachment in couple relationships described as social systems. *Journal of Family Therapy* 29, št. 1:13–29.
- Bowlby, John.** 1973. *Attachment and loss*. Zv. 2, *Separation*. New York: Basic Books. Navaja Bretherton 1992.
- . 1977. The making and breaking of affectional bonds. *British Journal of Psychiatry* 130:201–210.
- Brennan, Kelly A., Catherine L. Clark in Phillip R. Shaver.** 1998. *Self-report measures of adult romantic attachment*. V: Jeffrey A. Simpson in W. Steven Rholes, ur. *Attachment Theory and Close Relationships*, 46–76. New York: Guilford Press.
- Bretherton, Inge.** 1992. The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary D. Salter Ainsworth. *Developmental Psychology* 28, št. 5:759–775.
- Cugmas, Zlatka.** 2003. Navezanost je dinamičen sistem. *Psihološka obzorja* 12, št. 1.
- Firestone, Robert W., in Joyce Catlett.** 1999. *Fear of intimacy*. Washington: American Psychological Association.
- Gilbert, Susan.** 1997. Youth Study Elevates Family's Role. *New York Times*, 10. septembra.
- Gostečnik, Christian.** 2003. *Srečal sem svojo družino*. Zv. 2. Ljubljana: Brat Frančišek / Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek / Frančiškanski družinski center.
- Gostečnik, Christian, Marinka Pahole in Mirko Ružič.** 2000. *Biti mladostnikom starši*. Ljubljana: Frančiškanski družinski center.
- Granqvist, Pehr.** 1998. Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, št. 2:350–367.
- Johnson, Lee N., Scott A. Ketting in Carla Abshire.** 2003. The revised inventory of parent attachment: measuring attachment in families. *Contemporary Family Therapy* 25, št. 3:333–349.
- Kirkpatrick, Lee A., in Phillip R. Shaver.** 1990. Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, št. 3: 314–335.
- . 1992. An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief. *Personality and Social Psychology Bulletin* 18, št. 3. Navajata Belavich in Pargament 2002.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Lepičnik Vodopivec, Jurka.** 2007. Kako starši doživljajo vzgojo v družini – vzgojni stili v družini danes. *Sodobna pedagogika* 58, št. 124:183–195. Ljubljana: Zveza društev pedagoških delavcev Slovenije.
- Main, Mary, in Ruth Goldwyn.** 1985. Adult attachment classification system. Unpublished manuscript. University of California, Berkeley. [Http://www.richardatkins.co.uk/atws/document/234.html](http://www.richardatkins.co.uk/atws/document/234.html) (pridobljeno 26. februarja 2008).
- McDonald, Angie, Richard Beck, Steve Allison in Larry Norsworthy.** 2005. Attachment to God and Parents: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypotheses. *Journal of Psychology and Christianity* 24, št. 1:21–28.
- Pargament Kenneth I.** 2002. The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness. *Psychological Inquiry* 13, št. 3:168–181.
- Popkin, Michael.** 2002. *Active parenting now for parents of children ages 5 to 12*. Atlanta, GA: Active Parenting.
- Ratzinger, Joseph.** 2007. *Jezus iz Nazareta*. Ljubljana: Družina.
- Repič, Kristina.** 2007. Dejavniki, ki vplivajo na izbiro vzgojnega stila. Diplomsko delo. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.

- Rowatt, Wade C., in Lee A. Kirkpatrick.** 2002. Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41:637–651.
- Shaver, Philip R., in Cindy Hazan.** 1987. Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, št. 3:511–24.
- Simonič, Barbara.** 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66:123–136.
- Simonič, Barbara, in Robert Cvetek.** 2006. Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti (navezanost na Boga in Marijo). *Bogoslovni vestnik* 66:339–358.
- Statistični urad Republike Slovenije.** 2007. Statistični letopis Republike Slovenije 2007. 4. julij. [Http://www.stat.si/letopis/2007/04-07.pdf](http://www.stat.si/letopis/2007/04-07.pdf) (pridobljeno 15. januarja 2008).
- Renner, Tanja.** 2006. Odraščati v družinah. V: Vida Rožac - Darovec, ur. *Družine in družinsko življenje v Sloveniji*, 89–126. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče.
- Žvelc, Maša, in Gregor Žvelc.** 2006. Stili navezanosti v odraslosti. *Psihološka obzorja* 15, št. 3:51–64.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 2, 281—295

UDK: 159.942:2-185.36

159.942.5:364.64

Besedilo prejeto: 01/2012; sprejeto: 02/2012

Mateja Cvetek

Čustveno odpuščanje v medsebojnih odnosih

Povzetek: Čustveno odpuščanje je pomemben vidik celovitega odpuščanja, ki mu v praksi pri delu z ljudmi pogosto posvečamo premalo pozornosti. To je vidik odpuščanja, ki človeku pomaga razrešiti težka občutja zamere, hkrati pa mu omogoči, da negativna občutja do storilca krivičnega dejanja zamenja s pozitivnimi občutji. Tako se pri posamezniku oblikuje drža odprtosti in pripravljenosti za proces sprave, ki sprta posameznika ponovno privede do vzajemnega in pozitivnega odnosa. V prispevku je predstavljen zgled procesa čustvenega odpuščanja v procesu terapije po modelu relacijske zakonske in družinske terapije. Izpostavljeni so ključni trenutki procesa čustvenega odpuščanja, ki jih je smiselno upoštevati, da bi mogla žrtev dejansko sprejeti celovito odpuščanje.

Ključne besede: proces odpuščanja, čustveno odpuščanje, zakonska in družinska terapija, medsebojni odnosi, soočanje s krivicami

Abstract: **Emotional Forgiveness in Interpersonal Relationships**

Emotional forgiveness is an important aspect of integral forgiveness, yet it often does not receive sufficient attention in the practical work with clients. It is an aspect of forgiveness that helps the individual to resolve the hard feelings of resentment and at the same time enables him to replace the negative feelings towards the person having committed an unjust act by positive feelings. Thus the individual adopts an attitude of openness to and readiness for a process of reconciliation, which brings two estranged individuals onto the formation of a mutual and positive relationship. The paper presents the case of emotional forgiveness process in relational marriage and family therapy. It emphasizes the key moments of the emotional forgiveness process that are to be addressed in order that the victim may really achieve full and integral forgiveness.

Key words: forgiveness process, emotional forgiveness, marriage and family therapy, interpersonal relationships, confronting injustices

Čustveno odpuščanje je ena od pomembnih komponent procesa odpuščanja (Worthington 2006, 53) in ena od ključnih čustvenih kompetenc, ki omogoča pozitivne in sodelovalne odnose med ljudmi (McCullough idr. 2009, 428–433). Drugače od razumskega odpuščanja, pri katerem je po Worthingtonovem mnenju (2006, 53) pomembna predvsem hotena in racionalno sprejeta odločitev za odpuščanje, je čustveno odpuščanje globlji proces, ki zadeva razrešitev negativnih

občutij, povezanih z neodpuščanjem (Strawson 2004, 72–93), in zamenjavo negativnih čustev do storilca s pozitivnimi čustvi do njega (Kadiangandu idr. 2007, 432).

Razumsko odpuščanje, ki ne vključuje čustvenega odpuščanja, navadno ne zadošča, saj se samo na temelju razumskega odpuščanja žrtev ne osvobodi bolečih občutij, povezanih z doživetjem krivice. Potrebno je tudi čustveno odpuščanje (Worthington 2005, 25). Odločitev žrtve, da ne išče maščevanja za storilca, razrešitev jeze, zamere in drugih negativnih občutij, povezanih z doživetjem krivice, ponovna vzpostavitev pozitivnega odnosa do storilca in pripravljenost za spravo, vse to so samo nekateri vidiki procesa odpuščanja, ki so v temelju čustveni procesi.

Na čustvene vidike odpuščanja opozarjajo tudi nekateri svetopisemski odlomki. Jezus na koncu prilike o služabniku, ki ni maral odpustiti (Mt 18,35), uporabi besede: »Če vsak iz srca ne odpusti svojemu bratu ...« S tem pravzaprav nakaže pomembnost čustvenega odpuščanja. »Iz srca« sta besedi, ki kažeta na potrebo po celovitem odpuščanju, to je odpuščanju, ki seže dlje od razuma in vključuje tudi čustveno razsežnost. Apostol Pavel prav tako opozarja na čustveni vidik odpuščanja, ko vabi k odpuščanju tistemu, ki je povzročil krivico: »Zato mu vi raje odpustite in ga potolažite, da takega človeka morda ne bi použila prevelika žalost. Prosim vas tudi, da potrdite ljubezen do njega.« (2 Kor 2,7–8) Tolaženje storilca in ljubezen do storilca sta za apostola Pavla nujna spremljevalca procesa odpuščanja, a tega ni mogoče doseči zgolj z razumskim odpuščanjem. Apostol Pavel gre celo naprej od tega in za merilo človekovega odpuščanja postavi božje odpuščanje: »Kakor je Gospod odpustil vam, tako tudi vi odpuščajte.« (Kol 3,13) Razsežnost božjega odpuščanja je verjetno najlepše opisana v priliki o izgubljenem sinu: »Ko je bil (sin) še daleč, ga je oče zagledal in se ga usmili; priteklo je, ga objel in poljubil.« (Lk 15,20) Veselje in ljubezen, s katerima žrtev skesanega človeka privije k sebi, sta zelo očitna znaka, da se je odpuščanje zares zgodilo in da je bilo to odpuščanje zares odpuščanje iz srca.

Čustveno neodpuščanje je lahko za žrtev vir nelagodja in utegne imeti številne negativne posledice na mentalno in tudi na telesno zdravje žrtve, na kvaliteto medsebojnih odnosov (McCullough idr. 2009, 428–433), na medsebojno zadovoljstvo v partnerskih odnosih, tudi na sam obstoj partnerske zveze (Fincham, Beach in Davila 2007, 8) in podobno. Zato ni nič čudnega, da se je za problematiko čustvenega odpuščanja oziroma neodpuščanja poleg teologije začela zanimati tudi psihologija, proces odpuščanja pa se čedalje bolj vključuje tudi v procese psihoterapevtske obravnave posameznikov, parov in družin (Enright in Fitzgibbons 2000, 65–88; Meneses in Greenberg 2011, 491–502).

Kakor ugotavljajo nekateri raziskovalci, ki se ukvarjajo s procesi odpuščanja s psihološkega vidika (Enright 2010, 1055–1165; Coleman 1998, 87–92; Gordon, Baucom in Snyder 2000, 203–227; Hargrave in Sells 1997, 43–44), čustveno odpuščanje praviloma ni stvar enkratnega dejanja, ampak je to dalj časa trajajoč proces, zlasti ob večjih krivičnih dejanjih oziroma večji stopnji prizadetosti žrtve. V obstoječi znanstveni literaturi je mogoče najti nekaj modelov, kako proces odpuščanja opisati v nizu zaporednih korakov ali faz, ki jih je mogoče prehoditi znotraj svetovalnega ali terapevtskega procesa.

Eden najbolj celovitih in empirično podprtih modelov je Enrightov model (Enright, 2010; Enright in Fitzgibbons, 2000, 65–88), ki proces odpuščanja opredeljuje kot štiristopenjskega. Prve tri stopnje (stopnja odkrivanja, stopnja odločitve in stopnja izvedbe) klientu pomagajo priti do točke, ko zmore odpustiti tako na razumski kakor tudi na čustveni ravni, četrta stopnja (stopnja poglobitve) pa je neke vrste refleksija prehojene poti odpuščanja, ki klientu omogoči, da najde globlji pomen odpuščanja, preživetega trpljenja in življenja nasploh. Morda bi lahko rekli, da govorimo v četrti stopnji odpuščanja po tem modelu o duhovnem odpuščanju, ki čustvenemu in razumskemu odpuščanju doda še transpersonalno in transcendentno razsežnost. Kakor trdi Enright (2010, 173–189), je model mogoče uporabiti, kadar imamo zelo hude prestopke, storjene žrtvi, kakor so na primer zlorabe, afere in nasilje, pa tudi, kadar so ti prestopki manjši, na primer zakonski prepiri, konflikti na delovnem mestu in podobno.

Poleg Enrightovega modela obstajajo v literaturi še drugi modeli procesa odpuščanja, na primer Colemanov model odpuščanja med najbližjimi družinskimi člani (Coleman 1998, 87–92), Hargrave in Sellsov model štirih položajev v procesu odpuščanja (Hargrave in Sells 1997, 43–44), Gordonov, Baucomov in Snyderjev model odpuščanja pri aferah (Gordon, Baucom in Snyder 2000, 203–227) ter Hoov in Fungov dinamični procesni model odpuščanja, ki je – drugače kakor doslej omenjeni modeli – teoretični model (Ho in Fung 2011, 77–84).

Ob pregledu različnih modelov procesa odpuščanja, ki večinoma temeljijo na kliničnih in empiričnih podatkih, nam postane zelo hitro jasno, da je čustveno odpuščanje zelo kompleksen proces. Hkrati pa se nam postavi vprašanje, kako je mogoče ta proces spodbuditi oziroma pospešiti znotraj profesionalnega odnosa med klientom in terapevtom oziroma drugo ustrezno strokovno usposobljeno osebo. Malcolm, Warwar in Greenberg (2005, 380) ugotavljajo, da imajo mnogi terapevti pozitivno stališče do vključevanja procesa odpuščanja v terapevtsko obravnavo, istočasno pa poročajo, da premorejo premalo znanja in veščin, da bi lahko proces odpuščanja spodbudili v okviru terapevtske obravnave. Zaradi različnih terapevtskih pristopov, ki se med seboj razlikujejo v načinih in metodah dela, ni mogoče govoriti o načinu vključevanja procesa odpuščanja v terapevtsko obravnavo, ki bi bil primeren za vse terapevtske modele. Kljub temu pa je zelo smiselno, da si vsak terapevtski model zastavi to vprašanje in najde način vključitve procesa odpuščanja v svoj pristop.

V modelu relacijske zakonske in družinske terapije, ki ga je zasnoval Gostečnik (Gostečnik 2004, 2007, 2008, 2010, 2011), je čustvena komponenta zelo poudarjena. Strategije tega modela se v veliki meri osredotočajo na razvoj klientove zmožnosti uravnavanja svojih lastnih čustev (Gostečnik 2011, 262–266), to je zmožnosti, ki igra v medsebojnih odnosih ključno vlogo (Snyder, Castellani in Whisman 2006, 317). Na podlagi tega lahko pričakujemo, da omenjeni terapevtski model omogoča tudi učinkovito spoprijemanje z nerazrešenimi čustvi, ki blokirajo proces odpuščanja, da pomaga k razrešitvi negativnih občutij, povezanih z neodpuščanjem, in k razvoju pozitivnih čustev do storilca, to pa je jedro čustvenega odpuščanja (Strawson 2004, 72–93; Kadiangandu idr. 2007, 432). Vprašanje je, kateri

so tisti ključni trenutki, ki jih je smiselno vključiti v terapevtski proces po tem modelu, da se bo čustveno odpuščanje tudi dejansko zgodilo.

V nadaljevanju prispevka je predstavljen primer vključitve procesa odpuščanja v terapevtsko obravnavo po tem modelu. Izpostavljeni so ključni trenutki v procesu terapije, ki lahko vodijo do odpuščanja, pri tem pa je treba poudariti, da zaporedje teh trenutkov, kakor je prikazano v tem zgledu, ni enako za vse primere. Zaporedje trenutkov se lahko od primera do primera razlikuje, pomembno pa je vključiti vse ključne čustvene teme.

1. Soočenje s svojim odzivom na prestopek

Ko žrtev pomisli na storilca, najprej trči na zelo močan čustveni odziv, ki se največkrat izraža kot odpor do storilca, jeza in bes do storilca, krivda, strah in sram (Hargrave in Sells 1997, 42–44). Kakor ugotavlja Enright (2010, 71), je osrednje čustvo, ki vzdržuje stanje neodpuščanja, jeza. Zato je na začetku procesa odpuščanja izjemno pomembno, kako bosta klient in terapevt to občutje ozaveštila in predelala. Nekateri klienti jezo odkrito izražajo že na samem začetku, pri nekaterih, zlasti ob težjih prestopkih, kakor so na primer zlorabe in afere, pa je jeza pogosto zanikana in preoblikovana v kako drugo čustvo, na primer v sram ali krivdo. Zanikana ali preoblikovana jeza je obrambni odziv, ki ga je na začetku odpuščanja treba razrešiti. Po Enrightovem mnenju (2010, 340–347) je pomembno, da si žrtev dovoli začutiti svojo jezo na storilca, do katere ima moralno pravico. Šele potem bo lahko to občutje preoblikovala v bolj konstruktiven odziv.

Zanimivo je pogledati Jezusov način pristopanja k človeku, ko se sooča z zelo močnimi občutki, povezanimi s krivičnimi dogodki. Eden od zelo slikovitih evangeljskih prizorov, ki nam ta odnos močno približa, je prizor z učencema na poti v Emavs, potem ko so doživeli križanje in smrt svojega Gospoda (Lk 24,13–35). Jezus se učencema približa, se odprto zanima za njuno izkušnjo, posluša in omogoči, da učenca odkrito izrazi vsa svoja občutja. Ničesar ne obsoja, ne dodaja nobenih moralnih oznak, ne razsoja, kaj je prav in kaj narobe. Zgolj posluša in dopušča, da človek svojo stisko izrazi pred njim in njemu. Šele potem ko sta učenca najprej izrazila svojo stisko in mu jo izročila, Jezus predstavi svoj pogled na to njuno izkušnjo. Dogodek, ki je sam po sebi krivičen, postavi v perspektivo procesa odreševanja človeka. Temu, kar sta učenca najprej dojemala kot nekaj izrazito negativnega, Jezus postavi ob bok pozitivni vidik. Povabi ju, da na dogodek pogledata iz širše perspektive, ki presega njuno trenutno bolečino.

Dovoljenje za odkrito doživljanje jeze je povezano z žrtvinim priznanjem, da ji je bila storjena krivica in da je za storjeno dejanje odgovoren storilec. Pomembno je, da žrtev razume: prestopno dejanje tudi ob odpuščanju ostane dojet kot nesprejemljivo ali celo kaznivo. Prekršek se lahko storilcu odpusti, ne more se pa opravičiti (Fincham, Hall in Beach 2006, 416). Tako kakor križanje našega Gospoda v zgoraj omenjenem odlomku ne more dobiti opravičila, ni mogoče opravičiti no-

benega drugega krivičnega dejanja. Mogoče pa je storitev krivičnega dejanja odpuščati, tako kakor nam je Bog odpustil največje krivično dejanje, ki smo ga storili zoper njega.

Lahko bo žrtev v procesu odpuščanja ugotovila, da je tudi sama storila nekaj, kar je povzročilo škodo storilcu. Vendar je treba jasno razmejiti, kdaj je krivda prava in kdaj lažna. Pri pravi krivdi se posameznik navadno počuti ježno in to jezo odkrito izraža. Pri lažni krivdi pa se svoje lastne jeze na storilca boji, zato jo obrne navznoter in se počuti krivo, storilca pa opravičuje (Enright 2010, 1600).

2. Premik iz pasivne v aktivno vlogo

Vloga žrtve sama po sebi izkazuje pasivni položaj. Tisti, ki se doživlja kot žrtev, ima pogosto občutek, da nad situacijo nima kontrole, da je žrtev neugodnih okoliščin, da se lahko kvečjemu brani in podobno. V procesu odpuščanja mora nastopiti pomemben premik v doživljanju sebe: žrtev se mora nehati doživljati kot žrtev. Nujno je, da svoje napore preneha usmerjati v to, da se zgolj brani pred grožnjami. Veliko bolj zdravo je, če žrtev začne svoje napore vlagati v doseganje ciljev, ki si jih zastavi na temelju pristnih potreb. Kakor trdi Mitchell (1993, 2000, 2002), je klientovo sprejetje te aktivne vloge pogoj, da se bo v terapevtskem procesu lahko zgodila učinkovita sprememba.

Tudi tukaj nas Jezus uči pravega pristopa. Nad njim je bilo izvedeno največje krivično dejanje in upravičeno lahko rečemo, da je največja žrtev. Kljub temu pa je Jezus ves čas ohranjal aktivno vlogo in imel pred očmi cilj: odrešitev človeštva (Jn, 17–19). Ves svoj napor je usmeril v uresničitev tega cilja. Jezus je zmožal ta cilj ves čas ohranjati pred seboj, človek pa zaradi svoje šibkosti tega pogosto ne zmore sam. Tako je ena od pomembnih terapevtskih nalog, da pomaga klientu najprej prepoznati neki višji cilj in z njim povezane pristne želje in potrebe, ki so bile v krivičnem dejanju prezrte ali zlorabljene. Pomembno je tudi, da klient svoj trud usmeri v iskanje načinov, kako bi ta cilj in z njim povezane želje in potrebe zadovoljil, da bo v njegovem življenju ponovno več prostora za ljubezen.

3. Identifikacija destruktivnih prepričanj in pričakovanj

Potrebe, želje in pričakovanja, ki jih izrazi klient, niso vedno njegove pristne potrebe in želje. Velikokrat so to izkrivljene vsebine, ki so se zapisale v posameznikov spomin na temelju njegovih preteklih izkušenj (Gostečnik 2004, 16–17). Glede na klinične izkušnje je v procesu predelave preteklih krivic – in s tem tudi v procesih odpuščanja – smiselno upoštevati tudi te kognitivne vidike (Repič 2008, 142), to je izkrivljena in destruktivna prepričanja, misli in pričakovanja.

Doživljanje sebe oziroma sebe v odnosu z drugimi oblikuje posameznik v odnosih s pomembnimi drugimi (Cvetek 2009, 59–64; Gostečnik 2004, 320–328), pa

tudi v situacijah, ki v posamezniku sprožajo močne čustvene odzive. Najbolj temeljno doživljanje sebe razvije posameznik v svojem najbolj zgodnjem otroštvu. Takrat so otrokove miselne zmožnosti še zelo omejene. Otrokova primarna zavest, ki se razvije v tem najbolj zgodnjem obdobju, je zasnovana na motoričnih, na senzoričnih in na afektivnih izkušnjah in odseva izkušnjo medsebojnih odnosov, v katerih je odraščal otrok. Nekoliko pozneje se v otrokovem razvoju, ko se njegove miselne zmožnosti dovolj razvijejo, na to njegovo primarno zavest vežejo tudi kognitivni opisi samega sebe oziroma sebe v odnosu z drugimi (Gostečnik 2004, 98–100). Ko otrok odrase, ta ponotranjena občutja in z njimi povezana najbolj temeljna kognitivna prepričanja o samem sebi prenaša v vse druge odnose z ljudmi, torej tudi v odnos s storilcem krivičnega dejanja.

Poleg zgodnjih prepričanj in pričakovanj je treba v procesu odpuščanja upoštevati tudi prepričanja in pričakovanja, ki jih je posameznik razvil pod vplivom izkušnje krivičnega dejanja (Enright 2010, 1721–1747). Doživetje krivičnega dejanja, zlasti kadar govorimo o zelo hudem krivičnem dejanju ali dolgotrajno ponavljajočih se (lahko tudi manj hudih) krivičnih dejanjih, sproži v žrtvi močan čustveni odziv, ki lahko posameznikova dotedanja prepričanja in pričakovanja o sebi tudi spremeni – ponavadi v bolj destruktivni smeri. Če posameznik dolgo ne razreši izkušnje krivičnega dejanja in dalj časa živi v stanju neodpuščanja, se negativna občutja, senzacije in miselni konstrukti, povezani z izkušnjo krivičnega dejanja, ponotranjijo in postanejo del posameznikove identitete. V procesu odpuščanja je smiselno te konstrukte ozavestiti in omogočiti njihovo preoblikovanje v bolj konstruktivni smeri.

Zgled kognitivnega prepričanja je na primer ženino prepričanje, da je treba imeti čisto in urejeno stanovanje, da mora za red poskrbeti vsak, tudi njen mož. Ko možu tega njenega pričakovanja ne uspe zadovoljiti, postane žena jezna, začne kričati, odzove se z agresijo. Istočasno je prepričana, da mora biti njen mož zmožen sprejemati njena čustva in se nanje odzivati z razumevanjem in sočutjem. Ker se na ženin jezni odziv mož ne odzove tako, žena občuti njegovo nerazumevanje in konflikt med njima postane še večji. Identifikacija prepričanj in pričakovanj lahko v procesu odpuščanja omogoči večji vpogled v dinamiko medsebojnih odnosov in klientu pomaga do prepoznave ključnih momentov, v katerih se stvari v odnosih zapletejo, s tem pa ima klient tudi več možnosti, da aktivno preseže te zaplete in začne ustvarjati bolj konstruktivne odnose.

4. Identifikacija prenosa destruktivnih prepričanj iz preteklih odnosov

Potem ko v procesu odpuščanja nastopi identifikacija destruktivnih prepričanj, ki izvirajo iz posameznikovih najbolj zgodnjih izkušenj s pomembnimi drugimi, se lahko začne odkrivati, katere oziroma kakšne zgodnje izkušnje so povzročile oblikovanje takšnih prepričanj. Raziskovanje posameznikove preteklosti ima tedaj funkcijo razkritja bolečih izkušenj, v katerih je bil posameznik ranjen tako zelo, da

je začel sebe dojemati na destruktiven način. Razkritje same izkušnje še ne bo prineslo ozdravljenja, bo pa omogočilo soočenje s tedanjo bolečino, ki je ostala nerazrešena in se kot takšna vedno znova manifestira v sedanjosti (Gostečnik 2008, 362–376). Terapevt bo na tej stopnji klientu pomagal sprejeti vsa močna občutja, ki se mu prebujajo ob spominu na to preteklost, in odpustiti osebam, ki so mu to bolečino prizadele.

Krivična dejanja v sedanjosti – pogosto na nezavedni ravni – prebujajo bolečino, ki v dogodkih iz preteklosti ni bila razrešena. Če želi posameznik krivično dejanje v sedanjem odnosu zares odpustiti, bo moral najprej razrešiti to nerazrešeno bolečino iz preteklosti. V nasprotnem primeru bo ta nerazrešena bolečina iz preteklosti še dalje blokirala čustvene izmenjave v sedanjih odnosih tega človeka (Gostečnik 2008, 92–97; Cvetek 2006, 55), prenese pa se lahko tudi na njegove otroke. Kakor navaja Enright (2010, 2273), se nerazrešena čustvena bolečina prenaša iz generacije v generacijo. Leta po doživetju prekrška ostane bolečina enako velika, vse dokler se posameznik s to bolečino ne sooči in jo sprejme.

V nadaljevanju prispevka je prikazan primer odpuščanja krivice, ki je bila posamezniku storjena v preteklosti. Imamo 35-letno klientko, ki se je v terapevtski proces vključila zaradi konfliktnega odnosa s svojim partnerjem. V procesu razreševanja sedanjih krivic je bil odkrit spomin na krivični dogodek, ki ga je doživela v odnosu s svojim očetom in ki je bil po svoji čustveni dinamiki zelo podoben sedanjim zapletom v njenem partnerskem odnosu. Osrednji problem, okoli katerega se vrti predstavljeni primer, je konflikt zaradi nereda in pospravljanja v hiši. Oznaka T v prikazu pomeni terapevta, oznaka K pa klientko.

Prvi korak: povezava krivičnega dejanja iz sedanjosti s krivičnim dejanjem iz preteklosti.

T: Kdo pa je pri vas doma skrbel za red?

K: Ne vem, oba, mama in oče. Čeprav, ja, mama se je večkrat pritoževala, da oče ne pospravi za seboj, da si ne zapomni, kam kaj odloži, pa spomnim se, da je imel oče v spalnici vedno goro umazanih cunj, ki jih ni nikoli pospravljval v omaro ... Mama je pa ves čas najedala, da je treba pospraviti.

T: Ja, tudi tam je bilo kar nekaj napetosti okoli reda ...

K: Pa spomnim se, da sva imela z bratom zelo razmetano sobo in sta se starša zelo pritoževala nad neredom. Potem je oče nekoč prišel, vse pograbil v veliko škatlo in odnesel v kurilnico. Da bo skuril, je rekel ... Spomnim se, da sva z bratom jokala in da sva potem svoje stvari jemala iz tiste škatle ven ...

T: Kar veliko bolečine je skrite v tem prizoru.

K: Ja. Še danes se oče pohvali s tem, kakšen dober vzgojni ukrep je uporabil za to, da bi naju naučil reda ... Zagotovo ukrep ni bil učinkovit, ker imam še danes nered.

T: Kaj vas tukaj bolj boli? Spomin na ta dogodek ali očetov sedanji odziv na takratno dejanje?

K: Sedanjí odziv. Če bi razumel, če bi obžaloval, bi bilo vse skupaj veliko laže ... Tako pa ... Tako pa niti ne morem reči, da je samo spomin, ker je to še vedno ... tako zelo živo.

Drugi korak: soočenje s čustvenim odzivom na spomin o dogodku.

T: Zamislite si, da je vaš oče zdaj tukaj, pred vami. Kaj čutite ob njem?

K: Jezo. Da moram nositi odgovornost za nekaj, kar je njegova odgovornost.

T: Kako se na to odziva vaše telo? Kaj čutite?

K: Neko napetost čutim. Kakor da se je moj sprednji del telesa spremenil v ščit. V rokah in v nogah čutim mravljince ...

T: Zveni, kakor da je vaše telo pripravljeno za napad ...

K: Ja, saj sva se res velikokrat bojevala. V spominu imam, da sva se večino časa kregala in bojevala, kdo ima prav ... Kakor dva otroka, ki se igrata viteze ali pa gusarje ...

T: In je tista škatla z igračami iz vaše sobe kakor njegov gusarski plen ...

K: Ja, dobra primerjava.

T: In potem vas ta gusar zraven še sramoti, gleda s prezirom, ker ste v tej vojni izgubili ...

K: Ja, res je v tem veliko ponižanja.

Tretji korak: premik iz pasivne v aktivno vlogo

T: Kaj bi se moralo v tem prizoru spremeniti, da bi vam bilo laže?

K: Da bi oče takrat začutil mojo prizadetost, se mi opravičil, morda pojasnil, da mu gre nered v najini sobi grozno na živce, pa da je obupal nad tem, da bi midva to lahko sama pospravila ...

T: Če prav razumem, bi sprejeli dogodek, ko bi se le spremenil očetov odnos do vas?

K: Ja. To sem si vedno želela. Da bi bil z menoj po človeško ...

T: Da bi vas razumel, da bi bil vaš sogovornik ...

K: Ja. Pa saj se lahko zmotiš, pa saj lahko kaj narediš narobe. Samo potem to priznaj. Zakaj bi se moral delati popolnega in nezmotljivega, če to nisi?

Četrty korak: razumevanje in empatija do storilca.

T: Najbrž tudi vašemu očetu ni bilo preprosto, uresničiti vse zahteve, ki so mu jih postavljali njegovi starši, pa učitelji ... Zadnjič ste pripovedovali o njegovem bolečem otroštvu ...

K: Ja ...

T: Tudi njega ni nihče slišal, razumel ... Kar sam se je moral znajti. Pa vse tiste travme nasilja v družini, pa v šoli ... Res, ni čudno, da je postal tako trd ...

K: In nasilen.

T: In da se je boril, kakor vitez ali gusar ...

K: Ja. (Smeh.)

T: Zanj so bile vse te izkušnje zelo boleče. Poskušal je živeti najbolje, kakor je znal. Morda mu veliko stvari ni uspelo. Morda mnogih stvari ni razumel. Tako kakor tudi sam v mnogočem ni bil razumljen.

K: Ja, se spomnim, da je nekoč jokal kakor otrok, ko smo se nekaj pogovarjali o njegovem otroštvu ...

Peti korak: sprejemanje bolečine.

T: In ko je imel sam otroke ... Je najbrž poskušal biti dober oče.

K: No, to mu ni ravno uspelo.

T: Mu je bilo zelo težko, biti sočuten. Tako kakor je verjetno tudi vam zdaj težko, najti sočutje do njega.

K: Ja, res. Jaz bi kar zbežala. Zaprla vrata in upala, da je ta zgodba za vselej končana.

T: Če ostanete s seboj in ne zbežite ... Kaj čutite?

K: Žalost do neskončnosti ...

T: Dobro, poskusiva še malo vztrajati s temi občutji. Kaj se dogaja?

K: Občutek imam, da je ta bolečina tako velika, da je ne morem obvladati. Da lahko samo obstanem tam, pred njo ... Poklekнем pred to bolečino in se zahvalim, da jo je sploh kdo pripravljen nositi ...

T: To je pa zelo močna misel ... Ko zdaj čutite to spoštovanje do te velike bolečine, kaj bi zdaj rekli očetu?

K: Da ... Da nosi res veliko bolečino, da je z vsem tem še dobro zvozil skozi življenje ...

Šesti korak: odpuščanje.

T: Ko takole gledate na očeta ... Z usmiljenjem, sočutjem ...

K: ... Zdaj bi ga pa kar pobožala ...

T: Bi zdaj očetu lahko odpustili?

K: Ja ...

5. Razumevanje storilca in sočutje do njega

Razrešitev destruktivnih spominov in z njimi povezanih prepričanj in pričakanj omogoči klientu, da na sedanje zaplete in odnose pogleda veliko bolj realno. Lahko bi rekli, da postane osvobojen samega sebe in s tem zmožen, svoj

pogled obrniti k drugemu. Kakor ugotavlja McCullough s svojimi sodelavci (McCullough, Worthington in Rachel 1997, 326), se v procesu odpuščanja zgodi pomembna motivacijska sprememba. V prvih fazah procesa odpuščanja je v žrtvi navzoča težnja po samozaščitniškem vedenju (npr. po maščevanju, umiku), ki ima pogosto destruktiven učinek na odnos med žrtvijo in storilcem. V procesu odpuščanja pa se ta težnja spremeni v željo, vesti se konstruktivno, to je na način, ki izraža razumevanje in sočutje do storilca.

Empatija do storilca je eden od osrednjih dejavnikov, ki osebo vodijo do odpuščanja (McCullough idr. 1998, 1588–1589), čeprav se morda zdi to nemogoč korak v procesu odpuščanja. Zlasti tisti, ki so doživeli hude krivice, kakršna je na primer spolna zloraba ali povzročeno fizično nasilje, težko najdejo razumevanje in sočutje do storilca. Vendar so raziskovalci procesa odpuščanja (Enright 2010, 1966–2092; McCullough idr. 1998, 1588–1589) ugotovili, da je ta korak možen in celo nujen del procesa odpuščanja tudi v teh težkih primerih. Po drugi strani pa je treba biti tukaj tudi previden, zlasti kadar žrtve prevzemajo vso krivdo doživete krivice nase in opravičujejo storilca. Pravo sočutje do storilca lahko žrtev razvije šele, ko je že razrešila vprašanje odgovornosti in krivde glede prestopnega dejanja. Dokler žrtev ne sprejme, da je odgovornost za storjeno prestopno dejanje pri storilcu in da za to dejanje ni nobenega opravičila (dejanje bo ostalo označeno kot nepravično tudi, ko bo žrtev storilcu odpustila), jo je nesmiselno spodbujati k razumevanju in sočutju do storilca.

Za nadaljevanje procesa odpuščanja je pomembno, da žrtev zmore postaviti razmejitev med storilcem in prestopnim dejanjem, ki ga je storilec storil (Enright 2010, 2059). Na začetku procesa odpuščanja te razmejitve pogosto ni. V težnji, da se zavrne prestopno dejanje, je istočasno zavrnen tudi storilec. S tem se odnos med žrtvijo in storilcem prekine, sprava med enim in drugim pa postane nemogoča. Potem ko žrtvi uspe gledati na storilca iz širše perspektive, ne zgolj v luči prestopka, ki ga je storilec storil, postane želja po maščevanju storilcu manjša, poveča pa se želja po ponovnem zbližanju in po spravi s storilcem (McCullough, Worthington in Rachel 1997, 328).

V procesu odpuščanja je zlasti pomembna afektivna empatija, to je posameznikova zmožnost zaznavanja, kaj druga oseba čuti in doživlja (McCullough, Worthington in Rachel 1997, 333). Sandage in Worthington (2010, 38) empatijo v procesu odpuščanja poskušata razložiti iz perspektive teorije navezanosti, ki poudarja pomembnost vpetosti posameznika v medsebojne odnose, zlasti v odnose s pomembnimi bližnjimi osebami. Kakor ugotavljata Sandage in Worthington (2010, 38–40), posameznik z empatijo oblikuje oziroma preoblikuje mentalne predstave pozitivnih konfiguracij jaz – drugi, ki so bile v prestopnem dejanju ogrožene ali poškodovane. To spodbudi aktivacijo sistema skrbi za drugega, ki ob empatičnem odzivu ne vodi v preplavljenost s čustvenim stresom niti ne ostane vpet v samozaščitniške in destruktivne obrambne projekcije, ampak omogoči proaktivno skrb za drugega in ponovno vzpostavitev čustveno uglašenega odnosa.

Enright (2010, 1971) navaja več možnosti, kako lahko žrtev razvije empatičen odnos do storilca. Eden od načinov je: pogledati, kako je storilec odraščal in s ka-

kšnimi travmatičnimi okoliščinami se je on sam soočal v tistem času. Druga možnost je: pogledati, kaj je storilec doživljal v času storjenega prestopka. Naslednja možnost bi bila: videti storilca iz duhovne perspektive, na primer iz perspektive božje ljubezni, ki je namenjena tudi njemu. V tej fazi je bistveno, razumeti razloge, ki so storilca privedli do tega, da je storil prestop, a pri tem ni pomembno opravičevanje. Dejanje, ki ga je storil storilec, je še vedno nepravilno in ga ne bi smel storiti. Za samo dejanje ni opravičila. Vendar pa lahko *razumemo*, zakaj je storilec to storil.

6. Sprejemanje bolečine

Kakor navaja Enright (2010, 2334), je ključen moment procesa odpuščanja sprejemanje bolečine, ki se prebujata v odnosu do storilca. Dokler posameznik bolečine ne sprejme, je ta bolečina zanj neobvladljiva. V bistvu govorimo o čustveni energiji, ki ob nesprejemanju ostaja neintegrirana, nepovezana z miselnimi procesi in kot takšna blokira posameznikov nadaljnji razvoj (Cvetek 2006, 55). Da bi se integrirala, se mora ta čustvena energija transformirati oziroma vzpostaviti se mora povezava med čustvi in mišljenjem (Greenspan in Greenspan 2002, 75–79). V prejšnjih fazah procesa odpuščanja sta terapevt in klient razreševala klientova sedanja čustvena stanja in tudi afektivne psihične konstrukte, to je izkrivljene vsebine, ki so se zapisale v posameznikov spomin na temelju njegovih preteklih izkušenj (Gostečnik 2004, 16–17). Ti konstrukti so se manifestirali v odnosu med klientom (žrtvijo) in storilcem. Tako sta odstranila obrambe, ki so klientu (žrtvi) preprečevali soočenje z bolečimi afekti, kakor sta na primer zavrženost in zanemarjenost (Gostečnik 2004, 17). Na tej stopnji procesa odpuščanja bosta poskušala to bolečino sprejeti in predelati na način, ki za klienta ne bo več zastrašujoč in nevzdržen. Tako bo stara bolečina dobila nov pomen, predvsem pa bo umeščena v varen medosebni prostor, ki bo namesto zavrnitve omogočil izkušnjo sprejemajoče in sočutne bližine. Potreba po stiku in po bližini pa je ena od najbolj temeljnih človekovih potreb.

Sprejemanje bolečine je predvsem čustven proces, ne racionalen. Če hoče posameznik razrešiti svojo bolečino, ni dovolj, da le analizira, zakaj se počuti tako, kakor se počuti. Treba je, da sebi dopusti občutiti čustva, ne da bi jih pri tem poskušal kontrolirati, odrivati, zanikati, zavračati in podobno (Enright 2010, 1343–1365). Terapevt pa mu s svojo sočutno in čustveno uglašeno držo (Stern 2004, 219–227) pri tem pomaga. V tem delu terapevtskega procesa je zelo pomembno, da terapevt s to močno bolečino, ki se s klienta prenese tudi nanj, zdrži. Bion (1970, 106–124) v zvezi s tem omeni »*containment*«, to je terapevtovo zmožnost, da zdrži s tesnobo in z drugimi močnimi občutji, ki jih v odnos vnaša klient. S tem omogoči, da se klientovo boleče izkustvo, ki še nima pomena, preoblikuje v čustveno izkušnjo s pomenom. Ko tako terapevt sam zdrži z bolečino, hkrati klientu sporoči, da je to bolečino mogoče prenesti in da klient v tej bolečini ni več sam.

Zelo pogosto se zgodi, da posameznik na tej stopnji odpuščanja začuti veliko žalost. Ko nekdo odpušča, žaluje za stvarmi, ki jih je izgubil zaradi prestopka (Enri-

ght 2010, 2302). Pri tem ne govorimo le o izgubi materialnih stvari, ampak morda tudi o izgubi telesne integritete (na primer pri zlorabah in fizičnem nasilju), o izgubi notranjega miru (na primer pri čustvenem nasilju), o izgubi mnogih izkušenj pozitivnih odnosov z ljudmi, ki se zaradi posledic prestopka niso mogli razviti, o izgubi življenjskega smisla in podobno. Kakor navaja Enright (2010, 2302), mnoge žrtve zlorab, ki so te zlorabe doživele v zgodnjem otroštvu, med procesom odpuščanja prvič jokajo zaradi bolečine, ki jim je bila ob teh zlorabah prizadejana. Žalovanje je potrebno tudi zato, da se opustijo destruktivne oblike doživljanja in vedenja (McCulloughetal. 2003, 14–18).

Potem ko posameznik na čustveni ravni začuti svojo bolečino, terapevt pomaga klientu to bolečino umestiti v kontekst. Pomaga ozavestiti, kako je to čustvo sprejeto pri najbližjih, kako se ta bolečina izraža na posameznikovi telesni ravni (kako se na bolečino odziva telo) in kakšne misli se klientu porajajo ob tem. Tako terapevt pomaga klientu ozavestiti bolečino čimbolj celovito, to pa bo v nadaljevanju omogočilo tudi bolj celovito predelavo in integracijo bolečine.

Kadar se posameznik bolečine boji, jo zanika ali pusti, da se prenese na druge, blokira proces svojega zdravljenja. Da bi zaščitil sebe pred bolečino, gradi obrambe, ki preprečujejo proces zdravljenja (Enright 2010, 2334). V posameznikovem zgodnjem življenju je graditev obramb včasih edina možnost, ki jo lahko izbere v procesu soočanja s svojo bolečino (Gostečnik 2008, 26–31). To velja zlasti ob zlorabah, pri nasilju, v zanemarjanju ali drugih travmatičnih doživetjih. V prvih letih življenja, ko je zmožnost reguliranja močnih čustev še skoraj v celoti odvisna od otrokovih skrbnikov, otrok še nima ponotranjenih mehanizmov, s katerimi bi obvladal svojo bolečino. Zato vlogo zaščite prevzamejo obrambni mehanizmi, ki v otroštvu otroka ščitijo, v odraslosti pa mu preprečujejo uporabo bolj zrelih načinov čustvene regulacije (Holodynski in Friedlmeier 2005, 90–93).

Če je posameznik na temelju poprejšnjih pozitivnih in skrbnih odnosov z drugimi razvil ustrezne mehanizme čustvene regulacije, bo imel s sprejemanjem bolečine manj težav, kakor če zaradi neugodnih okoliščin v svoji preteklosti teh mehanizmov čustvene regulacije ni mogel ustrezno razviti. V prvem primeru bo posameznik verjetno zelo hitro razrešil to stopnjo procesa odpuščanja. Ko se bo nehal skrivati pred bolečino in se bo z njo soočil ter jo sprejel, bo odkril, da jo lahko obvlada, in bolečina bo popustila (Enright 2010, 2302).

V drugem primeru, ko ustreznih mehanizmov čustvene regulacije še nima razvitih, pa bo ta stopnja procesa odpuščanja trajala dalj časa. Da bi posameznik mogel sprejeti svojo bolečino, mora imeti najprej razvite osnovne mehanizme čustvene regulacije, ki mu omogočijo, da se tudi ob doživljanju močnega čustvenega vznemirjenja umiri, da svojo pozornost varno usmeri k drugi osebi in da lahko z njo deli svoja najbolj intimna čustvena doživetja (Greenspan in Greenspan 2002, 71–79). Ker se začne razvoj zmožnosti čustvene regulacije na interpersonalni ravni in se šele pozneje v razvoju ponotranji na intrapsihično raven (Holodynski in Friedlmeier 2005, 90–93), je najprej smiselno odstraniti blokado, ki posamezniku onemogoča zaupanje v drugega, da bi ga v tej bolečini lahko sprejel.

7. Odpuščanje

V zadnji fazi procesa odpuščanja se pogosto prevrednotijo človekovi osebni pogledi na situacijo prestopka. Medtem ko se posameznik na začetku procesa doživlja kot žrtev storilčevih prestopkov, na koncu procesa pogosto odkrije, da je tudi žrtev svojih lastnih prepričanj in omejenosti v razumevanju situacije. Kakor ugotavlja Enright (2010, 596), žrtve na začetku procesa odpuščanja pogosto ne zmorejo realno presoditi svoje vloge v odnosu do storilca; njihovo dojemanje problematične situacije je pogosto iracionalno ali vsaj zelo pomanjkljivo in omejeno. Na koncu procesa odpuščanja se to zelo spremeni. Pogled na situacijo prestopka postane veliko bolj realen, racionalen, hkrati pa tudi veliko bolj svoboden in odgovoren.

Navadno je posameznikov pogled na začetku procesa odpuščanja usmerjen izrazito na njegove lastne potrebe, na koncu procesa pa se obrne tudi k potrebam drugega. S tem se v njegovem intrapsihičnem svetu ponovno ustvari prostor svobodne medsebojne interakcije, ki enakovredno upošteva obe osebi. Posameznik ni več dojet kot žrtev/predmet zlorabe drugega, drugi ni več dojet kot žrtev/predmet uresničevanja posameznikovih potreb. Ljudje niso več dojeti kot predmeti izrabe in zlorabe, ampak kot osebe, vredne sočutja, spoštovanja in ljubezni.

Idealno je, če proces odpuščanja vodi naprej v proces sprave med žrtvijo in storilcem. V žrtvi, ki odpusti, se v procesu odpuščanja razvije drža odprtosti in pripravljenosti, ki storilcu daje možnost za ponovno pridobitev zaupanja, to pa je po Hargravu in Sellsu (1997, 44) eno od pomembnih stanj v procesu odpuščanja.

Tudi kadar storilec svojega dejanja ne obžaluje in si ne pridobi ponovnega zaupanja, je odpuščanje za žrtev smiselno. Če žrtev ostaja jezna, ker storilec ni pripravljen priznati prestopka in ga obžalovati, mu s tem daje preveliko moč, hkrati pa zanika svojo svobodo (Enright 2010, 541). Žrtev je svobodna, da se odloči, ali bo nosila jezna občutja ali ne. Storilec je svoboden, da se odloči, ali bo obžaloval svoj prestopek in sprejel odpuščanje ali ne. Kakor pravita Hargrave in Sells (1997, 44), je odpuščanje možnost za medsebojno spravo, ki jo žrtev ponudi storilcu. Od storilca pa je odvisno, ali bo to možnost izkoristil in si ponovno pridobil zaupanje pri žrtvi.

8. Sklep

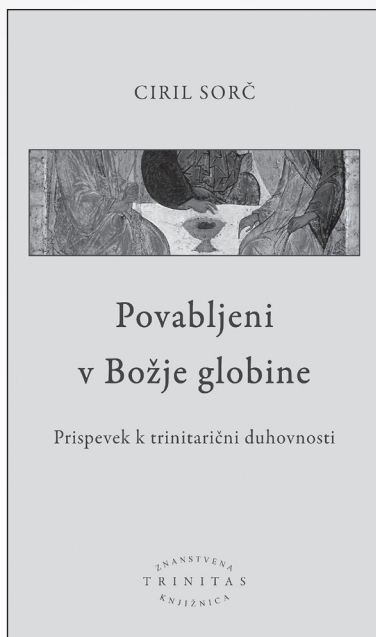
Stanje neodpuščanja v posamezniku povzroči, da ostajajo notranje rane neozdravljene in boleče. V odnosu do sebe mu postavljajo oviro, saj vsebujejo vidike sebe, ki jih posameznik zaradi nezmožnosti odpuščanja ne zmore sprejeti. S tem ko zavrača sprejetje storilca, hkrati zavrača tudi del sebe. To pa pomeni, da se oddaljuje od izvorne izkušnje ljubeče povezanosti, ko smo v odnosu ljubezni vsi eno (Jn 17,20–23). Kakor ugotavlja Turnšek (2006, 36), je na dnu vseh naših izkušenj izkušnja božje, Očetove ljubezni, po kateri smo nastali in zaživel kot bož-

ji otroci. Vse notranje rane so poznejše. Več notranjih ran torej ozdravimo, več krivičnih dejanj, storjenih zoper nas, odpustimo, bliže smo tej prvobitni podobi božjega otroštva v nas samih. Tako je proces odpuščanja proces zblíževanja med sprtimi ljudmi, hkrati pa tudi ena od najbolj zanesljivih poti približevanja našemu izvoru – Bogu.

Reference

- Bion, Wilfred R.** 1970. *Attention and interpretation*. London: Tavistock Publications.
- Coleman, Paul W.** 1998. *The process of forgiveness in marriage and the family*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Cvetek, Robert.** 2006. Travmatične izkušnje in temelji osebe : ali čas res celi vse rane? *Anthropos* 38, št. 1/2:15–25.
- . 2009. *Bolečina preteklosti: Travma, medosebni odnosi, družina, terapija*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Enright, Robert D.** 2010. *Forgiveness is a choice: A step-by-step process for resolving anger and restoring hope*. Washington, D.C.: American Psychological Association. Kindle izdaja.
- Enright, Robert D., in Richard P. Fitzgibbons.** 2000. The process model of forgiveness therapy. V: Robert D. Enright in Richard P. Fitzgibbons, ur. *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 65–88. Washington DC: American Psychological Association.
- Fincham, Frank D., Steven R. Beach in Joanne Davila.** 2007. Longitudinal relations between forgiveness and conflict resolution in marriage. *Journal of Family Psychology* 21, št. 3:542–545.
- Fincham, Frank D., Julie Hall in Steven R. Beach.** 2006. Forgiveness in marriage: Current status and future directions. *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies* 55, št. 4:415–427.
- Gordon, Kristina C., Donald H. Baucom in Douglas K. Snyder.** 2000. The use of forgiveness in marital therapy. V: Michael E. McCullough, Kenneth I. Pargament in Carl E. Thoreson, ur. *Forgiveness: Theory, research, and practice*, 203–227. New York: The Guilford Press.
- Gostečnik, Christian.** 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2007. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2008. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2010. *Sistemske teorije in praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Greenspan, Jacob, in Stanley I. Greenspan.** 2002. Functional emotional developmental questionnaire (FEDQ) for childhood: A preliminary report on the questions and their clinical meaning. *The Journal of Developmental and Learning Disorders* 6:71–116.
- Hargrave, Terry D., in James N. Sells.** 1997. The development of a forgiveness scale. *Journal of Marital and Family Therapy* 23, št. 1:41–63.
- Ho, Man Yee, in Helene H. Fung.** 2011. A dynamic process model of forgiveness: A cross-cultural perspective. *Review of General Psychology* 15, št. 1:77–84.
- Holodynski, Manfred, in Wolfgang Friedlmeier.** 2005. *Development of emotions and their regulation; An internalization model*. New York: Springer.
- Kadiangandu, Joachim Kadima, Melanie Gauche, Genevieve Vinsonneau in Etienne Mullet.** 2007. Conceptualizations of forgiveness: Collectivist-Congolese versus individualist-French view points. *Journal of Cross Cultural Psychology* 38, št. 4:432–437.
- Malcolm, Wanda, Serine Warwar in Leslie S. Greenberg.** 2005. Facilitating forgiveness in individual therapy as an approach to resolving interpersonal injuries. V: Everett L. J. Worthington, ur. *Handbook of forgiveness*, 379–392. New York: Routledge.
- McCullough, Leigh, Nat Kuhn, Stuart Andrews, Amelia Kaplan, Jonathan Wolf in Cara Lanza Hurley.** 2003. *Treating affect phobia: A manual for short-term dynamic psychotherapy*. New York, NY: Guilford Press.
- McCullough, Michael E., Chris K. Rachal, Steven J. Sandage, Everett L. Jr. Worthington, Susan Wade Brown in Terry L. Hight.** 1998. Interpersonal forgiving in close relationships: II. Theoretical elaboration and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology* 75, št. 6:1586–1603.

- McCullough, Michael E., Lindsey M. Root, Benjamin A. Tabak in Charlotte van Oyen Witvliet.** 2009. Forgiveness. V: Shane J. Lopez in Charles R. Snyder, ur. *Oxford handbook of positive psychology*, 427–435. New York, NY: Oxford University Press.
- McCullough, Michael E., Everett L. Worthington in Kenneth C. Rachel.** 1997. Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology* 73, št. 2:321–336.
- Meneses, Catalina W., in Leslie S. Greenberg.** 2011. The construction of a model of the process of couple's forgiveness in emotion-focused therapy for couples. *Journal of Marital&Family Therapy* 37, št. 4:491–502.
- Mitchell, Stephen A.** 1993. *Hope and dread in psychoanalysis*. New York: BasicBooks.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton&Company.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Sandage, Steven J., in Everett L. Worthington, Jr.** 2010. Comparison of two group interventions to promote forgiveness: Empathy as a mediator of change. *Journal of Mental Health Counseling* 32, št. 1:35–57.
- Snyder, Douglas K., Angela M. Castellani in Mark A. Whisman.** 2006. Current status and future directions in couple therapy. *Annual Review of Psychology* 57:317–344.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton&Company.
- Strawson, Peter F.** 2004. Freedom and resentment. V: Gary Watson, ur. *Free Will*, 72–94. Oxford: Oxford University Press.
- Turnšek, Marjan.** 2006. *Iz obličja v obličje*. Maribor: Slomškova založba.
- Worthington, Everett L. Jr.** 2005. *The power of forgiving*. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press.
- . 2006. *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*. New York: Taylor & Francis Group.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

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

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 2, 297—309

UDK: 615.851:615.015.6

Besedilo prejeto: 02/2012; sprejeto: 02/2012

Drago Jerebic, Sara Jerebic

Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija

Povzetek: V članku so predstavljene teorije in modeli zdravljenja odvisnosti, ki se najpogosteje navajajo v strokovni literaturi in so največkrat uporabljeni v rehabilitacijskih ustanovah za zdravljenje odvisnosti. To so moralni, fiziološki, psihološki in sociološki model. Poleg teh modelov je predstavljena vloga duhovnosti pri zdravljenju odvisnosti. Vzporedno pa so navedena temeljna dognanja relacijske družinske paradigme, ki lahko nadgradijo dosedanje modele zdravljenja odvisnosti.

Ključne besede: odvisnost, zasvojenost, relacijska družinska terapija, duhovnost

Abstract: **Various Models of Addiction Treatment and Relational Family Therapy**

The paper presents theories and models of addiction treatment that are most frequently mentioned in the literature and applied in rehabilitation institutions. These are the moral, the physiological, the psychological and the sociological models. Additionally, the role of spirituality in addiction treatment is presented. Parallely, the basic findings of the relational family paradigm are stated, which can upgrade the hitherto applied models of addition treatment.

Key words: dependence, addiction, relational family therapy, spirituality

1. Uvod

Obstajajo različne teorije in modeli zdravljenja odvisnosti, pa tudi različni načini klasificiranja teorij in modelov odvisnosti, ki nam pomagajo razumeti odvisnost, njen nastanek in razvoj. V tem članku bi radi poleg najpogostejših modelov zdravljenja odvisnosti v praksi predstavili nekatere smernice relacijske družinske paradigme za zdravljenje odvisnosti. Ta model temelji na predpostavki, da se ponavljajoči se vzorci odnosov v človeškem doživljanju, doživetja iz zgodnje mladosti, telesne senzacije in zlasti temeljni afekti, ki se pri tem ustvarjajo, nenehno obnavljajo na treh temeljnih ravneh doživljanja: na sistemski, na medosebni in na notranjepsihični ravni oziroma še dalje na kognitivno-mentalnem in na somatskem delu, ki ju vsaka od treh ravni obsega (Gostečnik 2011, 5–11). Tako se tudi zasvojenost lahko obravnava na vsaki od teh treh ravni, pa tudi na organski in na kognitivni ravni.

Na sistemski ravni v relacijski družinski paradigmi razumemo problem zasvojenosti kot problem družine, v kateri je ta oseba, in skušamo odkriti, na kakšen način družina podpira oziroma omogoča odvisnikovo nefunkcionalno vedenje.

Na medosebni ravni, ki večinoma zadeva partnerski odnos, želimo odkriti, kje odvisnikovo vedenje podpira sozakonec, katere vsebine mu uspe prek mehanizma projekcijske introjekcijske identifikacije (Gostečnik 2011, 179–183) prenesti v partnerja, da se zato ta partner ne upa upreti ali odreči podporo odvisnikovemu vztrajanju v zasvojenosti. Na tej ravni tudi želimo odkriti in razumeti, kaj je tisto, kar zavira morebitne funkcionalne spremembe tako pri odvisniku kakor tudi pri drugem partnerju. Tej oviri oziroma blokadi, ki vzdržuje odnos ali sistem v nefunkcionalnosti, tukaj v zasvojenosti, v relacijski družinski paradigmi pravimo afektivni psihični konstrukt (65–67). To je kompleksen obrambni mehanizem, ki vključuje tako organsko in afektivno kakor tudi kognitivno in vedenjsko komponento.

Tretjo raven, ki jo opazujemo, še posebno takrat, ko razrešitev problema ne nastopi na sistemski ali medosebni ravni, imenujemo notranjepsihična raven. Zanima nas, kakšen je ta afektivni psihični konstrukt na tej ravni; katera so tista boleča občutja, ki človeka spodbudijo k čezmernemu pitju alkohola, oziroma ali mu alkohol pomaga, da se umakne pred temi občutji. Tem najglobljim in najbolj bolečim občutjem pravimo v relacijski družinski terapiji temeljni afekti (Gostečnik 2011, 63–64). Temeljni afekti so v največji meri oblikovali primarne odnose s pomembnimi drugimi v otroštvu. In bolj ko so bili ti temeljni afekti boleči, bolj so za človeka in za njegove nadaljnje odnose zavezujoči, tako da jih je človek primoran vse življenje zasledovati in ponavljati. Zato bo terapevta relacijske družinske paradigme zanimalo, pred katerimi temeljnimi afekti se odvisnik brani s čezmernim uživanjem alkohola. Zanimalo ga bo tudi, kakšni so bili odvisnikovi primarni odnosi, katerim je danes na podlagi mehanizma kompulzivnega ponavljanja še vedno zvest.

Kakor smo omenili na začetku, obstaja več vrst razdelitev odvisnosti (West in Hardy 2006, 3–7; Petraitis, Flay in Miller 1995, 67–68; Anderson 1998, 233–240), zato bomo v prvem delu povzeli tiste teorije in modele odvisnosti, ki so najpogostejše navzoči v literaturi in ki so največkrat uporabljeni v rehabilitacijskih ustanovah za zdravljenje odvisnosti (Juhnke in Hagedorn 2006, 66–67): moralni model, fiziološki model, psihološki model in sociološki model. Namen predstavitve teh modelov je prikaz možnosti, kje lahko relacijska družinska paradigma modele dopolni s svojimi dognanji.

2. Moralni model

Ta model je zelo aktualen za družinske člane, svojce zasvojenih oseb, v smislu razumevanja in razlage njihovega prvega odziva na dejstvo, da imajo v družini ali bližini zasvojenega člana. Zasvojenega (in njegovo vedenje) v prvem hipu navadno vidijo kot slabega, grešnega, nemoralnega, sebičnega in nesočutnega do

preostalih družinskih članov, ki trpijo ob tem. V prvem hipu so svojci ponavadi šokirani in jim ne uspe videti kompleksnosti tega fenomena; tako se pogosto ustavijo pri posameznikovi sebičnosti, kako je lahko to naredil ali kako je lahko tako nesočuten do drugih članov družine, in pri drugih oblikah obtožb in očitkov. Prepričani so, da je to dejansko nekakšna moralna sprevrženost. Glavno težavo vidijo v tem, da si ti ljudje sploh ne želijo drugačnega življenja (Moyers in Miller 1993, 238). Ker se jim zdi odvisnost predvsem stvar morale, se ta model imenuje moralni model.

Moralni model je nastal v začetku 20. stoletja, v obdobju gibanja za zmernost. Znotraj tega modela odvisnost razumejo kot izbiro, kot rezultat namernega prevelikega vdajanja oziroma popuščanja zasvojitveni substanci in moralnega nazadovanja, ki se lahko pozdravi z močno voljo in z željo po abstinenanju (Erickson 2005, 87–88). To pomeni, da je motnja odvisnosti greh, ki ga stori grešnik, moralno šibak posameznik. Edina rešitev je odločitev, da ta človek preneha uživati zasvojitvene substance ali spremeni vedenje. Poleg te glavne značilnosti moralnega pristopa obstajajo še trije značilni elementi: pomen osebne izbire kot temelj odvisnosti, trmasto vztrajanje v kršenju socialnih in moralnih norm in odvisnost kot posledica neizpolnjenega duhovnega hrepenenja. Zato se mora posameznik, ki želi uspešno abstimirati, ponovno povezati z Bogom (Juhnke in Hagedorn 2006, 69). Danes ni več veliko zagovornikov izključno tega modela, lahko pa v mnogih modelih zdravljenja odvisnosti najdemo posamezne elemente tega modela: poudarjanje pomena osebne izbire in odgovornosti in pomembnost duhovnosti, vzpostavitev odnosa s tako imenovano »višjo silo« med zdravljenjem (Morse 2004, 437).

Ena od temeljnih postavk relacijske družinske paradigme je, da je vsak posameznik, tudi odvisnik, odgovoren za svoje vedenje oziroma da mora prevzeti odgovornost za svoje vedenje in dejanja (Gostečnik 2000, 437-439). To izhodišče ne zanika, da ima travmatična posameznikova preteklost močan vpliv na njegovo obliko reševanje konfliktov, na regulacijo afektov, na vzpostavitev afektivnih psihičnih konstruktov, ki vsebujejo zasvojenost. Vendar bi pretirano poudarjanje človekova preteklosti lahko vodilo v determiniranost v sedanjosti, ko človek ničesar več ne more narediti in je žrtev svoje lastne zgodovine. Tako bo terapevt relacijske družinske terapije vztrajal, da posameznik prevzame odgovornost glede tega, kako se sooča s sedanjimi ali preteklimi bolečimi stiskami, ki so ga privedle v zasvojitveno vedenje. Pri tem bo namesto obsojajočega odnosa in poudarjanja moralne šibkosti ali sebičnosti posameznika oziroma abstinenta skušal razumeti, zakaj je uporabil odvisnik zasvojitveni obrambni mehanizem, katere boleče afekte je z zasvojenostjo reguliral oziroma se jim z njo izmikal. Z razumevanjem svoje lastne preteklosti in odnosov in s tem izbire nefunkcionalnih obrambnih mehanizmov bo posameznik lažje prevzemal odgovornost za svoje vedenje in ohranjal abstinenco oziroma se zavestno odločal za drugačno obliko regulacijo afektov in s tem reševanja konfliktov in stisk. In nasprotno, če od posameznika zahtevamo samo odgovornost, ob tem pa nam ne uspe ugotoviti, kaj je botrovalo k zasvojenosti, potem v obdobjih ponovnih stisk pri abstinentu lahko spet nastopi izkrivljeno razmišljanje,

to je kognitivna komponenta afektivnega psihičnega konstrukta, da je slab, nepriimeren in nesposoben, ker ne zmore – v primerjavi z drugimi – funkcionalno reagirati na stiske, to je brez omame. Prav to pa je bilo eno od temeljnih razdiralnih občutij, ki so ga privedla k vzpostavitvi afektivnega psihičnega konstrukta. In ta konflikt je pozneje omogočil zasvojenost.

Druga zelo pomembna postavka relacijske družinske terapije, o kateri govori tudi moralni model, je vloga človekovega hrepenenje po odnosu. Relacijska družinska paradigma trdi, da človek v svojem temelju hrepeni po odnosu (Gostečnik 2005, 13), po tem, da ga prepoznata oče in mati, da ga prepozna pomembni drugi. Šele v tej interakciji mu je omogočen poln vsestranski razvoj. Prav od tega odnosa je najbolj odvisno, kakšen odnos bo vzpostavil do sebe in kako bo sebe doživljal. Zato je zasvojenost razumljena kot iskanje nadomestka za primarni neuresničeni odnos. Tako bo moral biti pomemben del terapevtskega odnosa namenjen temu hrepenenju, temu neuspešnemu iskanju drugega in s tem povezani žalosti oziroma pogrešanju pomembnih drugih oseb, ki jih ni bilo v njegovem življenju na način, kakor bi si on želel. Zdravljenje zasvojenosti mora zato vključevati tudi dokončanje procesa žalovanja, ki ni bilo izpeljano in je bil zato posameznik prisiljen drugače regulirati afekt žalosti oziroma zavrženosti, to je: z zasvojenostjo.

3. Fiziološki model

Drugi, zelo razširjeni model – predvsem v zdravstvu – je fiziološki model, ki združuje več različnih teoretičnih pristopov. Najbolj znana sta bolezenski oziroma medicinski pristop in teorija genetske nagnjenosti oziroma predispozicij. V začetku so ta model napadali kot model, ki želi posameznika razbremeniti osebne odgovornosti za svojo lastno zasvojenost. Ne samo družinski člani zasvojenega, tudi nekateri zdravniki in klienti so imeli oziroma še vedno imajo težave s sprejetjem dejstva, da odvisnost ni samo stvar izbire in kontrole, ampak še nekaj več, nekaj, kar je nad tem: temu »več« pravi ta model nagnjenost ali predispozicija za neko odvisnost. Fiziološki model razkriva ta element predispozicij, s tem pa ne zavrača pomena drugih modelov (West in Hardy 2006, 76).

3.1 Bolezensko- medicinski model

Med prvimi zagovorniki tega modela so že ustanovitelji Anonimnih alkoholikov (AA), ki so podpirali tezo, da podobno kakor pri drugih možganskih boleznih tudi odvisnosti ne moremo zdraviti zgolj z voljo. Medtem ko so se pri moralnem modelu borili s stigmatizacijo, da je njihova odvisnost greh in da so kot posledica tega odvisniki moralno šibki, grešniki, je ta model pomenil zanje veliko olajšanje in sprostitev, ker je sedaj odvisnost dobila oznako bolezni in oni so – namesto grešniki – postali bolniki (Walters 1992, 139). Začetki modela segajo v leto 1956, ko je Ameriško medicinsko združenje (AMA) sklenilo, da je treba alkoholike obravnavati kakor vse druge paciente, ki jih sprejmejo v bolnici. Mnogi pa so prepričani, da je bil medicinski koncept alkoholizma sprejet med zdravniki in v psihiatriji že

mного prej, že leta 1933 (Mann, Hermann in Heinz 2000, 12). Leta 1965 je Ameriško psihiatrično združenje (APA) sprejelo alkoholizem kot bolezen, leto pozneje pa formalno tudi AMA. Za širšo sprejetost tega koncept alkoholizma je veliko naredil Elvin M. Jellinek s svojo knjigo *The disease concept of alcoholism*, ki je pomagala destigmatizirati problem alkoholizma (Jellinek 1960). Za njegov koncept odvisnosti sta značilni: neizogibna izguba kontrole in nezmožnost abstimirati (Lyvers 2000, 225–235). S tem je zelo močno vplival na DSM pri definiciji odvisnosti od alkohola. Njegov koncept odvisnosti je postal eden prvih modelov, ki so ga sprejeli pri AA in z njim razlagali odvisnost (Davis in Jansen 1998, 169).

Nekaj glavnih hipotez, ki podpirajo medicinski pristop zdravljenja odvisnosti, je bilo upoštevanih pri Nacionalnem svetu za alkoholizem in zlorabe drog v letu 1992 in so jih podprli še drugi avtorji (Walters 1992, 140). Te hipoteze lahko povzamemo kot pet značilnosti medicinskega modela (5 P: primary, progressive, predictable, potentially fatal, positively treatable). Prva značilnost odvisnosti je, da je to primarna motnja: najprej, kot prva mora biti obravnavana, pred drugimi motnjami oziroma vsaj vzporedno z drugimi. Pri terapevtskem delu bi to pomenilo: preden obravnavamo otrokove težave v šoli, moramo najprej (ali vsaj hkrati) obravnavati očetovo ali mamino težavo z odvisnostjo. Terapevt resda lahko uspešno razreši otrokove težave v šoli, vendar če problema z odvisnostjo ne odpravimo, bo ta težava povzročila novo težavo v družini, če ne celo razpada družine. Druga značilnost 5 P je, da je odvisnost stopnjujoča se, da napreduje. To pomeni, da se ta bolezen počasi, a nenehno razvija in napreduje. Tretja značilnost je, da motnja odvisnosti postopoma postaja vse težja. To dokazujejo nepopravljive poškodbe delov telesa in možganov pri posameznikih, ki so uživali kemične substance. Četrta in najbolj srhljiva značilnost je, da motnja odvisnosti lahko vodi v smrt. Podobno kakor pri drugih kroničnih boleznih tudi pri odvisnosti zelo verjetno človek, če ne dobi terapevtske pomoči, pristane bodisi v kaki psihiatrični ustanovi bodisi v zaporu ali umre. Zadnji, peti 5 P pa pravi, da je motnjo odvisnosti možno zdraviti (Juhnke in Hagedorn 2006, 73).

3.2 Teorija genetske nagnjenosti oziroma predispozicij

Bolezensko-medicinski model je doživel potrditev in podporo tudi z genskimi raziskavami. Večina teh raziskav izvira iz prizadevanj znanstvenikov, ki so želeli najti tako imenovani zasvojitveni gen ali skupino kromosomov, ki sodelujejo pri razvoju kemične odvisnosti (Crabbe 2002, 435). Da je genetika zelo pomembna za razvoj odvisnosti, potrjujejo raziskave posvojenih otrok, dvojčkov, študije občutljivosti, senzitivnosti na alkohol in nevrobiološke raziskave. S tem ko poudarjamo genetiko, nehote poudarjamo pomen družine, prek katere se odvisnost prenaša. To potrjuje dejstvo, da je 50 % alkoholikov imelo očeta, ki je bil alkoholik (Craig 2004, 3–7). Ob tem se postavlja vprašanje, kako dokazati, da je nekaj vpliv genov in ne okolja oziroma družinskega okolja. Obstajata dva načina, s katerima so skušali to razmejiti. Prvi zadeva raziskave odvisnosti pri enojajčnih in pri dvojajčnih dvojčkih. Postavili so hipotezo, da bodo imeli enojajčni dvojčki bolj podobno nagnjenje do alkohola kakor dvojajčni dvojčki, ker imajo enojajčni dvojčki enak

genski material: verjetnost, da se bo odvisnost razvila med enojajčnimi dvojčki, je večja kakor pri dvojajčnih dvojčkih. Študije, ki so jih opravili, so potrdile to hipotezo (Levin 1998, 141). Drugi del dokazovanja vpliva genetike nasproti okolju pa so bile raziskave, v katere so vključevali otroke alkoholikov, ki so jih odvzeli staršem in jih dali v posvojitev drugim staršem. Postavili so hipotezo, da bodo ti otroci v večji meri razvili odvisnost kakor otroci, ki so bili prav tako posvojeni, vendar njihovi biološki starši niso bili alkoholiki. Študije so potrdile hipotezo, da je odvisnost veliko pogostejša pri prvi skupini kakor pri drugi (142–143).

K potrditvi in utrditvi bolezensko-medicinskega modela so prispevale tudi študije genske občutljivosti na alkohol, ki predpostavljajo, da so posamezniki različno občutljivi na alkohol in imajo različno zmožnost presnavljanja alkohola in različne reakcije na alkohol (Mann, Hermann in Heinz 2000, 12).

Pozitivni vidik, ki so ga ugotovili pri tem pristopu, je, da lahko poveča posameznikovo motivacijo za iskanje zdravljenja in prevzemanja odgovornosti za svoje lastno zdravljenje. To pomeni, da je vključitev v zdravljenje samo prvi korak, nato pa je treba z zdravim načinom življenja to ohranjati. Že samo vedenje, rituali namreč v možganih zasvojenega človeka sprožijo reakcije, ki so značilne šele za fazo vdajanja zasvojitveni substanci ali vedenju. To so ugotovili, ko so uporabili magnetno resonanco in skenirali možgane zasvojenih posameznikov, medtem ko so oni pripovedovali svoje vedenjske rituale. Med njihovim opisovanjem so se začeli izločati nevrotransmiterji, kakor sta na primer dopamin in adrenalin. To pomeni, da so možgani »zadeti, omamljeni«, doživijo »ekstazo«, še preden posameznik zaužije zasvojitveno substanco. Iz tega izhaja, da za trajno abstinenco ni dovolj zgolj ne uživati neke substance, temveč se je nujno tudi izogibati vedenjskim ritualom, ki so do opijanja privedli, to je vsaki situaciji, v kateri začnejo možgani povečano proizvajati oziroma izločati prej omenjena nevrotransmitterja (Lambert 2000, 60).

Relacijska družinska paradigma zagovarja večino temeljnih izhodišč fiziološkega modela glede genetske nagnjenosti, ki določa, kako bo posameznik presnavljal alkohol in kakšno stopnjo senzitivnosti oziroma občutljivosti bo imel do alkohola. Prav tako zagovarja mnenje, da je to bolezen, ki se večinoma samo še poslabšuje, če se ne zdravi, in da jo je možno zdraviti. Ob tem pa želi izpostaviti, da genetska nagnjenost k neki bolezni še ne pomeni določenosti za to bolezen in da je tukaj še vedno bistvena vloga osebne odgovornosti in izbire vedenja, ki privede do zasvojenosti.

Poleg organskih predispozicij se relacijska družinska paradigma osredotoča posebej na psihične predispozicije, to je na temeljne afekte in psihobiološka stanja (Gostečnik 2011, 30–32), s katerimi je bil odvisnik pospremljen v življenje, in na vprašanje, kateri zapleti in kakšno vzdušje so bili navzoči v primarnih odnosih, ki jim ostaja vse življenje globoko zavezan in zvest in jih je primoran prek mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije in prek kompulzivnega ponavljanja (217) vedno znova zasledovati. Terapevta bo zanimalo, kateri so tisti temeljni afekti in tista primarna psihobiološka stanja, ki jih vedno znova zasleduje in jih očitno ne more drugače doseči drugače kakor le prek zasvojenosti. Zato pravimo, da ta psihobiološka stanja iz

primarnega odnosa pomenijo psihobiološko predispozicijo za nefunkcionalno regulacijo afekta oziroma zasvojenost, ki pa se je odvisnik večinoma ne zaveda.

4. Psihološki model

Psihološka teorija odvisnosti razume odvisnost kot skupek zavednih in nezavednih procesov, s katerimi se posameznik želi izogniti neželenemu trpljenju. Ta pristop povzema vodilne psihološke teoretične koncepte, kakor so vedenjska teorija, teorija o samozdravljenju in teorija o odvisniški osebnosti. Bistvo te teorije najbolje ponazarja vsakdanje konkretno vprašanje: če obstaja tableta, ki pomaga zmanjšati glavobol, zakaj je ne bi vzela; če kozarec vina človeka sprosti po napornem delu, zakaj ga ne bi spila? Ta dva zgleda še ne pomenita, da je nekdo odvisen, nakazujeta pa nagib, da nekdo poseže po nekih substancah, da se izogne bolečini ali drugim neprijetnostim. Za tiste, ki te substance uživajo na škodljiv način, to je odvisniško, pa je nagib, stres, ki jih vodi k temu vedenju, veliko večji kakor samo glavobol ali naporen dan. Za nekoga, ki je doživel, denimo, travmo v otroštvu in živi odrinjeno, izolirano od pomembnih drugih in ni zadovoljen s telesno samopodobo, en kozarec ne bo dovolj. Odvisniško vedenje bo za tega človeka način, kako omrtviti neprijetno občutje. Preveč mrtvičenja ali oddivanja realnih občutij pa človeka ovira pri njegovem razvoju in pri razvijanju odnosov in mu povzroča resnejšo psihološko stisko (West in Hardy 2006, 63,71,78).

4.1 Vpliv vedenjske teorije

Motnja odvisnosti glede na vedenjski pristop se začne pri klasični zvezi dražljaj–reakcija. Ta model pravi, da obstaja veliko vrst vedenja (Wulfert in Greenway 1996, 1140), ki lahko postanejo zasvojitvene, a da se to zgodi, mora biti takšno vedenje posebej pozitivno ali negativno spodbujeno. Pozitivna spodbuda je odvisnikova želja, da bi se počutil dobro, prijetno, negativna spodbuda pa pomeni umikanje, zanikanje, potlačitev nekega občutja. Drug način za razlago vpliva spodbujanja pri uživanju kemičnih substanc je metoda A-B-C (A antecedent, B behavior, C consequence). Ta metoda predpostavlja tri faze: prva, poprejšnja faza je sprožilec, to je lahko neko občutje, dogodek ali odnos. Sledi vedenje, kakor je uživanje alkohola ali kajenje marihuane. Za tem pridejo posledice, prijetne in pozitivne, kakor je stanje vznesenosti, ali negativne posledice oziroma zmanjšanje posledic, recimo zmanjšanje stresa.

Ta model pravi, da bo posameznik toliko časa nekaj počel, dokler mu bo to prinašalo zadovoljstvo ali korist. S ponavljanjem uživanja zasvojitvenih substanc ali vedenja bo posameznik doživljal ali več zadovoljstva (to vključuje potrebo po povečani količini ali intenzivnosti) ali pa bo v manjši, zmanjšani meri doživljal negativne dražljaje. Obe poti vodita v odvisnost. Paradokсно je dejstvo, da z redno uporabo upade potreba ali motiv za uživanje substanc zaradi zadovoljstva, poveča pa se potreba po uživanju substanc zaradi zmanjšanja ali umikanja bolečini (West in Hardy 2006, 165;173).

4.2 Teorija samozdravljenja

Hipoteza teorije samozdravljenja pravi, da posameznik uživa zasvojitvene substance, da bi zmanjšal psihološke bolečine ali stisko ali se izognil boleči realnosti. To tezo potrjuje visoka korelacija med uživanjem substanc in žrtvami zlorab v otroštvu, še posebno pri žrtvah spolnih zlorab. S tem naj bi si pomagali blažiti travmo in občutke sramu. Podobno je pri posameznikih s psihičnimi motnjami, kakor so: depresija, tesnoba in shizofrenija. Ti posamezniki pogosteje posežejo po substancah, ki jim pomagajo regulirati, spremeniti razpoloženje, kakor pa posamezniki, ki teh motenj nimajo (Hussong, Galloway in Feagans 2005, 344).

4.3 Teorija o zasvojitveni osebnosti

Ta teorija zagovarja: kakor hitro posameznik vzpostavi zasvojitveni odnos do neke substance ali vedenja, bo vedno v njem nagnjenost ali večja dovzetnost za oblikovanje različnih zasvojitvenih odnosov. Kljub mnogim raziskavam te teze ni nikomur uspelo potrditi. Večina trditev ostaja na ravni klinične prakse in nepisanih pravil, ki izhajajo iz klinične prakse. Zgled takšnega prepričanja je: »Enkrat odvisnik, vedno odvisnik.« (Nakken 1996, 1–2)

Relacijska družinska paradigma zagovarja model zasvojenosti, ki razume zasvojenost kot obrambo pred bolečimi občutki (Gostečnik 2000, 262–263) oziroma kot način tako imenovanega samozdravljenja. Želi pa še dodatno poglobiti to razumevanje samozdravljenja. Človek, kakor ga razumemo v relacijski družinski teoriji, bo vedno znova obnavljal tiste boleče vzorce odnosov, še posebno iz primarnih odnosov iz zgodnjega otroštva, pri katerih je nastal boleč zaplet, vse dokler se stiska ne bo razrešila. Tako bo odvisnik želel razrešiti stiske iz primarnega oziroma travmatičnega odnosa tako, da bo najprej skušal poustvariti zelo podobno vzdušje, v katerem se bo spet počutil zelo podobno kakor v primarnih odnosih, to je: obupan, zavržen, nemočen, z upanjem, da bo ga tokrat nekdo slišal in poskrbel zanj na način, kakor si je zaman želel in upal že takrat v primarnem odnosu ali v travmatičnem zapletu, in se bo tako osvobodil prisilnega ponavljanja tega bolečega zapleta in vzdušja. Drugi vidik samozdravljenja pa relacijska družinska paradigma razume kot obrambo pred bolečimi psihobiološkimi stanji, temeljnimi afekti, pred katerimi se posameznik zavaruje z afektivnimi psihičnimi konstrukti oziroma kompleksnim obrambnim mehanizmom, ki pa bo v odvisnikovo doživljanje silil toliko časa, dokler jih ne bo razrešil bodisi na sistemski, medosebni ali največkrat tudi na notranjepsihični ravni. Zato bo moral odvisnik zamenjati način samozdravljenja, ki ga pomeni z zasvojenostjo obarvani afektivni psihični konstrukt, z resničnim zdravljenjem. To se pravi, da bo moral odkriti, katere organske, afektivne, vedenjske in kognitivne komponente vsebuje njegov obrambni mehanizem, predvsem pa razumeti, pred čim ga je ta zasvojenost varovala, pred katerimi temeljni afekti oziroma bolečimi vzdušji, ki zelo pogosto segajo vse tja do primarnega odnosa iz zgodnjega otroštva ali odnosa, zaznamovanega s travmo.

Podobno kakor vedenjska teorija tudi relacijska družinska paradigma zagovarja klasično odvisniško vedenje ali odvisniško vedenje iz instrumentalnih razlogov,

vendar pa razume vzrok za začetka tega vedenja drugače kakor vedenjska teorija. Medtem ko se vedenjska teorija ukvarja predvsem z zasvojitveno obliko odvisniškega vedenja in ob tem dopušča, da se je posameznik pomotoma ali iz radovednosti zapletel v zasvojitveni cikel, pa želi relacijska družinska paradigma odkriti, kaj je posameznika privedlo do tega vzorca odnosov, oziroma ne verjame v naključno izbiro zasvojitvenega odvisniškega vedenja.

5. Teorije o vplivu okolja na razvoj zasvojenosti

Te teorije izhajajo iz dejstev, da skoraj vsi ljudje, ki se kdaj odločijo in poskusijo potencialno zasvojitveno substanco, to storijo skupaj s še nekom drugim ali s pomočjo koga drugega. Mlad človek, ki prvič pokusi alkohol, večinoma to stori v družbi vrstnikov ali v domači družini. Tako ni nič novega, ko pravimo, da ima okolje vpliv na posameznikovo vedenje, pozitivno in negativno: glede izbire poklica in verske prakse, pa tudi glede tveganega, nasilnega vedenja, uživanja alkohola in drugih zasvojitvenih substanc (West 2001, 3–5). Različni so pristopi – družinski sistemski pristop, teorija socialnega učenja, sociološki modeli –, vsem pa je skupno raziskovanje vpliva okolja na razvoj odvisniškega vedenja.

5.1 Sociološka teorija

Glavna osredotočenost raziskovanja pri sociološki teoriji je odnos med človeškim vedenjem in okoljem. V svojem polju obsega več različnih vidikov, med drugim teorijo vlog in teorijo sociologije kulture. Prva teorija pravi, da so na začetku odvisnosti trije elementi: dostopnost substanc, pomanjkanje omejevanja njihove uporabe ali zlorabe in breme neke določene socialne vloge (Craig 2004, 15–18).

Drugi vidik sociološke teorije je teorija sociologije kulture. Ta se osredotoča na to, kako kultura lahko oblikuje odvisniško nagnjenje. Nazoren zgled, kako se zavre razvoj alkoholizma, je judovska kultura. Tam je uporaba alkohola nizka oziroma zmerna in normalni del socialnega in religioznega življenja (Fisher 2005, 37). Prav tako je v nekaterih delih Evrope kozarec vina pri vsakem obroku nekaj običajnega, k temu navajajo tudi otroke z otroško različico, pri katerih je v kozarcu namesto vina voda (Erickson 2005, 95). Na drugi strani pa se je tam, kjer neka kultura ali verska skupnost zahteva popolno vzdržnost glede uživanja neke določene substance, težje naučiti zmernosti. Zato je tam nevarnost: če nekdo nekoč nekaj pokusi, ga to lahko hitro zapelje v čezmerno uživanje. To potrjuje raziskava, da poleg 30 % otrok alkoholikov, ki postanejo tudi sami alkoholiki, postane alkoholikov še 5 % otrok, katerih starši so zmerno uživali alkohol, in 10 % otrok, katerih starši so bili popolnoma vzdržni glede alkohola (Lawson, Peterson in Lawson 1983, 75). Raziskave nadalje še ugotavljajo, da alkoholiki v opaznem odstotku prihajajo iz družin, ki so moralno rigidne, konfliktno, nepovezane, čustveno (zatrte) zadržane, veliko bolj kakor pa iz družin, v katerih zmerno uživajo alkohol (Lawson in Lawson 1992, 41).

5.2 Teorija socialnega učenja

Ta teorija sloni na dveh principih. Prvi pravi: posameznik oblikuje svoje lastno vedenje tako, da gleda druge in se uči, posebno od tistih, ki jih spoštuje. Sem sodi še prepričanje, da nekdo izbere takšno vedenje, ki najbolje zadovoljuje njegove potrebe. Drugi princip pa pravi, da na vedenje, ki si ga človek izbere, vplivajo odzivi okolja (Gupta in Derevensky 1997, 179).

Ob vprašanju vpliva okolja na razvoj zasvojenosti bo relacijskega in systemskega terapevta zanimalo, zakaj neka kultura omogoča in podpira široko uporabo zasvojitvenih substanc in njihovo čezmerno uživanje. Zanimalo ga bo, koliko je posameznik na systemski ravni spodbujen ali oviran pri zasvojitvenem vedenju. Tam namreč, kjer sistem ali družba tolerira posameznikovo čezmerno pitje alkohola, govorimo o neke vrste patologiji tudi na systemski ravni: posameznik si bo prizadeval, da bi problem zasvojenosti rešil tudi na tako imenovani makrosystemski ravni, in bo podprl prizadevanje družine ali družbe proti zmotnemu predstavljanju zasvojitvenih substanc in proti škodljivemu umeščanju zasvojitvenih substanc v vsakdanji rabi, v običajih in pri reševanju težav. Obenem pa se bo zavedal, da je makrosystemska raven zgolj rezultat manjših mikrosistemov oziroma družin. Zato bo vpliv okolja videl večplastno, tako raven družbe kot celote, medijev, predvsem pa raven družine kot temeljne celice, v kateri se oblikujeta človekova psihična struktura in nagnjenje do zasvojitvenega ali nezasvojitvenega vzorca reševanja bolečih čutenj in stisk oziroma regulacije afektov. Če pride človek iz družine, v kateri si je izoblikoval tako imenovano nagnjenost do zasvojenosti oziroma afektivni psihični konstrukt, ki vključuje zasvojitveno vedenje, pa bo odziv makrosistema (delodajalci, partnerka, sosedje, mediji, policija, zdravstvo) na njegovo pretirano pitje alkohola negativen, bo to lahko točno tisti moment, zaradi katerega bo primoran prekiniti zasvojenost; temu rečemo pozitivni vpliv okolja. Ta vpliv je negativen, če se makrosistem ne upre njegovemu zasvojitvenemu vedenju. Teže trdimo nasprotno: če se človek v skladu s teorijo socialnega učenja v primarnem odnosu ob pomembnem drugem nauči funkcionalno regulirati boleča občutja, tudi v poznejšem obdobju vpliv okolja ne more imeti prevladujočega vpliva nanj. Če to povežemo še s psihološko teorijo, potem lahko rečemo, da psihološko nagnjenost za odvisnost ustvarijo predvsem primarna družina in primarni odnosi v njej, širša družba pa ta način regulacije bolečih občutij le podpre ali zavrne. Tako lahko sklenemo, da ima negativen vpliv družbe veliko večjo moč predvsem na posameznike, ki pridejo iz družin s tako imenovano psihološko nagnjenostjo do zasvojenosti, medtem ko na posameznike, ki te nagnjenosti nimajo, ta vpliv ne bo deloval pogubno.

6. Odvisnost in duhovnost

Če odvisnost prizadene različne dela človeka: telo, mišljenje, duha, odnose, potem je treba vse te komponente vključiti v proces zdravljenja, tudi duha. Tako je treba odvisnost obravnavati in razumeti kot večplastni sindrom, ki vključuje in predpostavlja vzajemno vplivanje različnih področij, to so: biološko (mož-

gani in telo), psihološko (mišljenje, čutenje, volja), socialno (družina, prijatelji, drugi) in duhovno področje (pomen in namen) (Ross 2005, 30–31).

Obstaja več razlogov, zakaj je primerno in ustrezno obravnavati področje duhovnosti, ko govorimo o zdravljenju zasvojenosti. Omenimo vsaj tri. Prvi razlog je dejstvo, da je zasvojenost med drugim tudi duhovna motnja, ki je posledica posameznikovega neuspešnega poskusa zapolnjevanja duhovne praznine (May 1988, 4). Namen duhovnosti je, da človek najde pomen in smisel v življenju in da se čuti celega, povezanega. Zasvojenost omogoča zasvojeni osebi nadomestiti točno ta občutek enosti. Vendar je to le začasni nadomestek in posledica tega: ko nadomestka ni več, se posameznik počuti še bolj praznega in odrezanega kakor pred prvo uporabo zasvojitvenih substanc ali vedenja, to pa ga sili v destruktivni cikel poskušanja zapolnitve te praznine. Rezultat sta še večji obup in osamljenost (Sandoz 2001, 12–14).

Drugi razlog koristnosti duhovnosti je vidna učinkovitost v procesih zdravljenja. Duhovnost je najprej učinkovita v preventivnem smislu in deluje kot zaščitni element, ki zmanjšuje željo po tveganem vedenju, povezanem z zlorabo substanc. Programi, ki niso imeli vključenega elementa duhovnosti, so se izkazali kot manj učinkoviti kakor programi, ki so to imeli (Hodge, Cardenas in Montoya 2001, 153).

Glavni razlog za vključitev duhovnosti v proces zdravljenja pa je njena povezanost z drugimi področji življenja. Kakor ne moremo strogo ločiti, kaj je telo in kaj je duša in kaj je duh, tako ne smemo ločiti teh komponent, ko govorimo o zdravljenju. Hkrati pa medicinska in psihološka literatura prisojata vse večjo pomembnost povezanosti med duhovnostjo in psihološkim zdravjem oziroma biološkim boljšim počutjem. Duhovnost je postala glavna opora v večini holističnih programov za zdravljenje odvisnosti. Dokaz sprejetja tega modela je to, da danes večina programov v ZDA vključuje psihosocialno oceno kot sestavni del ob vstopu v program, katerega del je tudi duhovnost. Ta ocena vključuje evalvacijo fizičnih težav in bolečin zaradi odvisnosti, psihične težave, povezane z odvisnostjo, ključne odnose z ljudmi, ki so imeli vpliv na razvoj odvisnosti, in duhovno življenje in prakso (ali odsotnost te komponente), ki bi lahko pomagala pri procesu zdravljenja. Ti podatki so zelo pomembni za načrtovanje individualnega programa zdravljenja in za načrtovanje ohranjanja abstinence (Hodges 2002, 109–115).

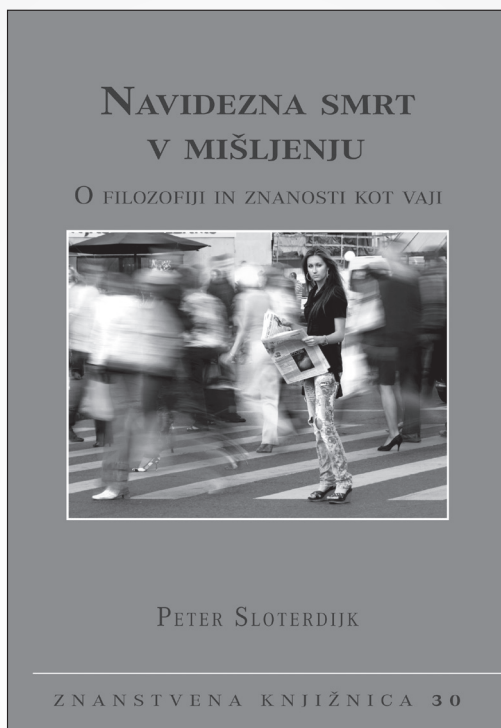
Relacijska družinska paradigma v središče svoje teorije postavlja človekovo hrepenenje po sakralnem, po preseženem, to pomeni, da je človekova bistvena, temeljna življenjska potreba, biti povezan z drugim (Gostečnik 2005, 245–251), tako na horizontalni kakor tudi na vertikalni ravni. Prav primarni odnosi s starši v sebi skrivajo sled sakralnega oziroma božjega, ker je to edini odnos, v katerem je človek lahko brezpogojno ljubljen in sprejet. Če človek te brezpogojnosti ne doživi, jo bo iskal v najrazličnejših stvareh, ker biti brezpogojno ljubljen pomeni: biti dober, vreden in dragocen. Če torej človek tega ne izkusi, se bo počutil nevrednega, ne dovolj dobrega, neprimernega in končno zavrženega in se bo skušal pred temi razdiralnimi občutki zavarovati z najrazličnejšimi sredstvi, zelo pogosto tudi z zasvojenostjo. Tako bo odnos z Bogom lahko pomenil tisti varni prostor, kjer bo oku-

sil brezpogojnost, kjer se bo lahko začutil vrednega, primerne in ljubljenega in bo zato mogel spremeniti odnos do sebe, spremeniti način, kako sebe doživlja, in se polagamo soočiti z bolečimi občutki, pred katerimi je tako vztrajno bežal, a jim je prek zasvojenost ostajal vztrajno zvest. V jeziku relacijske družinske terapije bi to pomenilo: šele ko bo vzpostavil globok odnos z Bogom, z nekom, ob katerem se bo čutil ljubljenega, sprejetega in vrednega, bo lahko opustil boleče afektivne psihične konstrukte, ki jih je uporabljal za regulacijo bolečih afektov. Ko tako človek dobi novo izkušnjo o samem sebi, ko vzpostavi nov odnos do sebe, ko se ne počuti več osamljenega, ko se razreši ta temeljna bolečina zavrženosti, takrat se sprosti prisilna navezanost na ponavljanje vedno znova istih zapletov in s tem tudi na zasvojenosti in odpre se prostor za nekaj povsem novega. Temu novemu v relacijski družinski paradigmi pravimo nova regulacija afektov, nov način doživljanja samega sebe in nov način vzpostavljanja odnosov.

Reference

- Anderson, Tammy L.** 1998. A cultural-identity theory of drug abuse. V: J. T. Ulmer, ur. *Sociology of crime, law and deviance*. Zv. 1, 233–262. Stamford, CT: JAI Press, Inc.
- Crabbe, John C.** 2002. Genetic contributions to addiction. *Annual Review of Psychology* 53, št. 1:435–462.
- Craig, R. J.** 2004. *Counseling the alcohol and drug dependent client: A practical approach*. Boston, MA: Pearson.
- Davis, Diane Rae, in Golie G. Jansen.** 1998. Making Meaning of Alcoholics Anonymous for Social Workers: Myths, Metaphors, and Realities. *Social Work* 43, št. 2:169.
- Erickson, Steven H.** 2005. Etiological theories of substance abuse. V: P. Stevens in R. L. Smith, ur. *Substance abuse counseling: Theory and practice*, 87–122. 3. izd. Upper Saddle River: Prentice-Hall.
- Fisher, Gerald L.** 2005. *Substance Abuse: information for school counselors, social workers, therapists and counselors*. T. C. Harrison. Boston, MA: Pearson.
- Gostečnik, Christian.** 2000. *Psihoanaliza in religija. Zbirka Krik po odnosu*. Ljubljana: Brat Frančišek / Frančiškanski družinski center.
- — —. 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo [religiozno izkustvo, sakralni prostor, relacijska družinska teorija, sakralni odnos, hrepenenje po drugem, iskanje drugega in Boga]*. Monografije FDI. Ljubljana: Brat Frančišek / Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija: inovativni psiho-biološki model*. Monografije FDI. Ljubljana: Brat Frančišek / Teološka fakulteta / Frančiškanski družinski inštitut.
- Gupta, Rina, in Jeffrey Derevensky.** 1997. Familial and Social Influences on Juvenile Gambling Behavior. *Journal of Gambling Studies* 13, št. 3:179–192.
- Hodge, David R., Paul Cardenas in Harry Montoya.** 2001. Substance use: Spirituality and religious participation as protective factors among rural youth. *Social Work Research* 25, št. 3:153–162.
- Hodges, Shannon.** 2002. Mental Health, Depression, and Dimensions of Spirituality and Religion. *Journal of Adult Development* 9, št. 2:109–115.
- Hussong, Andrea M., Christopher A. Galloway in Laura A. Feagans.** 2005. Coping Motives as a Moderator of Daily Mood-Drinking Covariation. *Journal of Studies on Alcohol* 66, št. 3:344–353.
- Jellinek, Elvin M.** 1960 (1972). *The Disease concept of alcoholism*. New Heaven: College and University Press.
- Juhnke, Gerald A., in W. Bryce Hagedorn.** 2006. *Counseling addicted families: an integrated assessment and treatment model*. New York, London: Routledge.
- Lambert, Carl.** 2000. Deep cravings: New research on the brain and behavior clarifies the mysteries of addiction. *Harvard Magazine*, 102 (March-April): 60–68. Ponatis v: Gerald A. Juhnke and W. Bryce Hagedorn. *Counseling addicted families: an integrated assessment and treatment model*, 81. New York / London: Routledge, 2006.

- Lawson, Gary, in Ann W. Lawson.** 1992. *Adolescent substance abuse: etiology, treatment, prevention*. Gaithersburg: Aspen Publishers.
- Lawson, Gary, James S. Peterson in Ann W. Lawson.** 1983. *Alcoholism and the family: a guide to treatment and prevention*. Rockville: Aspen Systems Corp.
- Levin, Jerome D.** 1998. *Couple and family therapy of addiction*. Northvale, N.J. / London: Jason Aronson.
- Lyvers, Michael.** 2000. »Loss of Control« in Alcoholism and Drug Addiction: A Neuroscientific Interpretation. *Experimental and Clinical Psychopharmacology* 8, št. 2:225–249.
- Mann, Karl, Derik Hermann in Andreas Heinz.** 2000. One hundred years of alcoholism: the twentieth century. *Alcohol and Alcoholism: International Journal of the Medical Council on Alcoholism* 35, št. 1:10–15.
- May, Gerald G.** 1988. *Addiction and grace*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Morse, Stephen J.** 2004. Medicine and Morals, Craving and Compulsion. *Substance Use & Misuse* 39, št. 3:437–460.
- Moyers, Theresa B., in William R. Miller.** 1993. Therapists' Conceptualizations of Alcoholism: Measurement and Implications for Treatment Decisions. *Psychology of Addictive Behaviors* 7, št. 4:238–245.
- Nakken, Craig.** 1996. *The addictive personality: understanding the addictive process and compulsive behavior*. 2. izd. Center City, Minn.: Hazelden.
- Petraitis, John, Brian R. Flay in Todd Q. Miller.** 1995. Reviewing Theories of Adolescent Substance Use: Organizing Pieces in the Puzzle. *Psychological Bulletin* 117, št. 1:67–86.
- Ross, Stephen.** 2005. Alcohol use disorders: Special topics. *Primary Psychiatry*: 30–31.
- Sandoz, Jeff.** 2001. The spiritual secret to alcoholism recovery. *Annals of the American Psychotherapy Association* 4, št. 5:12–14.
- Walters, Glenn D.** 1992. Drug-Seeking Behavior: Disease or Lifestyle? *Professional Psychology: Research and Practice* 23, št. 2:139–145.
- West, Robert.** 2001. Theories of addiction. *Addiction* 96, št. 1:3–13.
- West, Robert, in Ainsley Hardy.** 2006. *Theory of addiction*. Oxford: Blackwell.
- Wulfert, Edelgard, in David E. Greenway.** 1996. A logical functional analysis of reinforcement-based disorders: Alcoholism and pedophilia. *Journal of Consulting & Clinical Psychology* 64, št. 6:1140.



Peter Sloterdijk

Navidezna smrt v mišljenju: o filozofiji in znanosti kot vaji

Peter Sloterdijk (r. 1947), eden najvplivnejših sodobnih evropskih filozofov, v knjigi trdi, da je filozofija (in s tem tudi znanost) nastala skozi urjenje, v katerem se človek oddaljuje od sveta, umika se v navidezno smrt v mišljenju. Na obzorju svoje bogate erudicije in v svojem enkratnem slogu nam razkriva genealogijo tega pojava, njegove izvore in posledice.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 13 €.

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

Gianpietro Belotti, ur. *La risposta femminile ai nuovi bisogni dell'età borghese: La rinascita delle Compagnie e degli Istituti religiosi delle Orsoline fra Ottocento e primo Novecento*. Brescia: Centro Mericiano, 2012. 745 str. ISBN: 978-88-96272-01-05.

Zajetna knjiga je zbornik mednarodnega znanstvenega posveta, ki ga je v dneh od 25. do 28. novembra 2010 organiziral Centro Mericiano iz lombardskega mesta Brescia. Center se od svoje ustanovitve v letu 1984 dalje zavzema za raziskovanje, zbiranje in ohranjanje dokumentarne, verske in kulturne dediščine, ki zadeva misel in delo sv. Angele Merici in delovanje uršulinskih ustanov v najširšem pomenu tega izraza. Številne vzgojno-izobraževalne ustanove, ki se sklicujejo na duhovnost sv. Angele, s svojimi prispevki in z vključevanjem v dejavnosti centra omogočajo načrtno in urejeno spoznavanje centra, preučevanje zgodovine ustanov in mesto uršulinske karizme v današnji Cerkvi. Med cilji centra so tudi razne pobude za pospeševanja ugleda žena, s posebnim poudarkom na svetu mladih, na vzgoji in na pedagoško-didaktičnih vprašanjih.

Temeljni okvir znanstvenega posveta, kakor je bilo izraženo že v vsebini, označeni v naslovu, je bila nova družba, ki se je oblikovala konec 18. in v 19. stoletju, in novo mesto ženske v njej, čeprav je iz zbornika razvidno, da je bil širšemu kontekstu namenjen le manjši del pozornosti. Novi položaj družine in posameznika, novi družbeni odnosi in mesto

Cerkve v družbi, vrste novih duhovnosti, ki so izšle iz zavračanja janzenizma in razsvetljenstva, vse to je odmevalo v skupnostih, ki so se za svoje delo navdihovale pri duhovni in pastoralni izkušnji sv. Angele. To se je posebno širilo po letu 1861, ko je papež Pij IX. razširil pobožnost do svetnice na vso Cerkev. Od tedaj sta se še bolj občutila njena izvirnost in razumevanje znamenj časov. Od tega časa dalje je v Cerkvi mogoče govoriti o pravem razcvetu pobud, ki naj bi izboljšale položaj družine in žene v družbi; uradno učenje Cerkve, v najbolj slovesni obliki izraženo leta 1891 v encikliki *Rerum novarum*, je bilo le eden od izrazov novega gledanja na gospodarska, na socialna in na duhovna vprašanja tega časa. Za praktično izvajanje papeškega učenja so se zavzele številne ustanove, tudi posamezniki in skupine zavzetih kristjanov; med njimi so bile mnoge ženske skupine, ki so iskale pobude za svoje ravnanje v življenju sv. Angele.

Glede na izjemno razširjenost ženskih ustanov (redovi, kongregacije, svetne ustanove, bratovščine), ki so svoje spodbude za delo med mladimi, med dekleti in med ženami črpale v zgledu in duhovnosti sv. Angele, je bil načrt zborovanja zastavljen zelo ambiciozno. Poprej objavljenih zgodovinskih pregledov ni bilo veliko. Ker so bile mnoge ustanove v zgodovini, zlasti v napoleonskem času, ukinjene, je bilo v veliki meri uničeno tudi dokumentarno gradivo. Ko so nato te ustanove ponovno zaživele in po združenju Italije doživele pravi razcvet, se je njihovo število še bolj povečalo. To je hkrati pomenilo še večjo raz-

ličnost in še zahtevnejše delo, če so udeleženci in udeleženke zborovanja hoteli priti do kakih splošnih ugotovitev.

Poleg uvodnih splošnih prispevkov, ki postavljajo širši okvir, je bilo največ pozornosti namenjene uveljavljanju uršulinskih ustanov v italijanski družbi, od Lombardije na severu do Sicilije na jugu. Ker so bile mnoge med njimi škofjske ustanove, jih je v teku obravnavanega časa nastalo veliko. Med vsemi je dobila največji obseg po številu tako ustanov kakor članic Rimska unija, ki se je razvila v pravo mednarodno zvezo. Od drugih okolij so v zborniku predstavljene uršulinske skupnosti v nemškem prostoru, na Poljskem, v Franciji in v Belgiji ter na Malti.

Slovensko navzočnost pri zborovanju in nato v publikaciji prikazuje razprava dr. J. M. Kogojeve *Navzočnost karizme sv. Angele pri slovanskih narodih in na Madžarskem v 19. in prvi polovici 20. stoletja (629–668)*. To je pregled uršulinskih ustanov na področju habsburške monarhije od leta 1655 dalje, ko je bil ustanovljen prvi samostan v Pragi, prek sprememb, ki sta jih v delovanje teh ustanov prinesli ustanovitev Rimske unije in vključitev dobrega dela samostanov s tega področja v novo zvezo, do začetka druge svetovne vojne, ko je velik del uršulinskih ustanov prenehal delovati. Dr. Kogojeva je posebno pozornost namenila ovrednotenju načrtnega izobraževanja redovnic za pedagoško

delo, prispevku, ki so ga uršulinske ustanove dale na vzgojno-izobraževalnem področju, pregledu teh ustanov in hitri rasti števila redovnic, ki so delovale v njih. Impresivno je število šol, ki so jih ob izbruhu druge svetovne vojne vodile uršulinke: 32 na Češkem, 23 na Slovaškem, 12 v Jugoslaviji, 12 na Madžarskem in 6 v Romuniji. Vsi prispevki, ki izhajajo iz neitalijanskega prostora, so objavljeni tako v izvirnem jeziku, v katerem je bil prispevek napisan, kakor v italijanskem prevodu. Povzetki vseh prispevkov so v angleščini.

Vrednost znanstvenega posveta in zbornika je v prvi vrsti za uršulinske ustanove kot takšne. Načrtno zbiranje in urejanje gradiva in raziskovalno delo, ki je bilo potrebno za pripravo prispevkov, vse to je bilo koristno za vsako ustanovo. S svojimi izvirnimi zamislimi vzgojnega in socialnega dela ter duhovnosti pa je sv. Angela Merici obogatila številne cerkvene skupnosti in izvirno prispevala k uveljavljanju krščanskih načel v širšem družbenem okolju. Prek svojih vzgojno-izobraževalnih ustanov za dekleta so imele uršulinke velik vpliv na vstopanje teh načel v družinsko življenje. Kot manjšo pomanjkljivost zbornika bi veljalo omeniti dejstvo, da uredniki niso vključili osebnega in krajevnega kazala, saj bi to zborniku dalo še večjo uporabno vrednost.

Bogdan Kolar

Janez Juhant. *Za človeka gre*. Ljubljana: Znanstvena knjižnica TEOF, 2011. 200 str. ISBN: 978-961-6844-08-6.

Znanstvena knjižica Teof je bogatejša za delo Janeza Juhanta, ki je pred nedavnim postal redni član Evropske akademije znanosti in umetnosti. Dr. Juhant velja za enega najplodovitejših avtorjev zadnjega obdobja s področja teologije in filozofije (predvsem etike in antropologije). Knjiga *Za človeka gre* je njegovo tretje samostojno delo, ki je izšlo v omenjeni zbirki Teološke fakultete, in njegova deveta znanstvena monografija.

Dr. Juhant je kot filozof in pisec prepričan, da je osnovna naloga etike skrb za človeka: skrb za ohranjanje njegovega dostojanstva, skrb za ohranjanje človekovega stika s samim seboj in pristnih odnosov z drugimi, z Bogom in ne nazadnje tudi z okoljem oziroma naravo. Zaveda se težkih, pravzaprav kritičnih razmer, v katerih živimo v tem času, in kliče po ponovni vzpostavitvi reda, ki bi v njem imelo človeštvo svojo prihodnost. To je zahtevna naloga: usposobiti človeka za dialoškost, v človeku ponovno prebuditi čut za bližnjega in odprtost za Boga. Juhant je prepričan, da človek brez globljih temeljev težko spozna in hkrati tudi prizna svojo majhnost, omejenost in končnost, a to je neizogiben pogoj za spreobrnjenje. Ugotavlja, da je zgolj v priznanju svojih lastnih meja možno spreobrnjenje in zgolj v priznanju svoje lastne nepopolnosti je možna vzpostavitev spremenjenega, bolj ponižnega in pristnega odnosa do življenja. Pri tem ne smemo spregledati jasne alocentričnosti, ki spremlja njegovo delo: človek ostaja sam sebi največja uganka, ki se lahko razrešuje samo v od-

prtosti, rekli bi lahko celo: v predanosti drugemu. »Brez drugega nas ni,« pravi Juhant, in prav zato nam je drugi nenehni izziv na poti k novi človeškosti. Kot takšen izziv pa se pred nas postavlja tudi delo dr. Juhanta in nas vabi, da se kakor zrcalo odpiramo drug drugemu in ustvarjamo odnose, ki bodo temelj nove človeškosti.

Delo *Za človeka gre* lahko mirno uvrstimo na področje filozofske antropologije, kakor je razvidno tudi iz naslova. Vsebuje enajst razmišljanj, v katerih avtor razčlenjuje človekov položaj v odnosu do etike. Zanima ga vprašanje človekovega življenja in preživetja v sedanjosti, prav tako pa tudi posledice, ki jih bodo imele današnje odločitve za prihodnost. Enajst navidezno vsebinsko raznolikih poglavij vseskozi povezuje rdeča nit: to človek in njegov odnos do aktualnih vprašanj sodobnega časa in do problemov človekovega preživetja.

V prvem poglavju se avtor loti vprašanj meja človekovega sveta. Temelj človeka je njegova simbolna funkcija, ki mu omogoča, da presega dosedanje in ustvarja novo. Človek je namreč nepopoln življenjski sistem, ki se mora nenehno prilagajati oziroma dograjevati. V moči svoje umske razsežnosti je človek bitje govorice, na podlagi katere si na svoj način organizira stvarnost, jo na novo vzpostavlja in obvladuje. Kadar preide neka družba s svojim simbolnim svetom zgolj v funkcioniranje, se morajo dogoditi spremembe, ki prinesejo nove okvire za človekovo ravnanje. Tukaj ima odločilno vlogo etika: potrebna sta dogovor o spoštovanju temeljev človeka in upoštevanje osnovnih pravil človekovega delovanja (13). Avtor povzame, da je človekov svet omejen, dialog pa je tista razsežnost človekovega kul-

turnega iskanja, v kateri je mogoče omejenosti in okvire preseirati. Le prek odpiranja drugemu in z izmenjavo medsebojnih izkušenj se zmanjšuje možnost destrukcije sveta. Juhant pravi, da je dialog najbolj primerna pot človekovega obvladovanja sveta, zato mora potekati na vseh področjih človekovega udejstvovanja (tako na osebi ravni kakor tudi znotraj profesionalnih iskanj), predvsem med filozofijo, religijo, umetnostjo in znanostjo. Le tako bo mogoče premagati raztrganost sodobnega globaliziranega sveta in gojiti kulturo »pripravljenosti, deliti svet z drugimi«.

Ključno vprašanje, ki si ga je treba postaviti, je vprašanje: ali je človek danes še etično bitje? S tem vprašanjem se avtor ukvarja v svojem drugem poglavju in ugotavlja, da je mogoče določiti kriterije etičnega delovanja, in to na podlagi predpostavke, da je človek bitje, ki je sposobno etično delovati, saj je to danost vsakega človeka. Ob različnih možnih utemeljitvah etičnega delovanja je treba upoštevati osnovno splošno pravilo: človek naj »dela dobro tudi drugim«, ne le sebi. Ob poglobljenem spoznavanju sveta in sebe naj bi človek odkrival tudi svoj etični temelj, ki je v upoštevanju dejstva, da je vsak človek »potreben in izpostavljen«. Govorimo o sprejetju človekovega položaja kot takšnega, tu pa se začne etična odgovornost.

Vse omejenosti, ki se kažejo v človekovem življenju, je možno preseči, in to v moči dialoške ustvarjalnosti. To je avtorjeva ključna ugotovitev, ko se v tretjem poglavju osredotoči na vlogo dialoškeosti. Človek kot govoreče bitje se lahko v vsej polnosti razvija le, če je ustrezno izzvan oziroma spodbujen od okolice. Pri tem imajo odločilno vlogo starši, ki že od najzgodnejših dni otro-

kovega bivanja komunicirajo z njim, ga spremljajo in ljubeče spodbujajo njegov razvoj. Ključnega pomena v doživljanju in v njegovem posredovanju je človeški odnos, ki pomeni odprtost za drugega, »saj nam je drugi ogledalo, v katerem se zrcali naša človeškost« (54). Človek je v procesu zorenja vpet v moralni svet dobrega in zla, medosebni odnosi pa so tisti, ki krepijo (ali slabijo) ustalitev dobrih ali slabih navad. V sobnem času se moč tehnologije kaže tudi kot nevarni drugi, kadar podreja človeka svoji logiki. Življenje se pozunanja in zdi se, da slabijo etični standardi, to pa seveda zmanjšuje kvaliteto človekovega bivanja.

V poglavju Med (egoističnim) posameznikom in skupnostjo avtor pokaže, da je etična naravnost tisti temeljni pogoj, ki omogoča normalno in dobro delovanje družbenih in poslovnih odnosov. Vsakršno poslovanje brez etičnih postavk je na dolgi rok obsojeno na propad. Za etično delovanje v družbi ni dovolj samo etična drža posameznika, treba je tudi sprejeti etična vodila kot praktično držo in kot merilo delovanja vseh. Etika temelji na urejenih medsebojnih odnosih, tako v osebnem kakor v poslovnem svetu. V ozadju uspešnega poslovanja in tudi uspešnega gojenja medosebnih odnosov je namreč medčloveški odnos »samega sebe posredovati drugemu« (65). Pri tem je treba poznati temelje dobre, odprte komunikacije. Avtor našteva tri ravni komunikacije in poudarja, da sta od uspešne komunikacije odvisni človekovo življenje in preživetje. Posluš in govor sta znamenja človečnosti, porajata se iz miselnih globin človeka. V tej človekovi duhovni razsežnosti se odpira prostor drugemu: govorica je odprt sistem, ki človeka nagiba

k izstopu iz samega sebe. Razmerje oziroma komunikacija je bistvo človeške skupnosti, zato je vsaka tako imenovana zaprtost za človeka lahko usodna. Človek se kot govoreče bitje tudi spreminja, saj ga poslušanje in govorjenje v srečanju z drugim rešuje njegove lastne samozagledanosti in ga odpira v svet drugačnosti in drugosti. Avtor sklene, da sta od uspešne komunikacije odvisni življenje in tudi preživetje vsakega človeka.

V petem poglavju se soočimo z vprašanjem človekove krhkosti in omejenosti; to se kaže kot posebej aktualno oziroma tudi problematično na področju bioetike. Problemi bioetike so pogosto predmet finančnih in političnih manipulacij, zato kličejo po celoviti obravnavi in po pozornosti vseh, da bi se problemi reševali ob upoštevanju človekovega dostojanstva. Na vrednoto človekovega dostojanstva je odločilno vplivalo judovsko-krščansko izročilo, ki je oblikovalo pojem človeka kot osebe, pomen njegovega dostojanstva in njegovih pravic. Problemi človekovega dostojanstva se danes zastrujejo pri vprašanju statusa zarodkov, pri otrocih, pri prizadetih in pri starejših. Zato je pri znanstvenem raziskovanju treba upoštevati etična načela, ki jih avtor tudi podrobneje predstavi. Temeljno vodilo raziskovanja mora biti vnaprejšnja presoja, kaj je etično in kaj neetično (potrebnost predvidevanja posledic). Dr. Juhant poudarja, da se morajo pri tem uporabljati tudi moralna pravila religij in učenje Cerkva, vlad in zdravniških združenj, obenem pa predstavi teološko-etične smernice raziskovanja. Ker je človekov pristop k resničnosti posredovan z njegovimi vrednotenji in ocenami in kot posledica tega tudi z izbirami in omejenimi pogle-

di, je danes dialog med različnimi znanstvenimi panogami potreba in nuja.

V šestem poglavju se dr. Juhant podrobneje loti vprašanja človekovih pravic in raziskuje vlogo krščanstva pri oblikovanju pojmovanja človekovih pravic, ki jo je treba razumeti hermenevtično. Sedmo poglavje je po svoji strukturi nadvse zahtevno, a hkrati privlačno, saj obravnava vedno aktualne teme: uživanje in življenje. Ob pogledu v zgodovino predstavi nekatere teorije uživanja (epikurejci, Aristotel, utilitaristi, pragmatisti). Avtor pokaže tudi nekatere sodobne dileme (postmodernih mislecev) in njihovo skladnost s krščanskim načelom dialoga in upoštevanja človeka in izrazi prepričanje, da »ima lahko človek obilje življenja«, če svoje življenje utemelji na globljih temeljih, ne le po trenutnih hotenjih in željah.

Osmo poglavje obravnava vprašanje ekologije in vloge, ki so jo imele pri pojmovanju narave (stvarstva) monotetične religije, še posebno krščanstvo. Avtor poudarja nujnost duhovne osveščenosti pri reševanju okoljevarstvene problematike in izpostavlja potrebo po odprtosti za dialog. Prav tako pove, da je ekološka osveščenost predvsem dejavnik odločanja in ne le teoretičnega védenja. V devetem poglavju se poglobljeno srečamo s pomembnostjo vprašanja povezave dialoga in preživetja. Avtor ugotavlja, da je dialog nujni pogoj človekovega preživetja, zato je izjemno pomembno, da poteka vzgoja že od najrosnejših dni v domačem okolju in traja vse do usposabljanja mladih za dialoško držo in za razvijanje zdravih osebnih odnosov. Le tako bo posameznik lahko dozorel v odgovorno osebnost, ki bo sposobna empatije in odgovorne delitve življenja (in sveta) z drugimi.

Deseto poglavje prestavi pogled v razsvetljensko kritiko religije, saj je to odločilno vplivalo tudi na pojmovanje nasilja v religijah. Ob polemikah, ali so za nasilje krive prav religije, so raziskave nemške sociologinje Steinove pokazale, da za to ni nobenih dokazov. Nasilje je nekaj, kar sodi k človeku kot takšnemu, zato bi bilo težko in tudi napačno, narediti enostranske sklepe. Religije bi morale biti človeku v pomoč pri gradnji harmoničnih odnosov, vendar so vedno možne tudi stranpoti, a vse je seveda odvisno od človeka samega.

V zadnjem poglavju se avtor dotakne pereče problematike sprave in predstavi zanimivo teorijo žrtvenega jagnjeta, po kateri mora žrtev prevzeti krivdo nase, da bo ljudstvo oprano krivde (R. Girard). Svet se je spremenil v »areno planetarne tekmovalnosti«, razlikovanje med zdravo tekmovalnostjo in zavistjo je težko razvidno. Avtor ugotavlja, da se zavist in ljubosumje pokažeta takrat, ko postane naša nepopustljivost v tekmovalnosti že prava obsedenost. Ljudje postajajo zasvojeni s fiksnimi ide-

jami, ki ne dovoljujejo več komunikacije v medosebnih in v mednarodnih odnosih. Preseganje zavisti pa je možno le v človekovi pripravljenosti za dialog. Proces odtrganosti žrtev je globoko navzoč tudi v slovenski družbi, saj žrtve revolucije še vedno niso prepoznane kot žrtve in krivci ne kot zločinci. Če se resnica prikriva, se v zavesti posameznika in skupin nabirajo usedline, ki obremenjujejo zavest tako človeka kakor družbe. Avtor povzame, da lahko poglobljeneemu spoznanju in priznanju resnice sledi spreobrnjenje jaza, brez katerega ni mogoč napredek v smeri očiščenja jaza in v smeri sprave. Sprave ni brez priznanja resnice in brez odpuščanja. Odpuščanje pa je izjemnost, ki sodi k človeški modrosti in ljubezni in se lahko zgodi samo, če zločinec za odpuščanje prosi. Pogoj za odpuščanje je torej bilateralni odnos, ki nosi v sebi »potrebo po odrešenju«, a to presega zgolj človekove zmožnosti.

Mateja Pevec Rozman

Teološka fakulteta v akademskem letu 2011/2012

Poročilo dekana za študijsko leto 2011/2012 je obravnaval akademski zbor na svoji 8. seji, ki je bila 4. junija 2012. Kot zanimivost te seje velja omeniti, da sta se tokrat v nasprotju s tradicijo predstavila kandidata za dekana. Potem ko je akademski zbor potrdil oba kandidata kot primerna za opravljanje službe dekana, je bil na seji senata izvoljen red. prof. dr. Christian Gostečnik.

Poročilo razkriva, da se v zapletenih razmerah in neprijaznem ozračju do teoloških znanosti zmanjšuje število študentov in študentk na naši fakulteti. Čeprav empirične raziskave, ki smo jo izvedli v okviru Komisije za kakovost, namenjajo študiju in programom naše fakultete zelo dobro oceno, morajo diplomantke in diplomanti računati z dejstvom, da poklicno okolje profil teologa oz. teologinje spremlja z zadržanostjo, kar otežuje prve poklicne korake in že ob začetkih študija spodbuja bolj pragmatične izbire. Fakulteta je otežene okoliščine poskušala izkoristiti tudi kot izziv za bolj kakovostno delo, zlasti na raziskovalnem področju. Tako smo se dokaj pogumno odzvali na razpise evropskih projektov, čeprav ne pričakujemo hitrih in še manj lahkih uspehov. Okrepili smo znanstveno publicistiko, ki jo vse bolj uspešno nadgrajujemo z lastno založniško dejavnostjo.

1. Raziskovalne dejavnosti

V akademskem letu 2011/2012 sta na Teološki fakulteti z delom nadaljevali dve programski skupini: Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji (P6-0262), ki jo vodi akad. prof. dr. Jože Krašovec, ter Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6-0269), ki jo vodi red. prof. dr. Janez Juhant.

Pod vodstvom red. prof. dr. Draga Karla Ocvirka je bil 30. aprila 2012 uspešno zaključen projekt Dialog med krščanstvom in islamom v evropski postsekularni družbi (J6-2216), nadaljujeta pa se projekt red. prof. dr. Janeza Juhanta z naslovom Dialog v multikulturni družbi (J6-4139) ter projekt Izvori in transformacije motivov in simbolov v literaturi in jezikih dr. Irene Avsenik Nabergoj, ki poteka v okviru SAZU.

V študijskem letu 2011/2012 smo oddali več prijav na razpisane evropske projekte. Tako je bila v okviru 7. okvirnega programa v novembru oddana prijava petletnega projektnega predloga ERC-Starting grants prijaviteljice dr. Irene Avsenik Nabergoj z naslovom Representation of Values in Literature and in Religious Traditions. Poleg tega smo na 7. okvirni program oddali prijavo Sodelovanje, pri kateri Teološka fakulteta nastopa kot prijaviteljica in koordinatorka konzorcija enajstih mednarodnih partnerjev in partneric za petletno obdobje. Naslov projekta je Laboratory of Life – Conflict management and creation of stable relationships (FP7-320271). Nosilec projekta in koordinator je red. prof. dr. Stanko Gerjolj. Podobno vsebino smo oddali tudi za razpis ERC Advanced grants, prijaviteljica je prav tako Teološka fakulteta UL, sodeluje pa še pet tujih partnerjev. V okviru 7. okvirnega programa na področju Sodelovanje je bil vložen še manjši projekt, v katerem je Teološka fakulteta partner. Nosilec projekta na Teološki fakulteti je red. prof. dr. Janez Juhant. Dr. Juhant je v sodelovanju z Univerzo na Primorskem na razpis 7. okvirnega programa vložil tudi prijavo za obsežen projekt z naslovom Enhancing integration capacity of EU for its extensive social and economic cohesion and prospective enlargement in SE Europe.

Prav tako sta bili oddani dve prijavi v okviru akcije COST. Ena (Laboratory of Life) se je uspešno uvrstila v ožji izbor in s tem v zaključno ocenjevanje.

V okviru programov Vseživljenjsko učenje sta bila vložena dva projektna predloga, katerih nosilec je red. prof. dr. Janez Juhant in v katerih nastopa Teološka fakulteta kot prijavitelj. Prvi projektni predlog nosi naslov Ethical education in kindergartens and schools for a sustainable and dialogic future (527134-LLP-1-2012-1-SI-COMENIUS-CMP), drugi pa European Identity and Integration: Between Tradition and a Common Dialogic Future (529388-LLP-1-2012-1-SI-AJM-MO).

Oddali smo tudi tri prijave v okviru evropske iniciative HERA. Nosilec prve je red. prof. dr. Janez Juhant in ima naslov Scientific dialogue; Ideal and cultural cooperation in humanities, vanj pa so vključeni še štirje tuji partnerji. Drugi oddani projektni predlog ima naslov Cultural encounters through transmission of foundational cultural texts in translation and interpretation. Skupaj z devetimi tujimi partnerji je projektni predlog prijavil akad. prof. dr. Jože Krašovec. Tretji projektni predlog je skupaj s petimi tujimi partnerji prijavila dr. Štefanija Krajnc Vrečko z naslovom Ethical and religious tradition in the crossroads of Germanic and Slavic world from 16. to 21. Century.

V letu 2011 smo na razpis Javne agencije za raziskovalno dejavnost za projekte 2012 prijavili tri projekte, med katerimi se je v sklepno fazo uvrstil predlog akad. prof. dr. Jožeta Krašovca Beseda v dialogu.

Poleg znanstvene periodike, ki zajema *Bogoslovni vestnik* (gl. ur. Robert Petko-všek) in *Acta Ecclesiastica Sloveniae* (gl. ur. Matjaž Ambrožič), smo v zbirki Znanstvena knjižnica izdali naslednje samostojne publikacije: *Prihodnost župnije: Študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije* (Brigita Perše), *Nedolžna žrtev: Izbrani svetopisemski odlomki, miti in obredi v luči mimetične teorije Renéja Girarda* (Mojca Bertocel), *Za človeka gre* (Janez Juhant), *Humanity after selfish promethe-*

us: *Chances of dialogue and ethics in a technicized world* (ur. Bojan Žalec, Janez Juhant), *Kazniva dejanja in kazni* (Stanislav Slatinek), *Ozemljena nebesa: Zakoreninjenost religij v kulturi in družbi* (Drago Karl Ocvirk), *Inovativna relacijska družinska terapija* (Christian Gostečnik), *Govorica telesa v psihoanalizi* (Christian Gostečnik), *Izvor odpuščanja in sprave: Človek ali Bog?* (ur. Janez Juhant, Bojan Žalec, Vojko Strahovnik), *Človek, morala in umetnost* (Bojan Žalec) in *Povabljeni v Božje globine* (Ciril Sorč). Pri Znanstveni knjižnici sta izšla tudi dva prevoda: *Grešni kozel* (René Girard) in *Navidezna smrt v mišljenju: O filozofiji in znanosti kot o vaji* (Peter Sloterdijk).

Pri drugih založbah pa so bile izdane samostojne publikacije *Veter v megli: Komentarji in predavanja 2000–2012* (Ivan Janez Štuhec), *Straftaten und Strafen* (Stanislav Slatinek) in *Župnija svetega Jurija pri Celju* (Bogdan Kolar).

Poleg nekaterih domačih (Pastorala zdravja, Teološki simpozij, Simpozij o filozofiji Franca Vebra) smo tudi v tem študijskem letu izpeljali več mednarodnih simpozijev in konferenc, med katerimi izstopata Duhovnost v skrbi za zdravje in uveljavljen mednarodni znanstveni simpozij z zavidljivo udeležbo priznanih znanstvenikov, ki je vsako leto v okviru programske skupine Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in je imel tokrat naslov *The possibilities and Meaning of Reconciliation*. Navesti velja še naše sodelovanje v Mariboru kot EPK (evropski prestolnici kulture), kjer je bil 28. do 30. junija 2012 mednarodni simpozij *Verstva v dialogu s sodobno kulturo*.

Navedeni podatki kažejo, da smo v raziskovalno delo vložili veliko truda in nam je negativna gibanja iz preteklosti delno uspelo preusmeriti, a nas statistika še vedno uvršča med članice, ki ne dosegajo povprečja na Univerzi v Ljubljani. Težavo vidim po eni strani v tem, da premalo objavljamo v indeksiranih revijah, po drugi strani pa v tem, da je med nami nekaj izrazito raziskovalno nedejavnih sodelavcev. Nedvomno velja pripomniti, da v ospredju našega raziskovalnega dela ne morejo biti le kvantitativni rezultati. Ker pa se polje humanističnega raziskovanja spreminja in razvija, zato tudi področja teologije in z njo povezanih znanosti dobivajo večjo veljavo na indeksih, je primerno, da upoštevamo tudi ta vidik.

Na kakovost in prodornost raziskovalnega dela kažejo ne nazadnje kar tri odlikovanja, ki so jih dobili naši sodelavci. Avtor relacijske družinske terapije dr. Christian Gostečnik je na 5. slovenskem forumu inovacij dobil drugo nagrado, dr. Edvard Kovač je prejel francosko odlikovanje viteza reda umetnosti in leposlovja, dr. Janez Juhant pa je bil sprejet med redne člane Evropske akademije znanosti in umetnosti v Salzburgu.

2. Pedagoške dejavnosti

Pedagoška dejavnost je bila precej zapletena, saj smo v študijskem letu 2011/2012 še vedno izvajali tako imenovane predbolonjske, hkrati pa na vseh stopnjah tudi že bolonjske študijske programe. Že leto prej smo zaključili izvajanje

strokovnega programa Teologija in smo letos spremljali le še absolvente. Iztekel se je tudi dvopredmetni program Teologija, prihodnje leto pa bomo zaključili še izvajanje univerzitetnega enopredmetnega programa Teologija. Pravna določila omogočajo zaključek predbolonjskih programov do konca leta 2016.

V okviru bolonjskih programov smo izvajali na dodiplomski ravni univerzitetni dvodisciplinarni študij Teološke študije in univerzitetni dvopredmetni program Teološke študije, na ravni magistrskega študija pa Zakonske in družinske študije, Religijologijo in etiko ter enoviti magistrski študij Teologija. Po uvedbi bolonjske prenovе se je hitro uveljavil doktorski študij, saj je 41 študentov vpisalo program Teologija, trije pa program Religijologija, ki jo izvajamo skupaj s Filozofsko fakulteto in s Fakulteto za družbene vede ter sestavlja del obširnega univerzitetnega doktorskega programa z nazivom Humanistika in družboslovje.

Pomembno mesto zavzemajo tudi programi za izpopolnjevanje, doslej smo uspeli akreditirati tri: Pastoralno izpopolnjevanje, Duhovno izpopolnjevanje ter Zakonska in družinska terapija.

Na stopenjskih programih Teološke fakultete UL je študiralo 394 študentov (234 študentk in 151 študentov), skupaj z absolventi pa kar 628 študentov. 352 (219 študentk in 133 študentov) jih je sodelovalo v rednem, 42 (24 študentk in 18 študentov) pa v izrednem pedagoškem procesu. Med absolventkami in absolventi je bilo 199 rednih in 35 izrednih udeležencev pedagoškega procesa.

Poleg tega je bilo na fakulteti še 71 udeležencev programov za izpopolnjevanje.

Če zajamemo vse oblike študija, ki so se izvajale na TEOF UL, je sodelovalo z našo ustanovo 699 študentov.

Na Tomaževi proslavi smo podelili 97 diplomskih listin. Diplomiralo je 35 študentov visokošolskega strokovnega programa Teologija, 39 študentov enopredmetnega univerzitetnega programa Teologija, 19 študentov dvopredmetnega univerzitetnega programa Teologija (skupne diplome so prejeli na matičnih fakultetah) in en študent magistrskega študijskega programa Zakonske in družinske študije. Štirje študenti so končali znanstveni magisterij, sedem pa jih je na sedežu UL prejelo znanstveni naslov *doktor znanosti* s področja Teologije (Mateja Demšar, Lorredana Peteani, Lea Jensterle, Silvin Marijan Krajnc, dr. Marija Stanonik) ter Zakonske in družinske terapije (Saša Poljak Lukek, Veronika Seles).

Univerzitetno potrdilo o uspešno opravljenih programih za izpopolnjevanje je prejelo 31 udeležencev. 22 udeležencev je uspešno zaključilo program za izpopolnjevanje Zakonska in družinska terapija, pet Duhovno izpopolnjevanje ter štirje Pastoralno izpopolnjevanje.

Na uvajanje bolonjske prenovе smo se delno privadili. Velik premik smo dosegli na področju visokošolske didaktike, saj smo s pomočjo Komisije za kakovost bolonjsko prenovо izkoristili tudi kot izziv za izboljšanje metod poučevanja ter dela s študenti. V ta namen smo posodobili in ustrezno opremili večino predavalnic.

Pedagoško osebje je sestavljalo devet rednih in osem izrednih profesorjev, 21 docentov (od tega 19 zaposlenih), trije višji predavatelji (od tega en zaposlen),

18 asistentov (od tega devet z doktoratom, osem asistentov je zaposlenih), šest raziskovalcev oz. mladih raziskovalcev, ob njih pa je v pedagoškem in raziskovalnem procesu dejavnih precej zunanjih sodelavcev, ki v sodelovanju z matičnimi profesorji poskrbijo za »dodano vrednost« raziskovalnega in pedagoškega procesa.

3. Skrb za kakovost

Sadovi prizadevanja za kakovost so nedvomno vidni, kar je zaznala tudi Komisija za kakovost na UL. Na njeno pobudo smo bili deležni obiska članov Mednarodne komisije za kakovost ter dobili nekaj dodatnih koristnih napotkov in usmeritev.

Med mednarodnimi dejavnostmi naj omenimo, da smo podpisali sporazum s teološkimi fakultetami v Zagrebu, na Malti in v Toulousu. Okrepili smo tutorsko dejavnost za izmenjavo študentov. Na tuje univerze je odšlo sedem študentov, za prihodnje študijsko leto pa je na seznamu 11 kandidatov. Na izmenjavo sta odšla tudi dva profesorja, prav tako sta dva profesorja iz tujine sodelovala pri naših pedagoških programih. V skladu s prizadevanji Univerze v Ljubljani bomo morali tovrstno mednarodno sodelovanje še okrepiti.

K višji kakovosti pedagoškega dela je veliko prispevala sodobna oprema, ki smo jo namestili v večino predavalnic. Ta pedagoške delavce že sama po sebi vabi k boljšemu delu, hkrati pa so študenti bolj kritični do pedagoškega dela, če nove možnosti slabo izkoriščamo.

V povezavi z oblikovanjem vizije naše fakultete smo v zadnjih dveh letih izpeljali dokaj obširno raziskavo, pri kateri so sodelovali študentje, nekaj alumnov, profesorji, predstojniki bogoslovcev, redovni predstojniki in predstojnice ter škofoje. Prišli smo do zanimivih rezultatov, ki narekujejo potrebe po nadgradnji vsebinskih težišč pri naših programih.

4. Knjižnične dejavnosti

Knjižnici sta namenjeni predvsem študentom in zaposlenim na Teološki fakulteti. Teološko knjižnico Ljubljana uporabljajo tudi drugi uporabniki, zlasti študenti iz drugih fakultet UL. Podobno velja za Teološko knjižnico Maribor, kjer so med pogostimi obiskovalci poleg študentov UM še pastoralni delavci mariborske škofije.

S svojim gradivom knjižnici podpirata študijsko in raziskovalno delo. Njune prednostne naloge so nabava, obdelava in posredovanje gradiva, delo z uporabniki, posredovanje informacij, pomoč pri iskanju ustrezne literature, pa tudi vnos bibliografij profesorjev in raziskovalcev.

Teološka knjižnica Maribor v okviru izobraževalne dejavnosti mariborskih gimnazij vsako leto pripravi predavanja, s katerimi dijake seznanjajo z zgodovino, vsebino in načinom delovanja knjižnice, hkrati pa tudi popularizira študij teologije. Orga-

nizira tudi razstave o pomembnih dogodkih in življenju in delu osebnosti cerkvene in kulturne zgodovine.

Knjižnici prejemata 629 naslovov serijskih znanstvenih in strokovnih publikacij (Ljubljana 366, Maribor 263) s področij teologije, filozofije, zgodovine ter iz drugih humanističnih in družboslovnih disciplin. Kot veliko obogatitev knjižničnih dejavnosti doživljamo pedagoški in raziskovalni delavci preslikavo kazal znanstvenih in strokovnih revij, ki jih redno prejemamo na elektronske naslove.

V minulem letu je ARRS sofinancirala nakup 87 znanstvenih revij (3.667,06 €), od tega 27 revij Teološki knjižnici Ljubljana (1.167,06€) in 60 revij Teološki knjižnici Maribor (2.500,00€). Skupno so bile revije uvrščene v 3. skupino z oceno 7,10 točke (najvišja ocena znanstvenosti revije je 15 točk).

Za potrebe bibliografij je bilo narejenih in izpopolnjenih 1.298 zapisov v Teološki knjižnici Ljubljana in 305 zapisov v Teološki knjižnici Maribor. Skupno število zapisov v obeh bazah COBISS na dan 31. 12. 2011 je bilo 93.729, od tega 37.958 v bazi Teološke knjižnice Ljubljana ter 55.771 v bazi Teološke knjižnice Maribor.

Knjižnici omogočata študentom in zaposlenim na Univerzi v Ljubljani oddaljen dostop do elektronskih virov (Dikul, Mrežnik) ter preko Knjižnice Teološke fakultete v Ljubljani do zbirke Religious and Theological Abstracts, do katere je omogočen dostop iz prostorov fakultete v Ljubljani in enote v Mariboru.

Uporabniki imajo na voljo čitalnici: v Ljubljani ima čitalnica 20 sedežev in 9 računalnikov z dostopom do interneta ter možnost povezave s spletom prek EDUROAM-a. V Mariboru je čitalnica z 20 sedeži in s 7 računalniki z dostopom do interneta, žal pa v teh prostorih ne morejo uporabljati EDUROAM-a.

Projekt digitalizacije diplomskih, magistrskih in doktorskih nalog se še ne izvaja, saj je potrebno zadeve uskladiti s fakultetnimi pravili, primanjkuje pa tudi sredstev in kadra. V letu 2011 so se nadaljevale aktivnosti za vzpostavitev prosto dostopnega institucionalnega repozitorija na ravni Univerze v Ljubljani, pri čemer sodeluje vodja Teološke knjižnice Maribor in se mu bo naša fakulteta pridružila, če bo za to dovolj zanimanja.

Knjižnici vsako leto dejavno sodelujeta v slovenskih statističnih meritvah knjižnične dejavnosti CeZaR. Teološka knjižnica Maribor se je za minulo leto vključila tudi v evropske meritve ENUMERATE centra ICT PSP, ki meri potrebe in realizacijo digitalizacije v knjižnicah.

Sodelavci v knjižnicah si želijo rednega izobraževanja uporabnikov, saj obiskovalci to potrebujejo, hkrati bodo s tem prihranili več časa za drugo delo, odstranjeni pa bodo tudi nepotrebni zapleti. V minulem študijskem letu so se s tajnikom fakultete prvič sestali zaposleni obeh knjižnic Teološke fakultete in si izmenjali izkušnje ter nakazali skupne probleme. Glede na podporo študijskemu in raziskovalnemu delu ter na standarde visokošolskih knjižnic UL so zaželena podobna srečanja tudi z vodstvom ter s pedagoškimi in raziskovalnimi delavci fakultete.

V knjižnicah je pet redno zaposlenih, trije v Ljubljani in dve v Mariboru. V Ljubljani je bilo v iztekajočem se študijskem letu 940, v Mariboru pa 559 (skupaj 1449)

uporabnikov, izposodili so si 46.252 (v Ljubljani 28.120 in v Mariboru 18.132) enot gradiva.

Knjižnica v Ljubljani ima 105.699 (65.232 monografij, 24.000 serijskih publikacij in 16.467 enot neknjižnega gradiva), v Mariboru pa 116.159 (89.381 monografij, 23.946 serijskih publikacij in 2.832 enot neknjižnega gradiva) enot. Skupna zbirka znaša torej 221.858 enot. V bazo COBIB pa sta naši knjižnici prispevali 2.628 (v Ljubljani 1.139 in v Mariboru 3.767) zapisov.

5. Upravne dejavnosti

Na TEOF UL je bilo v letu 2011/2012 zaposlenih 51 pedagoških in raziskovalnih ter 17 nepedagoških sodelavcev, skupaj torej 68 oseb. Ugotavljamo, da smo poslovno leto zaključili pozitivno tako obračunsko kot po denarnem toku, kar je rezultat zavzetih varčevalnih ukrepov. Zaradi le teh nismo uresničili vseh načrtovanih vlaganj v opremo in vzdrževanje, pri vlaganjih pa smo dali prednost opremi za izboljšanje pedagoškega dela. Trpela je knjižnična aktivnost, predvsem nabava literature, kar dolgoročno ni sprejemljivo. Ne nazadnje smo precej sredstev porabili za urejanje težav z zastarelo toplotno postajo, ki bo potrebna temeljitega popravila, če ne celo zamenjave.

Zaradi težav s programom e-Študent-3G smo se v sodelovanju z UL odločili za uporabo računalniškega programa VIS in upamo, da bo v prihodnje s tem manj težav in slabe volje. Še vedno pa povzroča precej preglavic računalniški program IRC, ki prav tako ni kos začetnim obljubam in pričakovanjem.

Lani smo okrepili založniško dejavnost, ki pa zaradi zagonskih stroškov še vedno ne prinaša vidnega uspeha. Glede na dinamiko poslovanja upravičeno pričakujemo, da se bo stanje izboljšalo že v drugi polovici letošnjega koledarskega leta.

6. Sklep

Ob refleksiji preteklih dveh mandatnih obdobj lahko sklenem, da smo zadnja leta veliko delali, zato se vsem iskreno zahvaljujem za korektno in lepo sodelovanje. Hvala za konstruktivne pogovore – tako s predstojniki kateder kot s celotnimi katedrami –, ki so okrepili medsebojno komunikacijo in sodelovanje. Na tej osnovi smo delno prestrukturirali inštitute in jih oblikovali v time raziskovalcev in raziskovalk, kjer sedaj laže in bolj kakovostno pripravljamo skupne projekte. Tako deluje odslej na fakulteti devet inštitutov (Inštitut za filozofijo in družbeno etiko – izr. prof. dr. Bojan Žalec, Inštitut za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo – akad. Red. prof. dr. Jože Krašovec, Inštitut za aplikativno teologijo – izr. prof. dr. Slavko Krajnc, Inštitut za zgodovino Cerkve – doc. dr. Matjaž Ambrožič, Inštitut za patristične študije – doc. dr. Miran Špelič, Inštitut za sistematično teologijo, religiologijo in ekumenizem – red. prof. dr. Drago Karl Ocvirk,

Inštitut za psihologijo in sociologijo religije ter zakonsko in družinsko terapijo – doc. dr. Igor Bahovec, Inštitut za moralno teologijo in duhovna vprašanja sodobne kulture – nima predstojnika in Inštitut za bioetiko – nima predstojnika) in devet kateder (Katedra za filozofijo – akad. red. prof. dr. Janez Juhant, Katedra za Sveto pismo in judovstvo – akad. red. prof. dr. Jože Krašovec, Katedra za liturgiko – izr. prof. dr. Slavko Krajnc, Katedra za zgodovino Cerkve in patrologijo – red. prof. dr. Bogdan Kolar, Katedra za osnovno bogoslovje in dialog – doc. dr. Mari Jože Osredkar, Katedra za dogmatično teologijo – izr. prof. dr. Avguštin Lah, Katedra za pastoralno in oznanjevalno teologijo – izr. prof. dr. Peter Kvaternik, Katedra za cerkveno pravo in moralno teologijo – red. prof. dr. Borut Košir ter Katedra za psihologijo in sociologijo religije – red. prof. dr. Christian Gostečnik). Čeprav cilja raziskovalnega združevanja nismo popolnoma uresničili, smo sledili priporočilom UL in si tako oblikovali dobro izhodišče, da podpira naše delo. Zahvaljujoč zavzetemu delu že pred mojim dekanovanjem smo na področju kakovosti raziskovalnega in pedagoškega dela vsekakor naredili nekaj pomembnih korakov. Zlasti za razvoj pedagoškega dela velja omeniti, da je veliko dela opravila Komisija za kakovost.

Hvala tudi voditeljem in članom drugih komisij, ki ste s svojim nesebičnim delom skrbeli, da je naša fakulteta kljub oteženim razmeram dobro delovala, saj pravzaprav na vseh področjih zaznavamo določen napredek.

Zahvala velja tudi tajniku in celotni upravi. Za razliko od več drugih fakultet še vedno poslujemo pozitivno, čeprav se soočamo z manjšim številom študentov in posledično z nižjimi prihodki.

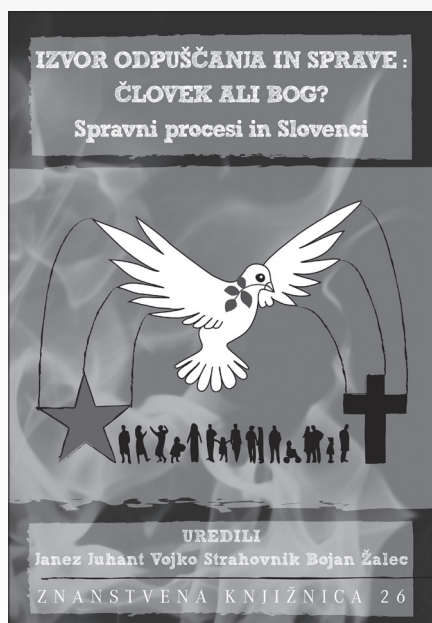
Čeprav z UL lepo sodelujemo, pa se občasno pojavijo kaki »zunanjí dejavniki«, ki poskrbijo za dodatno dramatiko naših prizadevanj. Tako so npr. v postopku akreditacije trenutno trije programi za izpopolnjevanje (Zakonska in družinska terapija, Geštalt pedagogika in Program za karitativno delo), kjer se je pojavilo več zapletov, kot smo pričakovali. Se pa lahko prav sodelavkam in vodstvu UL zahvalimo, da smo kljub nekaterim težavam pravočasno prejeli akreditacijo za magistrski dvo-predmetni program in smo ga smeli razpisati. Vsekakor smo lahko veseli, da smo na UL sprejeti in videni kot dober, zanesljiv in konstruktiven partner. Podatek, da smo nadpovprečno zastopani v telesih UL, izraža po eni strani našo motiviranost za sodelovanje, po drugi strani pa je to tudi znamenje zaupanja in upoštevanja s strani vodstva UL.

Hvala ne nazadnje gospodu nadškofu in našemu velikemu kanclerju, ki je s svojim prispevkom pomagal razrešiti odprta vprašanja glede koriščenja prostorov s strani Katoliškega inštituta. Vsekakor smo z odgovornimi v Cerkvi na Slovenskem lepo in tvorno sodelovali. Pri Komisiji za kakovost smo opravili razgovore z vsemi redovnimi predstojniki in predstojnicami ter z rektorjem bogoslovja, si izmenjali pričakovanja in možnosti ter ustvarili dobra izhodišča za nadaljnje sodelovanje. V zavesti, da smo vsi skupaj v službi Cerkve, smo okrepitve dialoga z omenjenimi formativnimi ustanovami Cerkve na Slovenskem še posebno veseli. Del te razsežnosti se čuti tudi v vsakoletnem oblikovanju lepega in uspešnega dneva TEOF, pa

tudi pri sodelovanju v obliki tedenskih srečanj ob praznovanju evharističnega bogoslužja, ki je vsak četrtek, čeprav je tudi tu mogoče še marsikaj izboljšati.

Ob sklepu mandata se v imenu svojega tima iskreno zahvaljujem za zavzeto sodelovanje in konstruktivno kritiko, hkrati pa se opravičujem, ker mi ni uspelo uresničiti vseh vaših pričakovanj, kakor tudi za neprimerne odzive, do katerih največkrat pride zaradi obilice dela in raznih pritiskov, ki jih taka služba vsebuje že po svoji definiciji.

Stanko Gerjolj
dekan



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

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

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

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

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

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. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...] Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, 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 veštnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

DRUŽBENA PRAVIČNOST

Ivan J. Štuhec *Medgeneracijska pravičnost*

Tone Svetelj *Searching for growth, fulfillment, and freedom within modern secularized society*

Kerstin Schlögl-Flierl *The necessity of virtues in family life*

Tadej Strehovec *Vloga katoliške civilne družbe v zavzemanju za družbeno pravičnost*

VERA IN STRAH

Janez Juhant *Klerik med strahovi časa in vero, ki osvobaja*

Drago K. Ocvirk *»Kako se v strup prebrača!«*

Marijan Peklaj *Ljubezen premaga strah*

RAZPRAVE

Mari Jože Osredkar *Pomen pojma »prepoznavati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja*

Janez Vodičar *Govorica in govornice o Bogu pri katehezi*

Matej Križanič *Integracija Romov v slovensko družbo*

Mateja Centa *Negativni vpliv medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic*

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 72

2012 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v 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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 72
Leto 2012**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2012

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 Bertonsel**, Nedorodna žrtev

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA: DRUŽBENA PRAVIČNOST / THEME: SOCIAL JUSTICE

335 Uvodnik (Roman Globokar)

Editorial

337 Ivan J. Štuhec, Medgeneracijska pravičnost

Intergenerational justice

351 Tone Svetelj, Searching for growth, fulfillment, and freedom within modern secularized society: A new perspective for Christianity

Iskanje rasti, polnosti in svobode v moderni sekularizirani družbi: nova obzorja za krščanstvo

363 Kerstin Schlögl-Flierl, The necessity of virtues in family life: The family as a point of self-assurance between social and individual ethics

Nujnost kreposti v družinskem življenju: družina kot prostor zaupanja vase med družbeno in individualno etiko

373 Tadej Strehovec, Vloga katoliške civilne družbe v zavzemanju za družbeno pravičnost

The role of Catholic civil society in advocacy for social justice

383 TEMA: VERA IN STRAH / THEME: FAITH AND FEAR

383 Janez Juhant, Klerik med strahovi časa in vero, ki osvobaja

A clergyman caught between the culture of fear and the faith that liberates

397 Drago K. Ocvirk, »Kako se v strup prebrača!«

»Could become a poisoned draught!«

411 Marijan Peklaj, Ljubezen premaga strah

Love conquers fear

419 RAZPRAVE / ARTICLES

419 Mari Jože Osredkar, Pomen pojma »prepoznavati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja

The importance of the verb »to recognize« for the understanding of God's revelation and salvation

431 Janez Vodičar, Govorica in govorce o Bogu pri katehezi

Speech and ways of speaking about God in catechesis

445 Matej Križanič, Integracija Romov v slovensko družbo

Integration of the Roma in Slovenian society

459 Mateja Centa, Negativni vpliv medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic

Negative influence of the media and social environment on the values and self-image of adolescent girls

OCENI / REVIEWS

475 Valentin Kalan. *Evrotropija – »dobra Evropa«* (**Tadej Urbanija**)

478 Emilio Grasso. *Dal sacrificio alla festa: La struttura della Messa è la struttura della nostra vita* (**Slavko Krajnc**)

POROČILO / REPORT

481 Poletna šola mimetične teorije, Leusden (Nizozemska), 15.– 29. julij 2012 (**Ana Martinjak Ratej**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

485 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Mateja CENTA

univ. dipl. teologinja, mlada raziskovalka BA in Theology, Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mcenta@gmail.com

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

Janez JUHANT

prof. dr., za filozofijo PhD, Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.juhant@teof.uni-lj.si

Slavko KRAJNC

izr. prof. dr., za liturgiko PhD, Assoc. Prof., Liturgics
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Matej KRŽANIČ

univ. dipl. socialni delavec, doktorand BA in Social Work, Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matej.krzanic@gmail.com

Ana MARTINJAK RATEJ

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

Drago K. OCVIRK

prof. dr., za osnovno bogoslovje, živa verstva in misliologijo PhD, Prof., Fundamental Theology, Religious Studies and Missiology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.ocvirk@guest.arnes.si

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Marijan PEKLJAJ

prof. emer. dr., za biblični študij Stare zaveze PhD, Prof. emer., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marijan.peklaj@rk.si

Kerstin SCHLÖGL-FLIERL

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Katoliška teološka fakulteta, Univerza v Regensburgu Faculty of Catholic Theology, University of Regensburg
Universitätsstr. 31, D – 93053 Regensburg
kerstin.schloegl-flierl@theologie-uni-regensburg.de

Tadej STREHOVEC

asist. dr., za moralno teologijo PhD, Assist., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Tone SVETELJ

asist. dr., za filozofijo PhD, Assist. Prof., Philosophy
Filozofska fakulteta, Univerza Boston College Faculty of Philosophy, University Boston College
140 Commonwealth Ave., Chestnut Hill, MA 02467 ZDA
svetelj@bc.edu

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

Tadej URBANIJA

univ. dipl. filozof in teolog, doktorand BA in Philosophy and Theology, Doctoral Student
Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Arts, University of Ljubljana
Aškerčeva 2, SI – 1000 Ljubljana
tadej_urbanija@yahoo.de

Janez VODIČAR

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

Uvodnik

Uredništvo *Bogoslovnega vestnika* se je odločilo, da bo to številko posvetilo vprašanju *družbene pravičnosti*. Preteklo pastoralno leto je bilo namreč posvečeno družbeni pravičnosti in po Sloveniji so potekala številna predavanja in okrogle mize na to temo. Hkrati pa je bilo to leto tudi zaznamovano z burnim družbenim dogajanjem okrog sprejemanja novega družinskega zakonika. Organizirana civilna družba, ki je izhajala iz načel krščanske družbene etike, se je aktivno vključila v referendumsko pobudo in bistveno sooblikovala medijski prostor in javno mnenje ob odločitvi o tej pomembni družbeni temi. Oba elementa tudi določata osnovni okvir tematskega dela te številke.

Prva dva članka sta posvečena samemu pojmu pravičnosti. Moralni teolog in socialni etik Ivan J. Štuhec v razpravi *Medgeneracijska pravičnost* najprej predstavi zgodovinski pregled pojma pravičnost, nato pa poudari pomen medgeneracijske pravičnosti v sodobnem globalnem svetu; pri tem se naveže na koncept trajnostnega razvoja. Sedanje generacije smo odgovorne za prihodnje rodove človeštva. Z izrednim čutom za resničnost in s pronicljivim analitičnim pogledom na aktualne probleme v naši družbi išče Štuhec konkretne aplikacije medgeneracijske solidarnosti v Sloveniji. Članek nakazuje nove razvojne strategije, ki jih potrebuje slovenska in tudi evropska družba, če želita priti iz aktualne krize. Avtor ugotavlja tudi, da sodobna ekološka problematika, ki je posledica pomanjkanja pravičnosti, lahko spet usmeri etično razmišljanje k temeljem naravnega moralnega zakona.

V drugem članku z naslovom *Iskanje rasti, polnosti in svobode v moderni sekularizirani družbi* filozof Tone Svetelj analizira koncept pravičnosti pri Charlesu Taylorju, da bi znotraj sekularne družbe lažje razumeli vprašanje moralnosti in v njenem okviru vprašanje pravičnosti. Proceduralna etika temelji na nekaterih predpostavkah, ki jih sama ne more utemeljiti in jih tudi načrtno ne artikulira. Moderna prinaša s seboj razčaranje sveta, ki ga človek vse bolj skuša obvladati s svojim instrumentalnim razumom. Tudi na področju vrednot in moralnosti se človek odpuveduje presežnemu in skuša vse utemeljiti zgolj na človeškem razumu. Svetelj povzema Taylorjevo kritiko ekskluzivnega humanizma, ki je zaprt za presežno razsežnost in ne daje odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja. Krščanstvo ima danes spet izjemno priložnost, da nagovori sodobnega človeka, pri tem pa mora paziti na ustrezno besedišče.

V tretjem članku moralna teologinja iz Regensburga, Kerstin Schlögl-Flierl, razpravlja o etiki kreposti na področju družinskega življenja. Na podlagi besedil cerkvenega učiteljstva razmišlja o različnih konceptih družine, ki povezujejo etiko posameznika in družbeno etiko. Drugi vatikanski koncil je prinesel nekaj sprememb

v pojmovanje družine kot domače Cerkve, kot skupnosti ljubezni in življenja med človeškimi osebami. Avtorica se pri tem opira na tradicionalno etiko kreposti. Želi predvsem dati odgovor na vprašanje, katere kreposti so potrebne za družinsko življenje danes. V prvem delu se opre na klasične štiri kardinalne kreposti, ki so pomembne za zakon. V drugem delu pa govori o krepostih, ki so potrebne za življenje znotraj družine: najprej je to solidarnost, nato strpnost, zaupanje in odprtost. Avtorica nadalje poudari, da se družina ne sme zapirati samo v krog svoje zasebnosti, ampak je pomembna tudi izmenjava med družino in preostalimi družbenimi strukturami. Pomembna je družbena odgovornost, ki jo ima družina. Za to interakcijo pa predlaga spet štiri temeljne etične drže: varnost, mirnost, zanesljivost in prilagodljivost.

V zadnjem članku moralni teolog Tadej Strehovec od blizu analiziral dogajanja ob referendumski zavrnitvi družinskega zakonika spomladi 2012. Avtor poudari, da katoličani uresničujejo načelo pravičnosti prek civilnih družbenih struktur, in to tako, da skrbijo za te strukture in da razkrinkavajo družbeno zlo. Družbena angažiranost je sestavni del katoliškega moralnega nauka. Avtor pokaže, da je temelj takšnega delovanja sam Jezus Kristus: razkrinkaval je takratne nepravilne družbene strukture in vnašal v svoje okolje nov red, ki temelji na posebnem čutu za uboge in zapostavljene. Strehovec zagovarja pravico in dolžnost Cerkve, da vstopa v javno življenje in se zavzema za krščanske vrednote in človekove pravice. Opiše zelo uspešno organiziranost katoliške civilne družbe v zadnjem času in predstavi njene vsebinske poudarke na področju družbene pravičnosti. Ob koncu avtor analizira dogajanje okrog družinskega zakonika kot platformo uspešnega civilnodružbenega aktivizma, opaža pa, da imajo nekateri ljudje pomanjkljivo izobrazbo s področja družbenega nauka Cerkve.

Človek je v svoji temeljni strukturi družbeno bitje in zato ne sme v svojem moralnem razmišljanju in delovanju zaobiti družbene razsežnosti. Na področju krščanske etike se zelo počasi odmikamo od individualistične naravnosti, ki je bila značilna za predkoncilsko kazuistiko (pomembna sta bila analiza posameznih dejanj in individualno odrešenje). Drugi vatikanski koncil je v pastoralni konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu* postavil temelje za družbeno angažiranost vernikov. Človeka je opredelil kot družbeno bitje: »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 ne živeti ne razvijati svojih darov.« (GS 12) Želimo si, da bi tudi ta tematski del še bolj izpostavil temeljno družbeno vpetost vsakega posameznika in njegovo odgovornost za družbeno pravičnost.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 3, 337—350

UDK: 27-423.78

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

Ivan J. Štubec

Medgeneracijska pravičnost

Povzetek: Človeštvo se vse bolj zaveda svoje globalne povezanosti in medgeneracijske soodvisnosti. Ta dejstva zahtevajo nove etične razmisleke. V raziskavi se najprej predstavi razvoj pojma pravičnost skozi različna zgodovinska obdobja in kulture. V drugem delu se širše pokaže teoretični koncept medgeneracijske pravičnosti, ki jo je do sedaj najbolj sistematično razvil nemški etik Werner Veith. V zadnjem delu razprave najdemo razumevanje pravičnosti v dokumentih cerkvenega učiteljstva, še posebno papeža Benedikta XVI. ki se je tega vprašanja lotil kot kardinal in pozneje kot papež.

Avtor pokaže na večplastnost pomena pojma pravičnost, ki se z individualno-etičnega razumevanja pravičnosti kot kreposti vse bolj širi na medosebno, socialno, družbeno, medstrukturno in institucionalno ter končno na medgeneracijsko raven. Ta raven vključuje soodgovornost posameznika v družbenem življenju, ki ne zadeva samo sedanjosti, ampak vključuje tudi prihodnost, s tem pa trajnostni razvoj človeka in sveta. Na koncu ostajata odprta vprašanje in nadaljnja razprava o pravičnosti, o pravnem redu, o pravni državi: ali se konstituirajo zgolj iz predpostavke svobodnih in razumnih posameznikov ali pa tudi iz predpostavk reda, ki ga narekuje objektivni svet (narava)?

Gljučne besede: pravičnost, solidarnost, skupno dobro, medgeneracijskost, participacija, narava, razum, ljubezen, ekologija, sociala, država

Abstract: Intergenerational justice

Humanity is increasingly aware of its global interconnectedness and intergenerational interdependence, which require new ethical reflection. This research article first presents the development of the concept of justice through various historical periods and cultures. In the second part the concept of intergenerational justice, which has so far been most systematically developed by the German ethicist Werner Veith, is more broadly presented. The last part of the discourse presents the understanding of justice in the documents of the Magisterium of the Church, especially those of Pope Benedict XVI, who has dealt with this issue first as a cardinal and later as the pope.

The author shows the multifold meaning of the concept of justice, which expan-

ds from the individual ethical understanding of justice as a virtue to the interpersonal, social, interstructural, institutional and ultimately intergenerational level. The last level includes the responsibility of an individual in the life of society, which does not concern only the present but also the future, including sustainable development of man and the world. The article ends with an open question and a further discussion of justice, legal order, and the rule of law, which can only be constituted on the assumption of free and rational individuals, or on the assumption of an order dictated by the objective reality (nature).

Key words: justice, solidarity, common good, intergenerational, participation, nature, reason, love, ecology, welfare, state

1. Uvod

Medgeneracijski dialog postaja eno od ključnih vprašanj preživetja človeštva. Vse bolj nam je jasno, da so ekonomska, ekološka in socialno-kulturna situacija na globalni ravni odvisne od solidarnosti med generacijami, ki živijo danes, in tistimi, ki prihajajo. V zahodnem, gospodarsko razvitem svetu smo priča upadanju števila rojstev in podaljšanju življenjske dobe. V srednje in slabo razvitem svetu je proces za zdaj še nasproten: veliko rojstev in krajša življenjska doba. Slovenija se uvršča med evropsko razvite države, zato se postavlja kot ključno vprašanje, kako bomo urejali medgeneracijske odnose v prihodnje, da bo družba kot celota vzdržala trajnostni razvoj in stabilnost. Politično gledano, smo v procesih iskanja rešitev za socialno in zdravstveno vzdržno družbo. Pri tem nastaja vtis, da se nobene skupina prebivalstva ne bi želela odpovedati svojim pridobljenim pravicam in ugodnostim. Vendar brez nove prerazporeditve delovne sile in materialnih dobrin družbeno sožitje ne bo vzdržalo. Družbena solidarnost je na preizkušnji. Kdor v njej ne bo sodeloval in participiral tudi z odrekanjem, tistemu se ne piše dobra in zanesljiva prihodnost. Medgeneracijski dialog in medgeneracijska pravičnost sta pot, po kateri lahko pridemo do skupnih rešitev.

Dr. Jože Ramovš je bil pobudnik in organizator Evropskih dni medgeneracijske solidarnosti, ki so vsako leto meseca aprila, na dan evropske medgeneracijske solidarnosti, od leta 2009 dalje. V sklepnem sporočilu za leto 2010 je med drugim rečeno: »Potencial vsake generacije naj bi bil vgrajen v medgeneracijsko solidarnost cele družbe. Otroci so že sami po sebi družbeni potencial. Vprašanje je, ali je potencial starejše generacije v slovenski družbi pravilno ocenjen in v pravi meri vgrajen v to solidarnost ... Ker je solidarnost vrednota, s katero na pravičen način izpolnjujemo potrebe posameznih generacij, je sedaj čas, da pri nas ponovno opredelimo solidarnostna razmerja, ki smo jih bili doslej vajeni, in z njimi zakoličimo pot v prihodnosti.

Ob drugem praznovanju evropskega dneva solidarnosti, ki ga je Evropa sprejela na pobudo evropske konference o medgeneracijski solidarnosti na Brdu pri Kranju v času slovenskega predsedovanja EU, in v pripravi na mednarodno leto medgeneracijske solidarnosti 2012 pričakujemo, da bo Vlada Republike Slovenije

znala poiskati uspešne rešitve za vse generacije slovenskih državljanov in oblikovati družbene razmere za krepitev solidarnosti.« (Ramovš 2010, 96).

Medtem je gospodarska in finančna kriza neusmiljeno pahnila Slovenijo in slovensko državo v nezavidljiv položaj znotraj evropske skupnosti. Namesto razvojno naravnanih in ambicioznih načrtov se politika ukvarja s preživetvenimi scenariji. Razlog za to je čezmerno in nepravično trošenje dobrin in denarja v preteklih letih. Ko govorimo o družbeni solidarnosti, mislimo hkrati tudi na pravično participacijo generacij pri skupnem dobrem oziroma na prispevek k družbeni blaginji na eni strani in na pravično razdelitev bremen ter socialne in zdravstvene varnosti na drugi strani.

Medgeneracijski dialog je tako vse bolj izziv za države in za civilno družbo v celoti. Poznavanje tujih primerov dobrih praks in prizadevanja v domačem okolju lahko spodbudijo nove rešitve in ideje za medgeneracijsko komunikacijo in sobivanje. S pospeševanjem solidarnosti in participacije se lahko večja občutljivost za pripadnost skupnosti (državljska vzgoja!) in čut za medkulturni dialog. Z medgeneracijskim dialogom se krepí trajnostni razvoj človeških virov, ki zahteva večjo socialno vključenost vseh generacij in vseživljenjsko izobraževanje. Za medgeneracijski dialog na strukturni ravni pa je pomembno vedeti, kaj razumemo s pojmom pravičnost v družbi in kako si ga predstavljamo. V Leksikonu krščanske etike je avtor gesla »pravičnost« Anton Mlinar opozoril na mednarodno in medgeneracijsko pravičnost kot dejstvi, ki jih bo treba v prihodnje tudi teoretično obdelati (Mlinar 2007, čl. 1468). Naša razprava ima tako namen, osvetliti pojem pravičnosti v kontekstu medgeneracijskega družbenega dialoga in tako pomagati k ustvarjanju takšnih družbenih struktur, ki bodo ustrezale novonastali družbeni situaciji.

2. Idejnovsebinski razvoj pojma pravičnost

2.1 Od grškega do novejšega pojmovanja pravičnosti

V Slovarju slovenskega knjižnega jezika najdemo tri pojme, ki zadevajo pravičnost. Beseda pravičnost je opredeljena kot »lastnost, značilnost pravičnega človeka«, torej kot njegovo krepost, medtem ko pridevnik pravičen velja za osebo, »ki ravna v skladu z določenimi normami, priznanimi načeli ..., ki pri presojanju, vrednotenju upošteva resnico, dejstva in ravna v skladu z moralnimi in drugimi priznanimi načeli«. Tretji pojem, ki se mu slovar posveti veliko bolj na široko, pa je pojem pravica, ki pomeni to, »kar je v skladu s človekovimi, družbenimi predstavami, pravili o (moralnih) vrednotah«. V nadaljevanju se pojem razčlenjuje prav z vidika institucij pravičnosti. Pojem pravičnost v SSKJ ostaja pretežno vezan na osebo in na njeno držo ali krepost. Slovar ne razširi pojma pravičnosti na družbeno razsežnost, s tem pa ne na pravni red in na človekove pravice, kakor je danes v drugih kulturnih okoljih – kakor bomo videli – običajno.

Pojem pravičnost je navzoč v hebrejskem in v grškem kulturnem okolju. Prevzemanje tega pojma v druge jezike je bil zapleten in večplasten proces. Poleg tega

je treba upoštevati tako pravni kakor etični in teološki pomen besede. V tem smislu nam pojem predstavi švicarski etik Alberto Bondolfi v delu *Neues Lexikon der Christlichen Moral*.

V stari Grčiji je pojem pravičnost – *dikē* – religiozno utemeljen, saj ga je predstavljala posebna boginja. Za Grke je veljalo, da so verjeli v poseben red sveta, od katerega sta odvisna narava in družba, zato je biti *dikaioi* pomenilo za človeka, da uravnava svoja dejanja v skladu s tem redom. Kakor je znano, uvršča Platon pojem pravičnosti med štiri kreposti, od katerih je pravičnost krona vseh. To idejo prevzame tudi Aristotel, ki pa jo razširi v socialnem oziroma medosebnem smislu. Pravičnost je v tem, da vsak dobi svoje. Ali kakor interpretira Stres, »z ene strani imamo pravičnost kot krepost, se pravi kot notranjo usmeritev človeka k pravičnemu in poštenemu ravnanju ... Poleg te pravičnosti kot poštenosti pa obstaja pravičnost v ožjem pomenu besede, ki ne zadeva splošne poštenosti v odnosu do bližnjega, ampak predvsem poštenost v lastništvu, kjer Aristotel posebej poudarja razdelilno pravičnost.« (Stres 1996, 202) Kakor pravi Aristotel sam: »Če si osebe niso enake, ne smejo dobiti enakih deležev.« (Aristotel 1994,160)

Mlinar v LKE Aristotelovo razumevanje pravičnosti v *Nikomahovi etiki* (5. knjiga, 1129a–1138b) predstavi takole:

a) *Pravičnost kot zakonitost* je najbolj splošen pojem pravičnosti; formalno ga določajo zakoni, predpisi in pravila skupnega življenja. Pravično je to, kar ustreza zakonu ...;

b) *izravnalna* ali *obnovitvena* je tista *pravičnost*, ki zahteva ohranitev ali obnovevitev razmer, ki so veljale ali veljajo za dobre oziroma odlične. Mišljeni so različni odnosi med ljudmi, in sicer tako prostovoljni, na primer menjava dobrin, kakor neprostovoljni, na primer zmeta, zločin itn. V prvem primeru pravičnost pomeni, da npr. ni kršeno lastninsko pravo. Pravila poštene menjave so jedro tega pojmovanja pravičnosti. Zato se tudi imenuje *menjalna* pravičnost. V drugem primeru mora pravičnost zagotoviti, da se škoda popravi oziroma da se vsaj zmanjšajo negativne posledice nepravičnosti. Pravila poštenega kaznovanja so jedro tega razumevanja pravičnosti. Zato se včasih tudi imenuje *korektivna* oziroma *popravna* pravičnost;

c) tretji tip predstavlja *delilna* oziroma *distributivna* pravičnost. Posamezen človek ali ustanova sta dolžna dobrine razdeliti med ljudmi po predpisanem pravilu. Ta tip razumevanja pravičnosti predpostavlja natančne podatke o tem, kaj je kdo dal komu in zakaj. Osnovno pravilo tega tipa pravičnosti je: »Enakemu enako, neenakemu neenako.«

Vse tri tipe razumevanja pravičnosti v praksi natančneje določa ravnotežje med formalnim in materialnim vidikom. O legitimnosti načela pravičnosti v praksi odloča procedura oziroma natančno predviden postopek (formalni vidik). Vsebinski (materialni) vidik pravičnosti predstavlja *enakost*, načelo pravične delitve (vsakega, kar mu pripada). Oba vidika sta pomembna zato, ker pravičnost sama sebe ne more nadzorovati v postopku. S tem vprašanjem se je ukvarjal že Aristotel, ko je razlikoval med pravičnostjo v širšem pomenu, preudarnostjo oziroma pošteno-

stjo, in pravičnostjo v ožjem pomenu, krepostjo, ki se drži načela enakosti. Njun medsebojni odnos je pomemben, da uporaba načela pravičnosti ne bi povzročila krivice. Postopkovni (formalni) vidik je pomemben zlasti v primeru zmote ali napake (krizni menedžment).« (Mlinar 2007, čl. 1460–1461)

Aristotelovo linijo lahko zasledimo tudi pri rimskem pravniku Ulpianu, ki opredeli pravičnost kot pravno normo. »Pravičnost je vztrajna in trajna volja dati vsakemu njegovo.« (Stres 1996, 204) Werner Veith tako konča razumevanje predkrščanskega okolja z opredelitvijo, da je »pravičnost tako merilo za zunanja razmerja med osebami in socialnimi strukturami, kakor tudi krepost, oziroma notranja drža človeka« (Veith 2004, 316).

V Stari zavezi je za pravičnost uporabljen pojem *tseh'dek*, ki pomeni svetovni red, kakor ga razume Sveto pismo, utemeljenega v zavezi. Ta red vsebuje tako kozmično kakor etično razsežnost življenja in sveta, ki je najtesneje povezan z Bogom. Pravični ali krivični so ljudje, ki so sprejeli ali zavrgli božjo ljubečo ponudbo. Temeljne značilnosti te pravičnosti so zvestoba, pobožnost in skrb za uboge, zatirane, brezpravne. Božja pravičnost je najtesneje povezana z božjim usmiljenjem, čeprav nastopa Bog tudi kot sodnik, vendar ne kot človeški sodnik. Božja pravičnost je dejansko božja milost, ki jo Bog naklanja Izraelovi zvestobi. Tako postane Bog izvor in temelj vsakega človeškega prizadevanja za pravičnost (5 Mz 32,4). Seveda pa Stara zaveza pove o pravičnosti bistveno več, kakor pa je na tem mestu možno in nujno povedati.

V Novi zavezi, še posebno v govoru na gori, se pravičnost razume v novih pomenskih poudarkih. Jezus od svojih učencev in učenk pričakuje več pravičnosti, kakor so je razumeli in izkazovali farizeji (Mt 5,6). Pri tem pa ne govorimo samo o večji in popolnejši moralnosti, ampak tudi o eshatološki razsežnosti pravičnosti. Božja pravičnost se istoveti z obljubljenim božjim kraljestvom. »Pravični človek je tisti, ki na svetu vsepovsod išče božje kraljestvo,« pravi Bondolfi (1990, 258).

Apostol Pavel pojmu pravičnost prisodi nov, poseben pomen. Pri njem je božja pravičnost hkrati pravičnost v veri in moč božje besede. V Rim 3, 25–26 beremo: »Njega (Jezusa Kristusa) je Bog javno določil, da bi bil s svojo krvjo orodje sprave, h kateri prideš po veri. S tem je hotel pokazati svojo pravičnost... (pravičnost, ki prihaja od Boga, ali pa božje usmiljenje, op. a.).« Pravičnost pri Pavlu ni ne pravni ne primarno etični pojem, ampak pojem, ki ima predvsem teološko utemeljitev. To pa ne pomeni, da Pavel ni uporabljal tudi pravičnosti v smislu etičnosti, kakor na primer v 1 Tes 2,10; Filp 4,8; Rim 14,17.

Sveto pismo nam tako ponuja pojem pravičnosti v celotnem spektru od pravno do etično in teološko utemeljenega razumevanja tega vprašanja.

Naslednji pomembnejši vsebinski vidik pravičnosti najdemo pri sv. Avguštinu. Njegovo razumevanje temelji na pavlinski podlagi in na rimski pravni filozofiji. Pravičnost ustreza božji volji, božje pravičnosti ne moremo raziskati. Tako se pri Avguštinu odpre možnost za voluntaristično razlago pravičnosti in s tem reševanja etičnih dilem. Ker pa božja pravičnost ni do konca spoznana, tudi človek ne more biti popolnoma pravičen. Njena uresničitev je tako možna šele v eshatološki re-

sničnosti (Bondolfi 1990, 259). Tudi če je bil Avguštin skeptičen do uresničitve pravičnosti v okviru »*civitas terrena*«, torej zemeljske države, pa je bil hkrati prepričan, da svetopisemske pravičnosti ne moremo razumeti samo v okviru etike prepričanja, ampak tudi kot etiko struktur, meni Dietmar Mieth (2009, 39).

Tomaž Akvinski se pri svojem razumevanju pravičnosti opre na Aristotela. V *Quaestiones 75–122* dela *Summa Theologiae* je pravičnost predstavljena kot krepost. Povezana je s pojmom *caritas*, ki pravičnost predpostavlja. Pravičnost ureja medosebne odnose in najde svojo izraznost v pravu. Tomaž razlikuje med *iustitia generalis* in *iustitia legalis*. Prva zadeva skupno dobro, druga pa posebno pravičnost zakonov, ki se dalje loči v *iustitia commutativa* – izravnalna pravičnost (zadeva urejanje stvari med posameznimi osebami) – in *iustitia distributiva* – delilna pravičnost (zadeva odnos skupnosti do posameznika). *Iustitia legalis* se razume kot naravnopravno pravičnost in ne kot pozitivnopravna norma. Pomemben je odnos posameznika do skupnosti, ki ji je posameznik podrejen, in je dolžan delovati v skupno dobro. Sholastična tradicija je po Akvinskem vedno bolj obravnavala vprašanje pravičnosti pod naslovom *de iustitia et iure* (Bondolfi 1990, 259). Werner Veith tako povzame zgoraj predstavljeni razvoj pojma v tezi: »*Iustitia legalis, iustitia commutativa* in *iustitia distributiva* so temeljne oblike pravičnosti, ki na eni strani na podlagi različnih meril oblikujejo (konstituirajo) razmerja med posameznimi osebami, na drugi strani pa oblikujejo razmerja na ravni celovitih odnosov, ki jih vzpostavljajo tako posamezniki kakor skupine med seboj.« (Veith 2004, 319)

Luter razlikuje med božjo aktivno in človeško pasivno pravičnostjo. Predpostavka za takšno razumevanje je nauk o dveh pravičnostih. Pravičen je lahko samo Bog, v tem smislu, da je ustvaril pravičnega človeka. Prave pravičnosti človek ne more doseči, zato pa mora spoštovati zakone z zavestjo, da zakoni služijo skupnemu dobremu in ne Bogu.

2.2 Novejše opredelitve pojma pravičnost

Idejna zgodovina 19. stoletja, industrijska revolucija, razvoj tehnike in znanosti so odločilno vplivali na razvoj pojmovanja pravičnosti. Teologa Luigi Taparelli (1793–1862) in Antonio Rosmini (1797–1855) sta prevzela socialno dimenzijo pravičnosti in jo razvila v pojem socialne pravičnosti (*iustitia socialis*). Podobno so pojem pravičnosti razumeli in ga povezali v njegovem klasičnem pojmovanju Joseph Hoffner (1906–1987), Heinrich Pesch (1854–1926) in nestor socialnega nauka Cerkve, Oswald von Nell-Breuning (1890–1991). Pojem socialna pravičnost se je prvič uporabil v okrožnici *Quadragesimo anno* (1931) v kontekstu sholastičnega razumevanja skupnega dobrega. Okrožnica se je zavzela za pravično razdelitev lastnine, dobrin in produktov, za pravično plačilo in za pravičen gospodarski red. Pravičnost se tako postopoma vse bolj razume znotraj gospodarskega reda, ne toliko v povezavi s pravico do posesti kakor v povezavi s posameznikom in z njegovim prispevkom k proizvodnji, posledica tega pa je, da izpostavlja zahtevo po pravičnejših strukturah.

Tako socialna pravičnost ni več samo vprašanje gospodarstva, ampak vedno bolj tudi vprašanje politike in pravnega reda. Postopoma zato nastopi zahteva po novih predpostavkah za razumevanje pravičnosti, ki jo vse bolj zahteva sodobna družba. Pri tem se mora upoštevati novi položaj subjekta, ki je samostojen, tisti, ki sam ustvarja svoj družbeni red. S spreminjanjem razmer, družbenega reda in institucij je postajalo jasno, da je človek odgovoren za ustanavljanje in upravljanje socialnih struktur.

Med pomembnimi teoretiki zadnjih desetletij tako ni mogoče mimo Johna Rawlsa in Jurgena Habermasa. Njun prispevek sintetično predstavi Mlinar v LKE. »Razvoj pojma in pojmovanja pravičnosti je v zadnjem času poskušal na novo sintetizirati John Rawls s tem, da je kombiniral kantovski formalistični in aristotelski distribucijski vidik pravičnosti. Menil je, da bo njegov koncept pravičnosti lahko služil moderni demokratični državi blaginje. Zato je v njegovem konceptu pravičnosti na prvem mestu osebna svoboda, ne socialna pravičnost (blaginja državljanov). Osebno svobodo je po njegovem treba zaščiti z ustavo, pravična delitev dobrin pa je stvar pozitivne zakonodaje. Rawls je ta vidik pravičnosti vključil v kontraktualizem, družbeno teorijo, ki pomeni tako urejanje medsebojnih odnosov v družbi, da bo lahko nanj pristal vsak v okviru določenih razmer. Ta okvir, ki predvideva kakovostnejše družbene odnose, je bilo po njegovem treba opredeliti čim bolj natančno, saj mora zagotavljati nepristranskost. Rawls pa si je prizadeval tudi natančneje opredeliti vidike materialne pravičnosti (delitev dobrin), in sicer s t. i. *šibko teorijo dobrega*. Opredelil je tiste temeljne dobrine, za katere je bil prepričan, da bi jih vsak prej želel imeti več **kot** manj, in predstavljajo splošne dobrine, npr. pravice, svoboščine, izobrazba, priložnosti, dohodek, premoženje in druge vidike družbenega blagostanja, ki so temelj samospoštovanja in pomemben vidik osebne svobode. Rawls je želel ugotoviti, kako so te dobrine opredeljene v državnih in družbenih ustanovah, katerih naloga je ravno v tem, da jih ljudem omogočijo doseči in na tej osnovi dati družbi svoj najboljši prispevek. Na podoben, čeprav nekoliko drugačen način si je vprašanje o (družbeni) pravičnosti postavila diskurzivna etika (Habermas 1998): po tej etični teoriji delitve materialnih dobrin ni mogoče utemeljiti s pravičnostjo, pač pa obratno. Razprava o konkretni delitvi dobrin pa tudi ne sme biti predmet političnih strank, saj so tudi same odvisne od predhodnega koncepta pravičnosti, na osnovi katerega lahko delujejo. Zagovorniki diskurzivne etike so si prizadevali jasno opredeliti razmere, v katerih se lahko razpravlja o tako temeljni stvari, kot je pravičnost (Mazouz 2002, 367).« (Mlinar, čl. 1464)

3. Pravičnost pri Wernerju Veithu

Med najnovejšimi študijami, ki se ukvarjajo z vprašanjem medgeneracijske pravičnosti kot socialnoetičnim teoretičnim vprašanjem, najdemo delo Wernerja Veitha z naslovom *Intergenerationelle Gerechtigkeit*. V tej študiji avtor najprej temeljito obdelata pojem generacija z zgodovinskorazvojnega vidika, pa tudi s sociološkega in s pedagoškega vidika. V drugem delu predstavi tri etične teoretike:

Hansa Jonasa, Dietricha Birnbacherja in Johna Rawlsa. V tretjem delu pa razvije medgeneracijsko pravičnost kot teorijo socialne etike.

Sklicujoč se na Rawlsovo teorijo pravičnosti (*A Theory of Justice*, 1971), ki med drugim v kontekstu pogodbenoteoretičnega koncepta (kontraktualizma) upošteva predpostavke avtonomnega subjekta, spremenljivost družbenega reda in njegovih institucij in odgovornost človeka za vzpostavljanje družbenega reda in hkrati sistematično med seboj poveže pravno-politične in socialno-ekonomske vidike pravičnosti. Veith na podlagi klasične aristotelovske in tomistične teorije o pravičnosti in ob Rawlsovi teoriji pogodbenega odnosa postavi naslednjo tezo:

»Zahteve socialne pravičnosti veljajo tako za družbene strukture, ki delijo politično pravičnost in socialno-ekonomske dobrine, katere so potrebne tako za življenje posameznika kakor za širšo udeležbo na skupnem družbenem življenju. Na ta način socialna pravičnost predstavlja celovito obliko pravičnosti, v kolikor upošteva klasično delitev pravičnosti in jo delno postavlja v novi kontekst.« (Veith 2004, 321)

1. Socialna pravičnost zahteva uresničevanje državljanskih pravic in svoboščin in demokratična pravila sodelovanja v družbi. Vse to je prvi pogoj za splošno družbeno razpravljanje, ki je naravnano na cilj skupnega dobrega (*iustitia legalis*).

2. Socialna pravičnost zahteva korekten »fair« odnos in s tem simetrično urejanje menjalnih principov na vseh ravneh družbene interakcije. Z zavračanjem dominantnih družbenih poizkusov tako ni zaščiten samo medsebojno spoštovanje oseb in njihovega dostojanstva ampak je vzpostavljen funkcionalni pogoj za vzpostavljanje modernih družbenih podsistemov (*iustitia commutativa*).

3. Socialna pravičnost zahteva v duhu delilne pravičnosti (*iustitia distributiva*), da se upoštevajo med seboj različna posamična nagnjenja, sposobnosti, želje in potrebe ter življenjska pričakovanja ljudi. Tako velja razlikovati med: a) pravičnostjo potreb: prizadevanje za zadovoljevanje temeljnih materialnih in nematerialnih dobrin posameznika; b) pravičnostjo kot možnostjo ali priložnostjo (šansa), ki predpostavlja in zahteva izhodiščno enake možnosti in tako zavrača vsako obliko diskriminacije; c) storilno pravičnostjo, pravičnostjo vloženega truda in dela. Govorimo o vzpostavljanju struktur, ki izzivajo posameznika, da se angažira, svojim zmožnostim in sposobnostim ustrezno.

Avtor ugotavlja, da se nadaljnji razvoj in poglobitev pojma socialne pravičnosti v zadnjem času navezujeta na dve novi področji družbenega in političnega konteksta: po eni strani je tu problem pomanjkljive soudeležbe velikega števila prebivalcev pri aktualnem socialnem in družbenem razvoju, po drugi strani pa vprašanje ogroženosti številnih življenjsko pomembnih dobrin, za sedanje in za prihodnje generacije. Temu primerno se razlikujeta participativna pravičnost – pravičnost udeležbe (*contributive justice*) in medgeneracijska pravičnost.

3.1 Participativna pravičnost – pravičnost udeležbe

Te vrste pravičnost je bila prvič na široko obravnavana in predstavljena v pastirskem pismu ameriških škofov leta 1986. V njem je rečeno: »Socialna pra-

vičnost pomeni, da imajo ljudje dolžnost aktivno in ustvarjalno sodelovati pri družbenem življenju in da ima družba dolžnost, da posamezniku to soudeležbo omogoči. To pravičnost lahko opredelimo kot »kontributivno pravičnost«. Participativna pravičnost sledi etičnemu programu, ki predpostavlja, da gre za vzajemen odnos med posameznimi člani družbe in skupno blaginjo. Na eni strani se uresničuje človekova socialna eksistenca v soodgovornosti za skupno dobro, na drugi strani pa skupno dobro ustvarja predpogoje za to, da se lahko uresničijo procesi participacije posameznikov oziroma, da se ti lahko izboljšajo.«

Tudi nemška škofovska konferenca je leta 1998 prek svoje komisije za družbena in socialna vprašanjih poglobljeno spregovorila o participativni pravičnosti v povezavi s problemom brezposelnosti in socialne varnosti državljanov. Za boj proti brezposelnosti in za večjo integracijo brezposelnih v družbo zahteva participativna pravičnost večje možnosti soudeležbe na trgu dela, na primer ob ustrezni dodatni izobrazbi oziroma pridobljenih kvalifikacijah, dalje z ustvarjanjem konkurenčnih delovnih mest, s primernim pravnim in administrativnim okoljem in s pobudo podjetnikov. Končno pa je pomembno tudi zagotavljanje minimalnih socialnih standardov z reformami socialnih in zavarovalnih sistemov in s prevzemanjem privatnih in prostovoljnih pobud in nalog. Medsebojna odgovornost posameznikov in širše skupnosti so v komplementarnem razmerju, ki ga določata solidarnost in osebna odgovornost. Participativna pravičnost je pravzaprav zelo podobna socialni pravičnosti. Razlika je morda v tem, da ima participativna pravičnost še posebej pred očmi tiste, ki so na robu družbe, ki so kakorkoli zapostavljeni in prikrajšani ter dejansko ubogi. Tako participativna pravičnost prinaša novo perspektivo v razpravo o pravičnosti, s tem ko posebej opozarja na družbeno izključene, obrobne, prikrajšane in uboge.

3.2 Medgeneracijska pravičnost

Aktualna ekološka, ekonomska in socialnopolitična situacija ne izziva razmisleka samo v smeri večje participacije državljanov, ampak predvsem v smeri razmisleka o trajnostnem razvoju in o posledicah našega načina življenja, ki ima in bo imelo vpliv na prihodnje in že obstoječe generacije. Posebno področje konfliktov in škode, ki jo povzročajo izkoriščanje nenadomestljivih naravnih virov in nepovratno poškodovanje naravnih možnosti bivanja ter zadolževanje držav in problemi socialnih sistemov, hočeš nočeš povezujejo generacije med seboj. Osrednji predmet medgeneracijske pravičnosti so odnosi med generacijami in njihov normativni način sobivanja, ki je usmerjen na življenjske in participativne pravice sedanjih in prihodnjih generacij. V središču etičnega razmisleka so pri tem tista individualna dejanja in strukturne odločitve, katerih posledice niso prepoznavne v sorazmerno kratkem času. Koncept medgeneracijske pravičnosti je tako večpomenski, kakor to velja tudi za pojem generacija. Dolžnosti in zahteve znotraj družine so vsekakor nekaj drugega kakor dolžnosti in zahteve, ki obstajajo med več generacijami v družbi, na primer odnosi med dela sposobnim prebivalstvom in upokojenci. Povsem drugače lahko razmišljamo o dolžnostih, če je časovni vidik generacije razširjen na tiste generacije, ki jih še ni.

Različnim vidikom medgeneracijskosti pa je skupno, da izpostavljajo soodvisnost med generacijami, ki jo v temeljni strukturi določajo tako različna starostna obdobja ljudi kakor različna življenjska obdobja posameznika. Govorjenje o generacijah vedno vključuje časovno dimenzijo, ki jo smemo implementirati v sistematično teorijo pravičnosti. Biti sedanja generacija končno pomeni, da se postavlja mo v čas po prejšnjih generacijah in v čas pred prihodnjimi generacijami. Tako se vprašanje identitete in normativnega okvira neke generacije razume v smislu sprejetja ali korekcije znotraj svoje lastne zgodovine in glede na perspektive prihodnjih generacij. Temu ustrezno pravičnosti ni mogoče razumeti zgolj sinhrono v odnosu do sedanjosti, ampak kot medgeneracijsko pravičnost, ki je tudi diahrona z vidika možnih in verjetnih prihodnjih generacij. Medgeneracijska pravičnost je z vidika participativne pravičnosti razumljena iz perspektive, ki zagotavlja neko določeno navzočnost tistih, ki še ne živijo in ki še niso sposobni soudeležbe v sedanjih družbenih konfliktih. Ali bodo prihodnje generacije našle življenjske razmere, ki jim bodo omogočili, da se bodo kot samostojni subjekti razvijali ali ne, je odvisno tudi od tega, kako že sedaj upoštevamo navidezno navzočnost teh generacij v družbenem življenju. To nas do neke mere odgovorno zavezuje do teh generacij. Pri tem mislimo predvsem na socialno varnost v starosti, na brezposelnost in na bolezen, na varovanje okolja, na zmanjševanje javnega državnega dolga in ne nazadnje na izobrazbo in na vzgojo prihodnjih generacij. Vse to so konkretnosti medgeneracijske pravičnosti, s katero poizkušamo z življenjsko in s participativno normativnostjo že danes zagotoviti pravičnost za prihodnje generacije.

Veith tako opredeli pojem pravičnost: »Socialna pravičnost predstavlja celovito obliko pravičnosti, pri čemer upošteva klasično razdelitev pravičnosti na posamične vidike, ki pa jih hkrati postavi v novi kontekst. Pravičnost se ne razume več kot sočasno (sinhrono) prizadevanje za pravičnost med živečimi generacijami, ampak kot medgeneracijsko pravičnost, ki je raznočasna (diahrona), upoštevajoč verjetne zahteve prihodnjih generacij.« (Veith 2004, 322–325)

Medgeneracijska pravičnost zahteva kontekstualno razumevanje, upoštevajoč družinske, družbene in pedagoške strukture. Pri tem je pomemben tudi trajnostni vidik, ki je postal ena od družbenih norm sedanjosti. Avtor tako v sklepu svoje knjige govori o sedmih konkretnih vidikih medgeneracijske pravičnosti:

Ekološka, socialna in finančna situacija sedanjih generacij že danes zahteva normativni razmislek in s tem legitimnost delovanja oziroma njegovo samoomejevanje.

Prihodnjim generacijam smo dolžni zapustiti enake minimalne standarde človekovih pravic, možnosti bivanja in blagostanja in enake zdravstvene razmere, kakor jih imamo sami.

Sedanji posegi v naravo bi morali vključevati časovna merila odzivnosti naravnih procesov samih.

Procesi odločanja v delnih družbenih sistemih bi morali biti osvobojeni vpetosti v kratkoročne cilje in vse bolj usmerjeni v prihodnost.

Medgeneracijska pravičnost v družinah bi pomenila, da so možnosti, potrebe in ustvarjalne razmere za vse generacije upoštevane tako pri porazdelitvi funkcionalnih in čustvenih kakor tudi socialnih virov, potrebnih za življenje.

Medgeneracijska pravičnost med družbenimi generacijami pomeni, da je treba upoštevati različne in specifične življenjske možnosti posameznih generacij. Na novo je treba razmisliti o zavarovalnih sistemih, o varnosti v starosti, o odpravljanju brezposelnosti in o zdravstvenih sistemih. K temu sodita zgraditev sistemov za varovanje okolja in postopno zmanjšanje državnih dolgov.

Medgeneracijska pravičnost na ravni pedagogike zadeva izobraževanje od osnovnega do nadaljevalnega in vseživljenjskega izobraževanja. V središču je vprašanje enakih možnosti dostopa do izobraževanja in do sodelovanja pri družbenem razvoju (Veith 2006, 183–184).

4. Opredelitev pravičnosti pri cerkvenem učiteljstvu

Katekizem katoliške Cerkve, člen 2411, navaja klasično opredelitev trojne pravičnosti (menjalno, razdelilno in zakonito). V poglavjih o gospodarski dejavnosti in o pravičnosti in solidarnosti med narodi govori katekizem tudi o družbeni in socialni pravičnosti, ki ju velja videti v globalnem kontekstu. Kompendij DNC v točki 202 postavi pravičnost kot protiutež sodobnemu koristoljubju in pokaže na nujnost preseganja gole pravičnosti v medosebnih in družbenih razmerjih ter s tem odpre prostor za ljubezen kot krepost (204–208).

Pojmovno zvezo pravičnost in ljubezen je razvil v svoji okrožnici *Bog je ljubezen* Benedikt XVI. Izhaja iz zgodovinskega dejstva, da se je problem pravičnosti zaostрил med industrijsko revolucijo v 19. stoletju. Strinja se z idejnimi tokovi, ki so videli v pravičnosti temeljno načelo države, katere cilj je pravična družbena ureditev. Takšna ureditev ob načelu solidarnosti vsakemu zagotavlja njegov delež pri skupnih dobrinah (Benedikt XVI. 2009, 26). V nadaljevanju se papež kritično ozre na prehojeno pot Cerkve od začetkov socialnega vprašanja do najnovejšega časa. Celotno 28. točko okrožnice posveti opredelitvi razmerja med pravičnostjo in ljubeznijo. Osrednjo nalogo politike vidi v »pravični ureditvi družbe in države«. Potem uvede razlikovanje med pristojnostmi Cerkve in države v duhu drugega vaticanskega koncila, ki je v skladu z versko svobodo posameznika. Ker opredeli pravičnost kot cilj sleherne politike, je pomembno, da razloži tudi svoje razumevanje politike. Tako pravi, da je »politika več kakor tehnika oblikovanja javne ureditve: njen izvor in cilj je ravno pravičnost, ta pa je etične narave. Tako država praktično nikdar ne sme zavrniti vprašanja: kako je treba pravičnost tukaj in zdaj uresničevati? To vprašanje predpostavlja drugo, še bolj temeljno vprašanje: kaj je pravičnost? Gre za vprašanje praktičnega razuma: da bi mogel razum pravilno delovati, si je treba vedno znova prizadevati za njegovo očiščenje, kajti z njegovo etično zaslepitvijo in prevlado interesov ter oblasti, ki ga oslepita, pridemo v nevarnost, ki je ni mogoče nikdar povsem odstraniti.

Na tej točki se dotikata politika in vera ... Iz božje perspektive vera osvobaja razum njegove zaslepljenosti in mu zato pomaga, da je to, kar je. Vera omogoča razumu, da bolje opravlja svoje lastno delo in bolje vidi to, kar mu je lastno«.

V tem smislu razume papež družbeni nauk Cerkve kot tisti nauk, ki želi »prispevati k očiščenju razuma«. Saj DNC izhaja iz razuma in iz naravnega prava, ki je posledica »splošne človeške narave«. Cerkev želi sodelovati pri gradnji pravične družbe tako, da pomaga oblikovati vest posameznikov, ki delujejo v politiki, in tako, da se krepi spoznanje o tem, kaj so prave zahteve pravičnosti. »To pa pomeni: graditev pravične družbene in državne ureditve, po kateri vsakemu pripada svoje, je osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova.« Primarno je to naloga politike, indirektno pa Cerkve, ki z očiščenjem razuma in z etično vzgojo prispeva svoj delež. Posebej posvari, da »Cerkev ne more in ne sme prevzeti političnega boja, da bi uresničila kar najbolj pravično družbo«. Mora pa z »argumentacijo vstopati v spopad razuma, prebujati mora duhovne moči, brez katerih se pravičnost, ki vedno terja tudi odpovedi, ne more uveljaviti in uspevati«.

Zelo podobne ideje je papež razvijal kot kardinal Ratzinger v razpravi o Politični viziji in politični praksi, ki jo je predstavil v Trstu dne 20. septembra 2002, in v razpravi Kaj drži svet skupaj, ki jo je imel dne 19. januarja 2004 na Katoliški akademiji Bayern. V tej razpravi tudi bolj natančno pove, kako razume odnos med pravom, naravo in razumom. Ratzinger se sprašuje, ali obstaja univerzalni pravni red. Pri tem ugotavlja, da minimalnega soglasja ne garantira več vera, ampak ga je treba najti v naravi in razumu. Tako so nekateri avtorju razvili naravno pravo kot nekaj, kar temelji na razumu. Uveljavilo se je razumevanje naravnega kot umnega, ki presega meje verovanja (Ratzinger 2005, 37). Ratzinger se sklicuje na Huga Grotiusa, Samuela Pufendorfa in na druge, ki so razvili idejo naravnega prava kot razumnega prava, ki torej postavlja razum kot skupni organ, iz katerega izhaja pravni red. V naravnem pravu vidijo tisti skupni temelj, ki je ohranil svoje mesto v katoliški tradiciji in ki omogoča tako dialog v sekularnem svetu kakor z drugimi religijami. A ker je ta argument postal nepopularen, se avtor ne želi opreti nanj. Zaveda se, da ideja naravnega prava predpostavlja posebno razumevanje narave, pri katerem narava in razum vstopata drug v drugega. V tem smislu, da je narava sama razumna. Takšen pogled na naravo se je porušil z evolucijsko teorijo. Narava sama po sebi ni razumna, če tudi v njej obstaja umno ravnanje. V pojmu naravnega zakona je ostalo samo še to, kar je že spoznal Ulpijan v svojem znamenitem stavku: *»Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet.«* To pa je premalo, da bi lahko odgovorili na vprašanje, kakšna je specifična naloga človeka pri ustvarjanju sodobnega pravnega reda. Sodobne človekove pravice so v bistvu razumni izraz naravnega prava. Človekovih pravic ne moremo razumeti brez predpostavke, »da je človek kot človek, preprosto po svoji pripadnosti človeški vrsti, subjekt prava, da njegova bit sama v sebi nosi vrednost in normo, ki jo je potrebno najti ne pa iznajti« (38). Na koncu se sprašuje, ali ne bi bilo na mestu, da bi teorijo o človekovih pravicah dopolnili s teorijo o človekovih dolžnostih, to pa bi ponovno odprlo vprašanje, ali ne obstaja neka razumnost narave in tako pametni red za človeka in za njegovo mesto sredi sveta. Takšen pogovor bi danes moral potekati na medkulturni in na medverski ravni.

S tem izzivom je papež nagovoril predstavnike nemškega parlamenta, ko je leta 2011 v svojem, od vseh strani sprejetem in pohvaljenem nagovoru med drugim dejal: »Kako spoznamo, kaj je prav? V zgodovini so pravne ureditve skoraj vedno utemeljevali religiozno ... Krščanstvo je namesto tega opozarjalo na naravo in razum kot na dejanska izvora prava – opozarjalo je na povezavo objektivnega in subjektivnega razuma. Ta povezava seveda predpostavlja utemeljenost obeh področij v umu Boga Stvarnika ... Za razvoj prava in za razvoj človečnosti je bilo odločilno, da so se krščanski teologi nasproti religioznemu pravu, kakršno je terjala vera v bogove, postavili na stran filozofov. Krščanski teologi so razum in naravo v njuni medsebojni naravnosti priznali kot za vse veljaven izvor prava.« (Benedikt XVI. 2011, 8).

Glede tega se v svojem govoru sklicuje na znano mesto v Pismu Rimljanom 2,14, kjer je govor o skupni naravi ljudi in o njihovi vesti. Da naravnopravna teorija danes ni več splošno sprejeta, je razlog v prepričanju, da obstaja prepad med tem, kar smo (*Sein*), in tem, kar bi naj bili oziroma naj bi storili (*Sollen*). Razlog za to vidi papež v pozitivističnem pojmovanju narave in razuma. Svojo analizo problema sklene takole: »Pozitivistični pojem narave, ki razumeva naravo čisto funkcionalno, tako kakor jo razlaga naravoslovje, ne more vzpostaviti mostu do etosa in prava, ampak lahko spet prikljiče samo funkcionalne odgovore. Isto pa velja tudi za razum v pozitivističnem pojmovanju, ki ga imajo v veliki meri za edino znanstveno pojmovanje. Tisto, česar ni mogoče preveriti ali potvoriti, potemtakem ne spada na področje razuma v strogem smislu. Zato je treba etos in religijo dodeliti prostoru subjektivnega in izpadeta iz območja razuma v strogem pomenu besede. Kjer prevladuje edino pozitivistični razum – in tako je v naši javni zavesti v veliki meri –, tam sta razveljavljena klasična izvora spoznanja za etos in pravo. To je dramatičen položaj, ki se tiče vseh in o katerem je potrebna javna razprava. Bistveni namen mojega govora je, da roteče povabim k takšni razpravi.« (8)

5. Sklep

Analitično-zgodovinska in sistematična predstavitev pojma pravičnost kaže na večplastnost problema. Če se pravičnost na svojem začetku razume predvsem kot posameznikova krepost, se v nadaljevanju vse bolj širi na polje socialnega in širšedružbenega konteksta, ki v končni fazi vključuje vse družbene institucije, sisteme in podsisteme. Skupno veliki večini avtorjev je, da vidijo v pravičnosti univerzalni pojem, ki ga je treba racionalno utemeljiti in ga tako narediti obče objavljivega. Zgodovinsko in filozofsko gledano, pa se zatakne pri vprašanju, kako razumemo naravo, človekovo umno naravo in vlogo človeka kot posameznika sredi tega sveta in njegovega urejanja za njegovo lastno – posameznikovo – in skupno bivanje. Večina sodobnih avtorjev gradi na predpostavki avtonomnega subjekta, ki si svobodno in odgovorno ustvarja možnosti za bivanje. Pri tem ga zavezujejo etična merila, ki si jih v etičnem diskurzu postavlja sam, na podlagi različnih filozofskih in družbenih predpostavk. Nevarnosti etičnega relativizma in pravnega

pozitivizma bi se rado izognilo cerkveno učiteljstvo, ki vztraja in predlaga, da se o pojmu naravni zakon kot temelju pravnega reda ponovno razmisli; upošteva naj se, da sta dejansko človek in svet (stvarstvo) v svojem jedru nekaj stabilnega, nespremenljivega in da ni vloga razuma samo v postavljanju etičnih pravil, ampak tudi v odkrivanju tistih, do katerih se mora človek vesti z veliko mero odgovornosti in obveznosti, če želi s svojim delovanjem ohraniti možnosti za bivanje tudi za prihodnje generacije. Prav iz tega vprašanja se je izoblikovala kategorija medgeneracijske pravičnosti. Vendarle pa se ob tem zastavlja vprašanje, ali ni prav dejavnik časa takšno nepredvidljivo dejstvo, ki nastopa v medgeneracijski pravičnosti, da nam kljub integraciji prihodnjih generacij v razumevanje pravičnosti pušča preveč odprtih vprašanj in z njimi negotovosti, pri delovanju in pri vzpostavljanju socialnih struktur. In dalje: ali ni prav ekološka problematika tista, ki je voda na mlin zagovornikom naravnega zakona, do katerega ni mogoče zavzeti samo subjektivno dinamičnega in svobodnega ter ustvarjalnega pristopa, ampak tudi samoomejitvenega, ki si dovoli postavljati meje kot vnaprej zapisane danosti. Vsekakor razprava na tem področju ostaja odprta in si jo želi celo sam papež.

Kratice

BL – Benedikt XVI. 2011. 2006. Okrožnica *Bog je ljubezen*. Ljubljana: Družina.

KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 1993. Ljubljana: Družina.

LKE – Štuhec, J. Ivan, in Anton Mlinar, ur. 2007. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva družba. CD-ROM.

SSSK – *Slovar slovenskega knjižnega jezika*.

Reference

Aristoteles. 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Benedikt XVI. 2011. *Sposobnost razlikovati med dobrim in hudim*. Ljubljana: Družina.

---. 2009. *Okrožnica Ljubezen v resnici*. Ljubljana: Družina.

Bondolfi, Alberto. 1990. *Gerechtigkeit*. V: Hans Rotter in Günter Virt, ur. *Neues Lexikon der Christlichen Moral*. Dunaj: Tyrolia.

Gabriel, Ingeborg, in Ludwig Schwarz, ur. 2011. *Weltordnungspolitik in der Krise: Perspektiven internationalen Gerechtigkeit*. Paderborn: Schöningh.

Kompelij družbenega nauka Cerkve. 2007. Ljubljana: Družina.

Mieth, Dietmar. 2009. *Solidarität und Gerechtigkeit: Die Gesellschaft von morgen gestalten*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Ramovš, Jože. 2010. Praznični posvet ob 2. evropskem dnevu medgeneracijske solidarnosti. *Kakovostna starost* 13, št. 2:94–101.

Ratzinger, Joseph. 2005. *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Freiburg: Herder.

Stres, Anton. 1996. *Svoboda in pravičnost*. Celje: Mohorjeva družba.

Veith, Werner. 2006. *Intergenerationelle Gerechtigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.

---. 2004. *Gerechtigkeit*. V: Mariane Heimbach-Steins, ur. *Christliche Sozialethik*. Zv. 1, 315–326. Regensburg: Friedrich Pustet.

Vogt, Markus. 2012. *Soziale Marktwirtschaft im Anspruch des Aristotelischen Gerechtigkeitsmodells*. Kirche und Gesellschaft 391. Köln: J. P. Bachem.

Tone Svetelj

Searching for growth, fulfillment, and freedom within modern secularized society A new perspective for Christianity

Abstract: Charles Taylor's critical reflections on moral, political, and social philosophy, anthropology, secularism, and Christianity offer inspiring ideas about modernity that indicate two poles. On one hand, there is the extraordinary potential in the human search for growth, fullness and freedom, while on the other hand, there is the human self sufficiency and exclusiveness with regard to exploration of new paths to fulfillment. Given this perspective, Taylor describes modernity in terms of »exclusive humanism,« which reveals man's desire to explore new meaningful horizons and create a better world while remaining narrow and exclusive in his method of proceeding. Taylor characterizes modern moral philosophy as very motivating, promising for its neutrality, and based on a method that it considers normative. This philosophical approach is inadequate, according to Taylor, because the supposed neutrality is only apparent; the »neutrality« and »normative method« are essentially grounded on certain substantial norms, i.e., principles and values that provide the foundation for those normative aspects and their inspirational power. These principles and values are not, however, sufficiently taken into account by modern philosophical discourse.

Taylor's anthropological concern is revealed throughout his thinking about modernity: an honest search for what is good, which is based on an analysis of the searcher's openness/closedness for new opportunities for growth, fullness and freedom. Christianity, with its dynamic search for its place in modernity, remains a source of inspiration for Taylor's reasoning. Nonetheless, Taylor remains critical of this religious quest as well, especially when it avoids or excludes certain aspects of modernity. Taylor describes such religious quest as »excarnation«, as opposed to »incarnation«.

Key words: secularism, modernity, exclusive humanism, procedural ethics, incarnation, excarnation, Christianity.

Povzetek: **Iskanje rasti, polnosti in svobode v moderni sekularizirani družbi: nova obzorja za krščanstvo**

Kritično razmišljanje Charlesa Taylorja o moralni, politični in družbeni filozofiji, o antropologiji, o sekularizmu in o krščanstvu je navdihujoče razglabljanje o moderni, ki ima dva pola: na eni strani nam razkriva izredni potencial v človekovem iskanju rasti, polnosti in svobode, na drugi strani pa nam kaže zaprtost in ekskluzivnost v raziskovanju novih poti do polnosti. Gledano s tega vidika, opisuje Taylor moderno kot »ekskluzivni humanizem«, ki razodeva človekovo željo po odkrivanju novih obzorij smisla in po ustvarjanju boljšega sveta. To odkrivanje pa istočasno ostaja ozko in izključujoče v svojem napredovanju. Taylor opisuje moralno filozofijo moderne kot zelo motivirano, ki veliko obeta s svojo nepristranskostjo in je utemeljena normativno. Gledano s Taylorjevega zornega kota, pa takšen filozofski pristop ni ustrezen, saj je predpostavljena nepristranskost samo navidezna. Ta »nepristranskost« in »normativni« način v bistvu temeljita na nekih substancialnih normah oziroma principih in vrednotah, na katerih je postavljen sam normativni način razmišljanja in iz katerega izvira njegova privlačnost. Kakorkoli že, filozofija moderne posveča premalo pozornosti tem načelom in vrednotam.

Taylorjevo razmišljanje o moderni ves čas odseva njegovo skrb, ki je antropološke narave: iskreno iskanje tega, kar je dobro za človeka. To iskanje temelji na razčlenjevanju iskalčeve odprtosti/zaprtosti pred novimi možnostmi rasti, polnosti in svobode. Krščanstvo s svojim dinamičnim iskanjem mesta v moderni ostaja v Taylorjevem razmišljanju vir novih navdihov. Kljub temu pa je Taylor kritičen do tega religioznega iskanja, še posebno kadar se to iskanje izogiba kakim vidikom moderne ali pa jih izključuje. Takšno religiozno iskanje Taylor opisuje z izrazom »ekskarnacija« oziroma nasprotje »inkarnacije«.

Ključne besede: sekularizacija, moderna, ekskluzivni humanizem, proceduralna etika, inkarnacija, ekskarnacija, krščanstvo

The recent global economic troubles and the political struggles over how to resolve them reopen in many ways the question of the nature of justice in modern society and the changes necessary for the construction of a more just world. Even though this task is inevitable and complex, in agreement with Charles Taylor, I do not think that the question of the nature of justice should be taken as our starting point. Prior to dealing with that issue, we need to clarify the primordial ground of our reflection on moral issues: do we base our reflection on what is right and what we ought to do? or do we look first for what is good to be or what is good to love? The right answer is not an exclusive either-or position because both poles ultimately have to find their place. Nonetheless, the question of *good* should be placed before the question of *right*, because »good« determines what is »right« as well as »just« for human agency.¹

This paper is based on Charles Taylor's critical and inspiring reflection about modernity, especially from the point of view of moral, political, and social philo-

¹ Following this line, liberalism, neoliberalism, libertarianism, and other similar schools of political philosophy offer insufficiently grounded solutions.

sophy, and of anthropology, secularism, and Christianity. His comprehension is intriguing, indicating the extraordinary potential in the human agent's search for flourishing, fullness, and freedom, i.e., on one side, the good, and on the other, the agent's narrowness and exclusiveness in his research, i.e. unawareness of and closedness to some alternative ways of fulfillment. In Taylor's terminology, these are the features of what he calls »exclusive humanism«, as we will see in the first part of this paper.

As an example of the agent's openness and closedness in her research, Taylor presents a procedural, or normative, ethics. Even though this ethics claims to be neutral and impartial with regard to the good and in its search for what is just, in reality it grounds its procedure on some substantial components, i.e. principles and values that constitute the foundation of that procedure and provide its inspirational power. These principles and values, however, remain insufficiently articulated.

Throughout his reflection, Taylor's primary philosophical concern remains anthropological and can be summarized as what is good for human agency or as how we can construct our identities as human beings.

Without drawing specific conclusions, in this paper I present Taylor's concern in terms of the openness/closedness of human agency to new possibilities of flourishing, fullness, and freedom in the context of exclusive humanism, normative ethics, and Christianity in modernity. Taylor's critique of the narrow-minded and exclusive aspects of modernity remains all the time an invitation to explore new fields of fulfillment, providing us more meaningful and inclusive answers. In this perspective, Christianity in its dynamic search for its place in modernity doubtlessly offers meaningful solutions, if it bases itself more on the principle of *incarnation* and less on the principle of *excarnation*, as we will see in the third part of this paper.

1. Exclusive Humanism

In *A Secular Age* (Taylor 2007), Taylor offers a complex description of modernity, based on comparison, contrast, and, finally, exposition of the differences the conditions of belief between the 16th and 20th centuries. Taylor claims that the believer living in 1500 struggled to properly express his faith; in an analogous way, in 2000, not only the believer but also the unbeliever struggles to express and justify coherently his faith or lack of faith. Taylor demonstrates his thesis through a long reconstruction of the historical background of modernity, based on the following principle: if we want to grasp our present spiritual, social, and political predicaments (i.e. the way we moderns understand and reflect upon ourselves) we need to understand the previous conditions which we overcame (Taylor 2007, 29). Once we know our historical background and can see the contrasts between our past and our present, we will hopefully have a larger and more adequate view

of modernity and better understand the »negation« of God that has become so overwhelming in our secular age.²

Taylor describes the last five hundred years as an ongoing struggle to define anew what is important and meaningful in our life and what is good for human agency. This struggle expresses itself in the forms of disenchantment, deism, exclusive humanism and anti-humanism, immanent counter-Enlightenment, and of stories based on an immanent frame and closed world structures. While each of these forms shapes modernity, for the purpose of this article, I will focus on exclusive humanism because it allows us to better comprehend in a secular society the question of morality in general and of justice in particular.

Exclusive humanism represents one of the crucial steps toward modernity and its imbued secularism. Taylor claims neither that modernity equals exclusive humanism nor that this form of humanism is something completely new in our time: ancient Epicureanism belongs to the same family. What Taylor does claim is that this humanism has reached unprecedented dimensions in the last decades. The main characteristic of this humanism is the shift from a society in which belief in God was unchallenged and unproblematic and in which unbelief was virtually impossible to one in which faith is one possibility among many others, and frequently not the easiest one to embrace (18–20). Taylor goes on to state that this phenomenon ends the era of »naïve« religious faith so present in pre-modern times, opening new options for modernity, explaining how something other than God can become the »fullness« of human aspiration, and offering a substitute for *agape*, so crucial for the Christian religion.

To explain the appearance of exclusive humanism, Taylor creates a spiritual outlook, in which two conditions take place (234). The first condition is negative, the disappearance of the world as *en*-chanted. The human agent in pre-modern times viewed himself as existing in a cosmology based on God, or in a universe instantiated with normative patterns and symbols. In modernity, he perceives the world through his instrumental reason, with which humans do not admire the creator, his creation and his sovereignty, but view the world as a vast field of mutually affected parts. The search for the most efficient systems to reinforce the harmony of mutual interests, especially material benefits, replaces the previous normative patterns. These systems are created by the same power of the human will and not imposed on human life from outside. Thus human will, exercised through human reason, becomes the most important component of human dignity, which will realize a new order as far as possible. Through identification and realization of this new order, the acting subject feels energized and motivated on his path toward moral fullness and personal fulfillment. These two rewards, fullness and fulfillment, replace Christian *agape* and should be experienced within

² »... our understanding of ourselves as secular is defined by the (often terribly vague) historical sense that we have come to be that way through overcoming and rising out of earlier modes of belief. That is why God is still a reference point for even the most untroubled unbelievers, because he helps define the temptation you have to overcome and set aside to rise to the heights of rationality on which they dwell.« (Taylor 2007, 268)

the span of the agent's life. Even more, modern exclusive humanism not only replaces the religious tradition but also creates a powerful constitutive strand of modern western spirituality as a whole: affirming the value of life, succoring and sustaining life, and healing and feeding. Previously, one of the purposes of God was sustaining human life; now the same idea becomes evident in the contemporary concern to preserve life, to bring prosperity, to reduce suffering world-wide, to an extent that Taylor thinks is without historical precedent (370).

Taylor calls the second condition he sees as necessary for the appearance of exclusive humanism positive: »a viable conception of our highest spiritual and moral aspirations arises such that we could conceive of doing without God in acknowledging and pursuing them« (234). This condition allows us to experience moral/spiritual resources, and consequently moral fullness, as something purely immanent, within the range of purely intra-human powers, a capacity in »human nature«. The fulfillment and fullness of human life becomes »exclusive«, i.e. within the domain of human power, making no reference to something higher that humans should reverence, love, or acknowledge. In Taylor's narrative this move is the crucial part of his interpretation because it explains how in modernity »unbelief« became one option among other (244–245).

Correspondingly, these two conditions change the way the modern agent conceives of himself (27–39). In pre-modern times, the enchanted world and cosmic forces influenced and shaped the agent's life. Embedded within the larger frames of the cosmos, the self became porous, vulnerable, fuzzy, and capable of being penetrated by different sources. Completely opposite to the porous self is the buffered self, residing in the dis-encharmed world that is modernity. Here the self is buffered because the things do not come from the outside; all thoughts, feelings, and purposes reside in the mind, i.e. distinct from the »outer« world. The buffered self conceives of himself as invulnerable to external sources, self-controlling, fearless, master of the meaning of things, and separated from certain social practices, collective rites, devotions, traditions, and social bonds. The buffered self gives preference to individual desires over social structures or traditions. He feels empowered because he believes himself able to impose a new and better order and discipline on self and society. The same idea of re-ordering social structures and re-shaping human lives inspires and motivates him. Realization of this project is about much more than some external changes of society; it represents at the same time the agent's self-realization. The idea of a new order becomes his moral obligation, the success of which will benefit all people.

Taylor maintains that the agent's confidence in herself contributes to the appearance of exclusive humanism, as well as to her belief that she can create an effective order in life and society, approximate to the ideal model of mutual benefit (247). To act for the good of human beings becomes the main motivation and principle of exclusive humanism. This motivation is based on the idea that human beings are endowed with a capacity for benevolence, altruism, sympathy, empowering us to act for the good of others in virtue of their being fellow humans. These ideas, once attributed to God, are now immanentized and attributed to humans.

Such a shift in the understanding of benevolence and altruism is basically seen as a fruit of escaping from narrow particular obligations. This benevolence, deeply rooted in human nature, constitutes at the same time the power necessary for creation of a new order marked by universal benevolence and justice. These two expressions, which find their historical background in Christian faith,³ have become in modernity an active re-ordering in life and society that creates a harmonious social order that involves caring for all members of society. In other words, such benevolence and justice reach truly universal dimensions. The modern agent takes care of other members of her own society as well as those who farther away, and lives her life in terms of right conduct that makes her a decent person. Her acting with benevolence for the universal good represents the highest moral experience and ideal. In pre-modern times, the origin of this acting was linked with God or some religious principles; now the power to create a new order finds its place in each of us, in our human nature, independently of grace and God's help. The dis-engaged reason, freed from religion, and at the same time confused and perturbed with personal desires, cravings, and envy, creates a new view of the whole, which reinforces in itself the agent's desire to serve that whole.

Taylor does not pretend to give us a full explanation of the rise of exclusive humanism or to show its inevitability. Our modern period remains open to alternative interpretations. Taylor's intention is to identify the moving forces and motivations behind the birth and development of exclusive humanism, i.e. the ethics of freedom and mutual benefits, which have become the foundation for modern morality, as we will see in the second part of this paper. Having identified these moving forces, Taylor proposes a reading which makes sense to us moderns in our orientation to a secular age, which pulls us beyond the previous frameworks of humanist ethics, and of metaphysical and religious beliefs. Such a reading creates confidence in human power and its ability to create a new universal order and triggers in the human agent a new understanding of himself as a dis-engaged, disciplined agent, capable of remaking the self (257).

All these achievements of exclusive humanism did not just happen with modernity and will not necessarily continue to inspire and empower us to act for the good of human beings. Benevolence and altruism will not always remain unvaried, inspiring us with the same intensity; they demand of us training, insight, and frequently much work on ourselves. Benevolence, altruism, authenticity, and freedom are not simply given to us by birth; they [sometimes suffer from] a lack of understanding and result only from much struggle, and repeated attempts to actualize them. The same is true of the question of justice, as we will see below.

Despite the attractiveness and inspirational power of exclusive humanism,

³ Even though excluding every reference to the transcendent, Taylor states that exclusive humanism takes over the idea of universalism from its Christian background, which had been teaching that the good of everyone must be served in the process of re-ordering things. In this sense, Christian agape teaches its believers to go beyond the bounds of any already existing solidarity (e.g., the good Samaritan). The ultimate power to do that does not reside in a pre-existing community or the idea of solidarity, but is considered as a free gift of God, Taylor concludes in his *A Secular Age* (2007, 245–246).

Taylor remains critical of it. Exclusive humanism finds fertile grounds only within a »horizontally« imagined society that is based on a secular time-understanding, and unrelated to any »high points« or something higher what humans should reverence, love, or acknowledge (713). Being closed to any transcendence, exclusive humanism becomes very problematic, especially when it deals with questions of death, violence, and suffering, to which exclusive humanism provides insufficient answers. Taylor insists that the need of the human heart to open a door to the transcendent and to go beyond cannot be seen as a result of a mistake, an erroneous world-view, bad conditioning, or even worse, as a pathology. Human beings have an ineradicable bent to respond to something beyond life, to which exclusive humanism does not offer a sufficient answer (638).

2. Normative Ethics Lacks Sufficient Foundations for Morality and Agent's Fulfillment

Exclusive humanism shapes not only the agent's perception of the world and his self-awareness; it conditions certain forms of modern moral philosophy as well. From the beginning of *Sources of the Self* Taylor maintains that the modern notion of morality is often uncritically narrow-minded and lacking sufficient foundation. For this reason Taylor broadens the notion of morality. Next to issues such as justice, respect for other people's life, well-being, and dignity, we need to examine what »underlies our own dignity, or questions about what makes our lives meaningful or fulfilling« (Taylor 1989, 4). With such an extended definition of morality, Taylor clearly indicates the insufficiency of the prevailing mainstream of moral philosophy in the English-speaking world over the last two centuries. We cannot reduce morality to moral obligations or theories and principles of right conduct, telling us what we ought to do but excluding what is good to do or what may be good (Taylor 1995). What is ignored and missing is moral consciousness and beliefs, which tell us what is right or wrong, higher or lower, and which remain independently of our desires, inclinations, and choices, and offer standards by which those desires, inclinations, and choices can be judged.

Taylor similarly criticizes moral theories which favor »a conception of the world freed from anthropocentric conceptions« (Taylor 1989, 56). Such theories are based on naturalism and maintain that we ought to understand human beings in terms contiguous with the modern natural sciences. Consequently we should include the methods and ontology of the natural sciences as the most appropriate model for our self-understanding, and turn away from descriptions of things in terms of significance, value, and meaning. Naturalism and moral thinking based on it perceive morality simply as a *guide* to human *action*. This guidance indicates to us what it is right to do and what the contents of moral obligations are but leaves aside questions of what good means, what the nature of the good life is, what is valuable in itself, what we should admire or love, or what makes our life worthwhile or fulfilling. For example, everyone agrees that we have to follow some

social obligations like those forbidding killing, violence, lying, and the like, as the functional requirements of any human society. From the naturalist point of view, these rules, taken in themselves, should be sufficient; in Taylor's perspective, they are insufficient because we need to take these rules and terms as a part of the background against which we understand such terms as, for example, »murder«, »assault«, »honesty«. We can justify and explain [such terms] only after perceiving the good behind them (for example, the sanctity or dignity of human life, of bodily integrity, and of the human aspiration to the truth). In order to achieve this, we need to identify a framework or background of information, within which our lives take place and where we can find meaning. Taylor defines such a framework as a crucial set of qualitative distinctions, which makes some action or mode of life or mode of feelings incomparably higher, deeper, fuller, purer, more admirable, than others. Not to have such a framework is utterly impossible for us; we have to live within frameworks or horizons because they are the rational bases we sense making possible our identity as human agents.

Taylor therefore concludes that we should not consider right and good as two properties of the universe which are without any relation to human beings and their lives (56). For this reason a naturalistic approach or any moral code based on naturalism is unacceptable: it does not help us in our struggle to »make the best sense« of our lives nor establish what it means to »make sense« of our lives. Naturalistic descriptions of the good life in terms of right action do not articulate sufficiently the significance that certain actions or feelings have within our life. Such descriptions reduce human nature to its rationality and ignore the specificity of the moral subject as well as the relevance of human embodiment in space and time. Such a reductive approach to morality is typical, in Taylor's view, not only of the naturalist explanation of morality but also of modern utilitarianism and various derivations of Kant's moral philosophy when they claim to have found and to base all morality on one specific principle such as human pleasure or the greatest amount of human happiness or human reason, and from there derive further moral principles.

These kinds of moral theory have something in common: they share a *procedural conception* of ethics, which Taylor describes as the opposite of *substantive* ethics (85). By »procedural conception«, Taylor means ethics which considers the *way* of thinking of the human agent (i.e. the reasoning procedure) as more important than the *outcome* of her reasoning. Instead of prioritizing a) substantive *good*, procedural ethics sees its purpose to be in *substantive* terms the agent's rationality, thoughts and feelings. Taylor calls this the ontologizing of a rational procedure, meaning the reading of the ideal method into the very constitution of the mind. Consequently, good and correct thinking is not defined by the substantive truth or by a correct vision or by any reference to the good, but by a certain style, method, or process of thought that is considered to be correct and coherent in itself. According to this approach, moral action should be defined, not by what is good, but by the principles of action. Taylor summarizes this position succinctly: procedural ethics »demands that one proceed on the assumption that metaphysi-

cal questions can be decided independently of assumptions about the good« (Taylor 1993, 337–360).

The procedural conception of ethics and the theories of right action are unacceptable and internally contradictory for various reasons. They appear to claim that they do not refer to any kind of overarching good and do not construct morality in relation to the good, but in fact they are motivated by the strongest moral ideals, like freedom, altruism, and universalism, as we saw in the first chapter. These ideals are crucial in modernity, Taylor calling them »the central moral aspirations of modern culture, the overarching goods which are distinctive to it« (Taylor 1995, 132–55).

Let us assume with Taylor that there is general agreement in modernity on the importance of these moral aspirations. Taylor asserts that the advocates of procedural ethics simply deny any relevance to these supreme goods, ideals, preferring to ignore them rather than to struggle to explain the deeper sources of their own thinking. In the third chapter of *Sources of the Self*, Taylor describes this kind of moral philosophy as the »ethics of inarticulacy«. Such ethics involves inarticulateness about the good and avoidance of a deeper analysis. It promulgates as greatest good of our civilization a dis-engaged, free, rational agent, able to live in a completely disembodied way, out of concrete time and place. Taylor's position at this point is very clear: any theory that claims to be right has to prioritize locating itself in reality in relation to the notion of the good. The question of the good is unavoidable; otherwise the whole discussion collapses into incoherence (Taylor 1993, 349) or remains a delusion (358).

3. **Incarnation and Excarnation as Two Modes of Living Christianity**

Let us turn now the role of Christianity within the context of exclusive humanism with its extraordinary potential due to the agent's search for fulfillment and freedom, and within the context of the inarticulacy of normative ethics. In reflecting on Christianity and its role in modernity, Taylor remains critical on one hand, while on the other continuing to search for more meaningful answers from the point of view of Christianity. His reflection is much more than a historical overview and recognition of Christianity as one of the main sources of our Western identity; his reflection is primarily an evaluation of those modes which seem too rigid in their interpretation of the right way of living religious life, as well as those social regulations and religious institutions which are exclusively rooted on religious principles. Following Taylor in his critique of normative ethics, one could say that an overemphasis on the normative aspects of Christianity risks ignoring and missing the core message of Christianity and our task as Christians, i.e., spreading love, being hopeful, and having faith in our dialogue with modernity. A narrow-minded and rigid understanding of religious principles can easily lead us to overlook the modern agent's search for freedom and his struggle to find meaning

which are two crucial aspects in Taylor's narrative about modernity in terms of exclusive humanism.

In *A Secular Age*, Taylor develops two modes of living out our deepest religious convictions of Christianity: the way of *incarnation* and the way of *excarnation*. In both cases, Taylor develops definition of these terms that are more descriptive than dogmatic or normative and always tied to specific historical circumstances. These two ways are two complementary poles of the believer's struggle to express what she believes; therefore, they should not be viewed in isolation. They present two vectors shaping the religious and spiritual life of believing individuals and the functioning of religious institutions in modernity. It is true, however, that one of the two poles or vectors normally prevails over the other, and correspondingly marks more distinguishably the nature of religious life.

Without going into a deep theological discussion, Taylor concisely delineates the meaning of incarnation as the core notion of Christianity: God became a person in order to reestablish the communion of humans with God (Taylor 2007, 278). This communion also allows transformation of the human agent with his emotions, body, and history, and the integration of a person into his true identity. In this perspective, Taylor challenges exclusive humanism to accept the notion of incarnation as a possible meaningful answer to the human search for meaning and fulfillment. At the same time, Taylor challenges believers and religious institutions to find a new modern language through which the notion of incarnation can become a more attractive concept that includes every aspect of the agent's existence.⁴

At this point we do not need to develop further the relevance of this notion to shaping the faith of individuals, different traditions, ethical teachers, or the entire social structures. Taylor argues that, since the High Middle Ages, Western society has repeatedly attempted to integrate faith more fully into the agent's ordinary life. Inspired by the notion of incarnation, many believers have attempted to combine their faith in the incarnate God with their everyday life on the personal and social level. However, the same need to make God more fully present in everyday life paradoxically led to the confining of faith to a purely immanent world, characterized by unbelief and exclusive humanism and claiming to be superior to Christianity on the basis that (1) exclusive humanism rewards benevolence now and here, and not in the hereafter; Christianity seems sometimes to exclude heretics and unbelievers from its domain, while exclusive humanism seems to be more truly universal (144–5; 361).

This move from Christianity should not be seen necessarily as a negative one or as an explicit rejection of Christianity. Taylor sees something positive in it: the move toward a more ordinary life is at the same time the rehabilitation of the sensuous and the material and the expression of the personal search for meaning.

⁴ »... [E]motions have their proper place in the love of God, where love describes the nature of the communion. But it also underlines all the other changes: communion has to integrate persons in their true identities, as bodily beings who establish their identities in their histories, in which contingency has a place. In this way, the central concept which makes sense of the whole is communion, or love, defining both the nature of God, and our relation to him.« (Taylor 2007, 279).

Consequently, such a move is less an attack on Christianity than a challenge for Christianity to provide newer and more meaningful answers to integrate into a more meaningful narrative the believer's daily life, especially her bodily experiences, such as human sexuality, suffering, pain, and death,. To do this, Taylor encourages us to stand back at the right distance, one that will allow us to see modernity not only in terms of what it has done away with (the destruction of traditional horizons, of belief, in the sacred, of old notion of hierarchy), but also of it contributes of what is truly essential and important (the affirmation of ordinary life, individuality, the new forms of inwardness, i.e. rediscovery of the agent's inner nature, authenticity, agent's search for fulfillment and realization, empowered and motivated by benevolence, altruism, and sympathy for fellow humans). By assuming such distance, which includes also liberation of the present from the constriction of a too narrow comparison with the past, we will also avoid the historical controversies and many other preconceptions, which hinder Christianity in its dialogue with modernity (Taylor 1999, 106–8).

In other words, Taylor formulates the challenge for Christianity in confrontation with exclusive humanism less in strictly religious terminology based on the notion of incarnation and more on the notions of, so valued in modernity, of fullness of life, human flourishing, and freedom. Taylor poses this as the maximal demand: »How to define our highest spiritual or moral aspiration for human beings, while showing a path to the transformation involved which doesn't crush, mutilate or deny what is essential to our humanity?« (Taylor 2007, 639–40). With this question, Taylor does not differ much from the first Christians when they tried to comprehend the meaning of God's intervention and incarnation in human history.

Taylor's reflections on incarnation is at the same time a warning against living Christianity in terms of what he calls *excarnation*: a closed or rigid way of living religion, in which religious principles hinder the human spirit on its way towards new horizons of deeper meaning by deterring the possibility of transcending the present situation. That is, such an understanding of religious principles closes off the believer in a position that impairs his struggle to find meaning and new horizons. Such a closed way of living religiosity leads the believer and religious institutions into becoming something that prevents them from being fully in touch with themselves, grasping at being something that makes less and less sense. The Latin meaning of the word *excarnation* is »out of flesh«. Taylor's position is clear: such actualization of the religious principles in modernity calls for the revision and integration of the principle of *incarnation*. This will allow us to open the door to better actualize the human agent's aspiration to wholeness.

I end and summarize this paper with Taylor's invitation to re-discover the original meaning of »catholicism« (*katholou*) in two related senses, comprising both universality and wholeness (Taylor 1999, 14). If the sense of universality appears to be self-evident, the wholeness results enigmatic and challenging, because modernity opposes oneness on one hand, and on the other, esteems diversity, differences, plurality, and irreducibility to oneness. Taylor's narrative about modernity can help us to integrate the positive and negative features of modernity into a

new »wholeness«. On the personal level, the »wholeness« can help the individual unite all past, present, and future levels of his existence into something more integrated and, at the same time, open to transcendental dimensions. On the institutional level, »wholeness« means accepting diversity and plurality of nations, religions, and cultures as the humanity that God created. The challenge for Catholicism in modernity is something similar to what Matteo Ricci experienced in China when facing Chinese culture. Why do not we look at exclusive humanism as another of those great cultural forms that have come and gone in human history, bearing an extraordinary potential for the human agent's search for flourishing, fullness, freedom, with a strong belief in the power of reason and with a determined will to create a better order.

References

- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1993. *The Motivation Behind a Procedural Ethics*. In: Ronald Beiner and William James Booth, eds. *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, 337–360. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1995. *A Most Peculiar Institution*. In: J. E. J. Altham and Ross Harrison, eds. *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, 132–55. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Mairanist Award Lecture*. Ed. James L. Heft. New York and Oxford: Oxford University Press.
- . 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 3, 363—372
 UDK: 272-45-732
 Besedilo prejeto: 07/2012; sprejeto: 08/2012

Kerstin Schlögl-Flierl

The necessity of virtues in family life The family as a point of self-assurance between social and individual ethics

Abstract: To think of family as a reality of its own means building adequate structures for families and reflecting on family's well-being. In discourse with concepts of the Magisterium of the Catholic Church, the article searches for the relevance of different concepts for the well-being of the family. Especially when dealing with the questions of family, the necessity of thinking individual ethics and social ethics together is demonstrated.

Key words: virtues, family, magisterium of the Catholic church, Holy Family

Povzetek: **Nujnost kreposti v družinskem življenju: družina kot prostor zaupanja vase med družbeno in individualno etiko**

Razmišljanje o družini kot o stvarnosti sami po sebi zahteva, da gradimo ustrezne strukture za družine in razglabljam o dobrobiti družine. Članek razpravlja o konceptih cerkvenega učiteljstva ter med njimi išče ustrezne zasnove za dobrobit družine. Hkrati pokaže na nujnost individualno-etičnega in socialno-etičnega razmišljanja, posebno ko gre za vprašanja družine.

Ključne besede: Kreposti, družina, cerkveno učiteljstvo, Sveta Družina

The teaching of the Catholic Church concerning family (and marriage) has a high religious-moral claim. Family should be a kind of domestic church (LG 11), should have the effect of a subject for evangelization (Johannes Paul II. 1994, 16) and create the future (Johannes Paul II. 1982, 468). The Church should not minimize this claim, but it should give hints and help to families not in form of decrees (Klein 2007, 63), bans or duties for each family member (KKK 2003, 2214–2231). It would be better to offer assistance for a successful family life, especially for the everyday life of families.

The Magisterium of the Catholic Church has turned around, initiated by the Second Vatican Council: from the institutional-legal perspective on family (and marriage) to an anthropological-personal one. Marriage and family are now considered as a community of love and life between persons, founded in God's good creation, sacramentally confirmed in Jesus Christ. (Sutor 2009, 220) If taking this change of perspective seriously, the family should be interpreted as 'Zielgestalt'

(model figure) (Die deutschen Bischöfe, 1999), especially the character as way and process (FC 17) of family in general, but especially of the individual family can be stressed.

For a theological ethicist virtues are to be thought of as an adequate way of helping to build this process of becoming a family and of each family individually. The indicated 'moment of process' (Prozessmoment) is constitutive for virtues which have to be practiced and adapted. I refer back to the so called virtues of character, formulated by Aristotle, reformulated by new ethics of 'Lebenskunst' (Thomä 1992). Especially virtues are necessary in times of global patchwork families (multi-national and/or multi-local) (Beck 2011, 213) which have no longer one special place of living together in common.

What actually is meant by 'family'? Even in the field of 'family sociology', there does not exist a fixed definition of family. (Ulrich-Eschemann 2005, 26) Is family there where children are? (Sterzinsky 2007, XVII) »Auch wenn verschiedene Zugänge – häufig mit berechtigten Intentionen – Familie primär vom Kind her zu bestimmen suchen und als Definitionskriterium auf das Vorhandensein einer Zwei-Generationen-Beziehung abheben, lässt sich von der Partnerdimension nicht so leicht absehen. Sie gehört nicht nur in den Entstehungszusammenhang von Familie, sondern normalerweise auch in deren Lebenszusammenhang.« (Laux 2008, 270f.) Correlating the terms generation and gender can be seen as a key feature of family. The risks involved are pointed out by the social ethicist Bernhard Laux and have to be reflected in forming out different virtues for family.

The necessity of a structured practice and development of virtues in a family implies an important role of government and society for achieving adequate structures to live a family. A central position of the Catholic Church is laid down in the Charta of Family Rights from 1983, in which a frame of rights was formulated to achieve that the family is a 'social subject'.

The aim and wish of having a family has changed in people's minds – to which extent is subject to scientific discourse, but the wish for having a family has still remained a central goal (in life), also in the mindsets of young people. (Leven 2010, 57) »Gleichwohl hat auch die Familie im Zuge des neuzeitlichen Ausdifferenzierungsprozesses der Gesellschaft einen charakteristischen Wandel durchgemacht. Sie ist 'autonomer' und 'privater' geworden.« (Wilhelms 2010, 148)

This contribution is not about the virtues learned in family (FC 43; Bourg 2002, 377) but it deals with the question of which virtues seem to be necessary for family life. Special attention is paid on the well-being of family, an issue which is important for a moral theology that is concerned with leading a fulfilled life. In a first step the virtues suggested for marriage were analyzed, since marriage in Christian tradition is constitutive for family. The second part is about the specific virtues for family. Some are inspired by the teaching of the Catholic Church, some by the Bible. In a last chapter the virtues are analyzed in their importance for the 'subject character' of family.

1. Suggested virtues for marriage

The Second Vatican Council only spoke of the virtue of chastity (GS 51; FC 33) concerning marriage and family. It is supposed to help the spouses to decide on their sexual intercourse.

New theological literature works with the cardinal virtues concerning the needed virtues in marriage. Markus Wonka writes about prudence in marriage: »Die Klugheit entspringt dem Wissen, dass die mit der Ehe anvisierten Ziele und Güter in ihrer Realisierung gefährdet sind, so dass es auf den eigenen Beitrag entscheidend ankommt.« (2009, 246) To take the virtue of prudence serious means to accept crises and insecurity in marriage and to search for help if it is necessary for one of the partners. He considers the virtue of justice as motivation for the mutual honouring of the marriage promise (see for example the questions of justice in housekeeping). The virtue of fortitude is changed by Wonka into pertinacity, considered as power to be faithful to the partner. The author interprets the fourth cardinal virtue, temperance, as virtue for everyday life, which helps the inclinations orientating to the whole well-being in marriage, including enjoyment and renunciation. (2009, 269f)

The four cardinal virtues are describing the essentials for marriage. But are they enough for the families' problems and challenges? For a long time, questions on family were submitted by those who thought marriage alongside the Magisterium of the Catholic Church. (Anselm 2007, 297) Family was considered as natural consequence of marriage. Surely, the stability of marriage is a good prerequisite for founding a family, but the questions of theology and ethics should be applied to this new reality: family as a relatively independent reality.

Marriage and family are related in the Christian thinking, but family is no longer a natural consequence. Hans-Günter Gruber wishes a development in the Catholic Teaching from the family focused marriage to the marriage focused family (1994, 345). Even when marriage is the center, the focus nowadays should go to the family, too. It is not intended to break with the Christian substance concerning marriage: love, faithfulness, mutual support, durability, but to search for additional and complementary virtues for living family seems necessary. The relative independence of family should be supported by specific virtues which can be adapted to different stages of family (with younger children, with teens etc.)

2. Virtues for the family

To achieve a systematic approach, the contribution differs between two different directions of interpreting the family virtues: virtues for the inner living ('circle') of family and virtues for the relationship to society and state. Each family is a complex system which is in exchange with society. This way of existence is described in the magisterial term for family as 'Lebenszelle' (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, 167) besides different other significations. (Hilpert 1995)

Family can be seen as interface between the private and the public sphere, with interactions between the outside orientated side of family participating on societal changes and the concerns of family orientated on the inner circle. Society and state can support many structural frames for families (Bayerl 2006) but depend on the inner processes of family. This relationship is idealiter that of subsidiarity, one of the Social Principles which describes the decree to help when it is necessary (*Hilfestellungsgebot, Kompetenzanmaßungsverbot*). Concerning family this means that the state should only invade into the family when the well-being of one of the members is in question. Support should be available when families think that they need it.

The basic acting inside a family is the acceptance of one another (Wenzel 2009, 159). This means that the family members are not leveled as persons but should rest in their otherness. This basic acting is now explicated in different virtues.

2.1 Virtues for the inner circle of family

In my opinion, four virtues are necessary for the welfare of a family. The first one is solidarity, which is often discussed in the context of family and which should be learned in family. The virtue of tolerance should demonstrate the acceptance of the other explicitly. The differences between families are manifested in the different persons of a family or more precisely the individuals in a family. To react to this diversity I formulate the virtue of confidence in the personal *Charisma*. Not only the diversity but also the real plurality of family forms must be recognized in our world. The fourth and last virtue is openness to different directions as explained in the following paragraphs.

Virtue of Solidarity

»Die Solidarität geht aus der Liebe hervor und wächst in der Liebe, und deshalb gehört sie wesentlich und strukturell zur Familie dazu.« (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, 246) The Pontifical Council for Justice and Peace stresses the important role of mutual support in family. Solidarity is one of the Social Principles. But why is it helpful to speak of solidarity as virtue in the context of family? As indicated above, the process in a family is essential. The virtue in general is called to rethink the way of acting in different situations. Specified for families, the virtue of solidarity means that the mutual support has to be adapted to different constellations in and of family.

On another account, it is possible that there are times for family where the basic family is challenged to be open for the generation of grandmothers and grandfathers. The virtue of solidarity remains to the support adequate to the stage of family constellation. Another challenge can be considered in times of world families who no longer have one common place for living together. Help for the second grade cousin in another country or continent is asked so that solidarity may get to its limits.

Virtue of Tolerance

Tolerance is often not seen as a virtue and therefore often misunderstood. In the name of tolerance intolerance is reigning instead. For the family, the virtue of tolerance means to accept others in their otherness, to recognize them in their singularity and individuality. Tolerance does not mean passively enduring views and actions of others but actively accepting them.

It should be explained why it is helpful to see tolerance as virtue. As the thinking of virtue, especially of a 'virtue of character', wants to get rid of a pure technical exercise and achieve a creative process of adapting and re-thinking the virtue. The virtue of tolerance should increase the understanding between the generations – a real understanding and perhaps 'othering' ('Ver-andern') by the views of the younger or/and elder generation.

Virtue of Confidence in the personal Charisma

Until now, the Holy Family has not been an issue in this contribution yet. What can we learn for our own families from the description of the Holy Family in the Bible? Apart from the fact that Joseph was not the biological father of Jesus, we can find a loving mother who has to learn to let go of the beloved son. Joseph as father is responsible for fleeing to Egypt in order to protect his family. »In einer solchen Familie, in der des Zwölfjährigen Weglaufen in den Tempel nicht mit Drohungen geahndet wird, in der also Widerspruch und Anderswerden nicht mit Gemeinschafts- und Liebesentzug bestraft werden, kann ein Vertrauen heranwachsen, das das Ich stark macht: für ähnliches Vertrauen und für die Liebe.« (Fuchs 2011, 36)

This observation from the Scripture should be formulated as virtue of confidence in the personal charisma. It is a virtue to realize the potential of the other family members and perhaps to strengthen each person: qualification and reaching competence. As Maria accompanies Jesus in his dreadful hours as well or as Jesus entrusts Maria with his being God's Son is exemplarily for this virtue. But this virtue should also include the confidence in one's own charisma. To find one's own role in the family is no longer a social role model but must be found in a process and re- or newly found in different stages. This is especially needed in the plurality of contemporary family forms.

Virtue of Openness

The last virtue that is to be dealt with here – the list of the virtues for the inner circle of family is definitely not concluded with these suggestions – is this of openness. Especially the thought of passing on life should be set within the frame of partnership and family. As long as the mother is in the reproductive state, the possibility of more children should be discussed.

In the postmodern management of family, different goods have to be weighed against each other: »Auf der anderen Seite stehen die tragenden Leitbilder für

ein Leben als Familie nicht einfach mehr zur Verfügung. Vielmehr ist es Aufgabe der einzelnen Paare und ihrer Kinder geworden, das familiäre Glück irgendwie auszugestalten: Wie viel Kinder möchten die Partner? Sind beide berufstätig oder bleibt einer zuhause? Verwaltet man sein Geld getrennt oder gemeinsam? Ab wann besuchen die Kinder die Kinderkrippe und den Kindergarten? Welche Freizeitangebote möchten die Eltern wahrnehmen und können sie sich leisten?« (Römelts 2009, 40) The virtue of openness is oriented to the negotiated family goals which change (GS 50).

But openness does not only aim at reproduction. The openness towards faith has to be included in a Christian context as well. In the catholic teaching the family is described as domestic church (LG 11). Family is church in miniature form and is the primary place for passing on faith (Blasberg-Kuhnke 2010, 409). The virtue of Openness challenges all family members to stand open in face of different stages of faith searching and keeping (as baby, as teenager, as elderly person etc) and to develop an own spirituality for each family.

2.2 Virtues for the interaction with other systems

Family is often described as last resort for privacy and retreat. But only resting in this privacy is not enough for a family's well-being. »Es bedarf einer Überbrückung der Kluft zwischen familialen und nicht-familialen Handlungsräumen, im Interesse der Person und des Gemeinwohls.« (2011, 155) The social ethicist Günter Wilhelms writes that the person and the public welfare profit from interaction and exchange. In this context the following questions arise: 'Which virtues and capacities can be learned in family for the development of society?' 'How many children are necessary for the survival of a nation, state, community?' Family in this context is seen as a place with human ecology relevance: »The first and fundamental structure for 'human ecology' is the family, in which man receives his first formative ideas about truth and goodness, and learns what it means to love and to be loved, and thus what it actually means to be a person.« (CA 39)

But this contribution is about how these interactions should be accompanied by different virtues which should facilitate this difficult relationship. The virtues of reserve, calmness, reliability and flexibility are suggested in this contribution. Therefore I pay close attention to family as partner for interaction.

Virtue of Reserve

»Zugleich wird offenkundig, dass eine der großen sozialen Fragen der Gegenwart nicht mehr vorrangig die Frage nach der intergenerationellen Gerechtigkeit, also nach der Gerechtigkeit zwischen den Generationen, ist, sondern vielmehr die nach der intragenerationellen Gerechtigkeit, also zwischen den Kinderlosen und den Eltern aus der jeweils gleichen Generation.« (Nothelle-Wildfeuer 2009, 280) This quotation from the social ethical context may be astonishing at first but explains the true problem behind it: justice in one and the same generation, be-

tween for example couples without children (intended or not) and couples with children is as important to recognize as justice between the generations that are already thought of in the virtue of solidarity.

Often families need support from society and from the state. How friendly a society is towards children differs from nation to nation. But structural support should be sufficiently given so that couples or families do not feel forced to renounce on having (more) children because of financial risks.

Intra-generational justice means to react on the necessities of all members of society and not to favor one group. Family is a form in society that needs support, but not in devaluation to other forms. A justice of distribution is needed. The suggested virtue of reserve helps the families not to be self-righteous in discussions about taxes etc. The question of support for families should not on the one hand dominate societal and political discussions and should not be neglected on the other hand as well.

Virtue of Calmness

Children in western societies are highly appreciated. Often families got smaller and the few children left are the project for the parents. Already in the pre-natal status, the best qualities would like to be chosen by parents (See the medical and technical questions concerning pregnancy). Education is on the one hand a battlefield between very ambitious mothers and fathers and more reserved parents on the other hand. Which kindergarten, which school is the best for my child? To which point is support from society and politics still good for my children?

It is not easy to stay calm face to face to all these questions. But the virtue of calmness is important in front of the challenges und claims of society, state and other parents to remain parent and not become 'project manager' for one's own children. It means to trust in the capacities and possibilities of the individual child. As a consequence you have to be cautious when facing different prenatal tests and to have a look on the righteousness of not knowing (Nicht-Wissen). The grounding principle of Social Ethics, personhood, is touched. Founded in the human being the image of God it can be read as a kind of reserve (Virtue of calmness) concerning forming the child.

Virtue of Reliability

To name the virtue of reliability, originated by fidelity, seems a bit surprising in the list of virtues for the interaction with other systems. Fidelity is asked in the marriage and family as one of its basic substances, in analogy to the fidelity JHWH gives to Israel. The value for the family is seen in its model character by the moral theologian Eberhard Schockenhoff: »Damit die Familie eine soziale Grundeinheit des Lebens bleiben und Kinder an einem Ort aufwachsen können, an dem sie die unbedingte Verlässlichkeit des Lebens modellhaft erleben, sollten die Eltern selbst in ihrer gegenseitigen Beziehung solche Verlässlichkeit repräsentieren.« (2008, 303)

Reliability in marriage and family helps to grow the well-being of a family. But there are enough partnerships that fail. Sometimes, the children cut the connections to the original family. The virtue of reliability should be achieved but there are situations which open the families to other families, friendships or support. Reliability can be learned in family but not exclusively. The virtue of reliability in the context of interactions should be adapted to the various forms of family. Perhaps it is necessary to search for this reliability in a newly formed family (the so called patchwork families). All these reflections are the cause why the virtue of reliability should not be concentrated to one single family.

Virtue of Flexibility

The Holy family was mentioned explaining virtues for the inner circle of family. But it can also be a source for inspiration for this context. If you look on the attitude Jesus has toward family in general it is surprising that he confronts his mother and siblings with a new understanding of family. »A crowd was sitting around him; and they said to him, 'Your mother and your brothers and sisters are outside, asking for you.' And he replied, 'Who are my mother and my brothers?' And looking at those who sat around him, he said, 'Here are my mother and my brothers! Whoever does the will of God is my brother and sister and mother.'« (Mc 3, 32–35) Maria and his siblings are his original family but the disciples are his new family, the family of all Christians. The disciples are also asked to leave behind their families to follow him.

But what does this scene in the Bible say about having family? What is family? For Jesus, these are the persons who he feels near to and who have the same goals. The original family is important but in the context of faith and church, family can be seen in a wider sense. For example, you can think of a community of order. Like in the virtue of reliability, the limitations of family shouldn't be focused on father, mother, and child(ren) – better considered as historical category (Bürgerliche Familie in the 20th century), – but should be worked with as an analytical category where relations are lived exclusively. The virtue of flexibility should remind on the fact that the limitations of family can be recognized.

3. Conclusion

John Paul II formulates a high claim for family: to succeed as primary place of socialization, to be a partner to the partner, to support the society in its formation, to realize the participation in life and mission of the Church. You should read these claims in the theological context in form of a correctly understood difference in salvation like the moral theologian from Vienna, Gerhard Marschütz, writes. The deep longing of the human for fulfilled love is not the wife or husband, but the longing can find its end only in God. (2011, 92) This liberation of expectations is also important for the family.

This thinking of contingency can be considered as typical for the virtue. The virtues have to be practiced and need their time. To stress for families duties, like the KKK does, implies the strict fulfilling of duties without searching for new and creative ways for the family. Often the fulfillment of duties is not enough for the well-being of a family. Virtues help to keep open the eyes for changes also initiated from society.

The Catechism of the German Bishop Conference stresses how important family is in its effect to others: »Vom Leben der Familie kann und muß die Kirche die Maßstäbe gewinnen, um sich selbst als 'Familie Gottes' zu erweisen.« (KEK 1995, 244) In the Charta of the Family Rights the social subject character of family is pronounced. The Church appreciates the Christian family admitting the social subject character to her.

But what does this mean precisely? To see family in its subject character would mean to realize family in all its differentiations and changes. To see family in its subject character would mean to accept family as relative independent reality to marriage. To see family in its subject character would mean not only to see the family as church in miniature but to see her as independent subject of preaching. The subject character is best expressed in forming virtues which differ from family to family. Each family has its own subject character and can fulfill its own tasks.

Abbreviations

- CA** – Johannes Paul II. 1991. Enzyklika *Centesimus annus*. VAS 101. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- FC** – Johannes Paul II. 2011 [1981]. Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*. VAS 33. 7. Auflage. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- GS** – Zweites Vatikanisches Konzil. 1965. *Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*.
- KEK** – *Katholischer Erwachsenenkatechismus*. Vol. 2. *Leben aus dem Glauben*. 1995. Freiburg i.Brsg. u.a.: Herder.
- KKK** – *Katechismus der katholischen Kirche*. 2003 [1993]. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München: Oldenbourg.
- LG** – Zweites Vatikanisches Konzil. 1965. *Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche*.

Reference

- Anselm, Reiner**. 2007. Von der Öffentlichkeit des Privaten zu den individuellen Formen familialen Zusammenlebens: Aspekte für eine evangelische Ethik der Familie. *Zeitschrift für evangelische Ethik* 51:292–305.
- Bayerl, Marion**. 2006. *Die Familie als gesellschaftliches Leitbild: Ein Beitrag zur Familienethik aus theologisch-ethischer Sicht*. Würzburg: Echter.
- Beck, Ulrich, und Elisabeth Beck-Gernsheim**. 2011. *Fernliebe: Lebensformen im globalen Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Blasberg-Kuhnke, Martina**. 2010. Familie: Christ werden und Christ sein in pluraler Gesellschaft. *Diakonia* 41:406–412.
- Bourg, Florence Caffrey**. 2002. Die Familie als Ort der Glaubenserziehung. *Concilium* 38:377–384.
- Fuchs, Ottmar**. 2011. Familie und Gemeinde: Vertrauensquellen überbrückender Liebe? *Theologische Quartalschrift* 191:25–45.

- Gruber, Hans-Günther.** 1994. *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft: Entwicklung – Chancen – Perspektiven.* Freiburg u.a.: Herder.
- Hilpert, Konrad.** 1995. Familie als Zelle der Gesellschaft. Bedeutung und Funktion eines Topos der Katholischen Soziallehre. In: Johannes Reiter, Hans-Gerd Angel und Hans-Gerd Wirt, Hrsg. *Aus reichen Quellen leben: Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart. Helmut Weber zum 65. Geburtstag*, 357–72. Trier: Paulinus-Verlag.
- Johannes Paul II.** 1982. Die Zukunft des Menschen hängt von der Familie ab. Predigt bei der Eucharistiefeyer mit den Familien im Wallfahrtsort Sameira (Braga) am 15. Mai 1982. in: Der Apostolische Stuhl. 1982, *Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes – Erklärungen der Kongregationen.* Köln.
- — —. 1995 [1994]. *Brief an die Familien.* 3., korrigierte Auflage. VAS 112. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- Klein, Stephanie.** 2007. Religiosität in der Familie. Ihre geschlechtsspezifische Ausprägung und Tradierung. In: Gellner, Christoph, Hrsg. *Paar- und Familienwelten im Wandel. Neue Herausforderungen für Kirche und Pastoral*, 63–84. Zürich: Theologischer Verlag.
- Laux, Bernhard.** 2008. In Verteidigung der Liebe. Konturen eines Familienleitbildes für die veränderte demographische und gesellschaftliche Situation. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 49:269–95.
- Leven, Ingo, Gudrun Quenzel und Klaus Hurrelmann.** 2010. Familie, Schule, Freizeit: Kontinuitäten im Wandel. In: Shell Deutschland Holding, Hrsg. *Jugend 2010: Eine pragmatische Generation behauptet sich*, 53–128. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag GmbH.
- Marschütz, Gerhard.** 2011. *Theologisch – ethisch – nachdenken.* Vol. 2, *Handlungsfelder.* Würzburg: Echter.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula.** 2009. Familien gerecht werden. Sozialethische Perspektiven einer gerechten Familienpolitik. *Religionsunterricht an höheren Schulen* 52:279–286.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden.** 2006. *Kompendium der Soziallehre der Kirche.* Freiburg i. Brsg. u.a.: Herder.
- Römel, Josef.** 2009. *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft.* Vol. 2, *Lebensbereiche.* Freiburg i. Brsg. u.a.: Herder.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.** 1999. *Ehe und Familie – in guter Gesellschaft.* Die deutschen Bischöfe 61. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2008. Das kirchliche Leitbild von Ehe und Familie und der Wandel familialer Lebenslagen. Anton Rauscher, Hrsg. *Handbuch der katholischen Soziallehre*, 291–310. Berlin: Duncker & Humblot.
- Stertzinsky, Georg und Karl Lehmann.** 2007. Geleitwort. In: Hrsg. vom Päpstlichen Rat für die Familie. *Lexikon Familie: Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und umstrittene Fragen*, XVII–XVIII. Deutsche Übersetzung. Paderborn: Schöningh.
- Sutor, Bernhard.** 2009. Defizite in der Ehe- und Familienpastoral: Anfragen zu vorehelicher Partnerschaft, Geburtenregelung und Scheidung. *Stimmen der Zeit* 227:219–233.
- Thomä, Dieter.** 1992. *Eltern: Kleine Philosophie einer riskanten Lebensform.* München: Beck.
- Ulrich-Eschemann, Karin.** 2005. *Lebensgestalt Familie – miteinander werden und leben: Eine phänomenologisch-theologisch-ethische Betrachtung.* Münster: LIT-Verlag.
- Vaz, Savio Antonio Ferreira.** 2007. *Familie – »als soziales Subjekt«.* Eine theologisch-ethische Positionsbestimmung. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Wenzel, Knut.** 2009. Lebens-Weitergabe. *Orientierung* 73:156–61.
- Wilhelms, Günter.** 2010. *Christliche Sozialethik.* Paderborn: Schöningh.
- Wonka, Markus.** 2009. *Vom Ethos gelingender Liebe in christlicher Ehe: Ein moraltheologischer Beitrag zum Gelingen von Ehe.* Hamburg: Kovač.

Tadej Strehovec

Vloga katoliške civilne družbe v zavzemanju za družbeno pravičnost

Povzetek: Sestavni del vsake demokratične družbe so verske skupnosti in z njimi povezane civilnodružbene organizacije. S svojimi načeli in izročili bogatijo družbeni dialog in pomenijo temelj za uresničevanje osebnih in kolektivnih pravic. Katoličani na podlagi družbenega nauka Cerkve pomembno prispevajo k zavzemanju za pravičnost, k zaščiti človekovih pravic in k uresničevanju človeške osebe. Javno zagovarjanje načela spoštovanja vrednote družine v razpravah okoli (ne)sprejetja družinskega zakonika je bil v slovenski katoliški Cerkvi zgled, kako lahko civilnodružbene organizacije promovirajo pravičnost in sodelujejo tako med seboj kakor tudi z drugimi civilnimi združenji in verskimi skupnostmi.

Abstract: **The role of Catholic civil society in advocacy for social justice**

Religious communities and related organizations of civil society are an integral part of every democratic society. With their principles and traditions religious communities enrich social dialogue and constitute a foundation for the exercise of personal and collective rights. On the basis of the Social doctrine of the Church Catholics make an important contribution to the promotion of justice, protection of human rights and the realization of the human person. Public advocacy of the principle of justice and respect of family values in recent debates concerning the Family Code is an example of how civil society organizations could promote justice and cooperation among themselves as well as in relation to other civil associations and non-Catholic religious communities.

Key words: civil society, Catholic Church, social doctrine of the Church, moral theology, family, marriage, abortion, religious freedom

Katoliška civilna družba je sestavni del vsake demokratične družbe. Načelo pravičnosti kot temeljne vrednote družbenega nauka Cerkve katoličani uresničujejo prek številnih civilnodružbenih organizacij, ki se posvečajo izobraževalnemu, karitativnemu, socialnemu in kulturnemu poslanstvu. Ob tem se navdihujejo pri bogati svetopisemski tradiciji in pri verskem nauku, ki ljubezen do Boga povezuje z ljubeznijo do bližnjega. Zavzemanje za demokracijo, za človekove pravice, za spoštovanje življenja in dostojanstva človeške osebe idr. je sestavni del delovanja tudi tistih katoliških civilnodružbenih organizacij, ki neposredno ne lajšajo trpljenja deprivilegiranih (Karitas), temveč delujejo na področju razkrivanja

zatralskih struktur in družbenih krivic in iščejo zakonodajne vzvode za trajno spremembo družbenih struktur. Takšen primer so bile civilnodružbene aktivnosti, povezane z zavrnitvijo družinskega zakonika na referendumu spomladi 2012. Senzibilizacija in sodelovanje med različnimi katoliškimi in nekatoliškimi organizacijami sta bila za zaščito zakonske zveze in družine ključnega pomena.

1. Družbeno zavzemanje je sestavni del katoliškega verskega izročila

Družbeni nauk Cerkve ima bogato in dolgo zgodovino. Temeljni navdih išče v delovanju pomembnih svetopisemskih osebnosti, ki jih v moralni teologiji prepoznamo znotraj polnomadskega in preroškega etosa in etosa postave, vsebinski vrh pa doseže v delovanju Jezusa Kristusa in prvih apostolov. V svetopisemski perspektivi je človek ustvarjen po božji podobi in se lahko uresniči samo v odnosu do Boga, do bližnjih in do širše skupnosti. Iz tega izhaja, da se kvaliteta bivanja in uresničevanja človeka meri prek kvalitete bivanja njegovih bližnjih oziroma celotne družbe, v katero je kot posameznik vključen. Tega se je v polnosti zavedal Jezus Kristus, ki svojega javnega delovanja in evangeljskega sporočila ni omejil samo na neko elito (apostoli) oziroma kraj (Galileja), temveč je svoje sporočilo ponesel in obenem gradil v številnih srečanjih s pripadniki različnih družbenih skupin. Tako so apostoli spremljali Jezusa Kristusa na poti v Kano Galilejsko (Jn 2,1–12), kjer so lahko od blizu odkrivali pomen in stiske zakonskega in družinskega življenja, se pozneje srečevali z bolnimi, slepimi in gluhih, z ženskami, s tujci in s pripadniki različnih političnih elit. Socialna interpretacija Jezusovega delovanja kaže na njegov izjemni družbeni angažma, ki se ni ustavil samo pri osebnih srečanjih, temveč je vključeval tudi družbeno kritičnost in osebno refleksijo (npr. prilika o usmiljenem Samarijanu). Izjemni Jezusov čut za uboge, deprivilegirane in zatirane se je posebej izkazoval ob srečanjih s saduceji in farizeji, ki niso bili samo predstavniki verskih skupin, temveč tudi člani tedanje družbene in politične elite. Jezusovo trpljenje in smrt na križu je v sociološkem in v političnem smislu težko razumeti samo kot odziv na njegovo duhovno sporočilo. Njegovo aretacijo in smrt je lažje doumeti kot reakcijo na njegovo družbeno delovanje, ki ima temelje v njegovi naravi in v osebni poslanstvu. Zato v duhu Jezusove življenjske drže ne bi bilo nenavadno domnevati, da bi ga v današnjem času verjetno našli tako v srečanjih s pripadniki družbeno deprivilegiranih skupin kakor tudi v kritičnih in ognjevitih razpravah s predstavniki današnjih strank in poslancev v državnem zboru, ki je lahko nekakšna slovenska podoba tedanjega jeruzalemskega templja oziroma sinedrija.

Iz osebne drže Jezusa Kristusa izhaja odnos katoliške Cerkve do družbe in do sveta, v katerem živi in deluje. Ta odnos vključuje nenehno konstruktivno kritičnost, reflektiranje in uresničevanje tistih dejanj, ki so usmerjena v načela tako imenovanega družbenega nauka Cerkve. Tega poslanstva Cerkev ne izvaja prek državnih struktur, temveč prek civilne družbe, katere del je tudi sama. Pojem ci-

vilne družbe, kakor ga poznamo danes, ima izvor v Heglovi filozofiji in v delih Alexa de Tocquevilla; oba razumeta civilno družbo kot strukturo, ki temelji na iskanju in uresničevanju skupnega dobrega, osebne svobode in pluralne družbe (Church 2010, 126; Woldring 1998, 366). Po Tomažu Akvinskem in po srednjeveških teologih je poslanstvo civilne družbe opredeljeno z dvema ciljema: *bonum commune* (skupno dobro) in *communitas* (družba oz. skupnost kot nasprotje državi) (Smith 1995, 114). Po takšnem razumevanju je civilna družba protiutež državi in po naravi svojega delovanja omejuje moč vladajočih struktur. Ob tem je posebnega pomena misel, da so v tej civilnodružbeni paradigmi tudi vladarji podrejeni skupnemu dobremu. Škotski teolog David Fergusson je v svoji knjigi *Cerkev, država in civilna družba* izpostavil misel srednjeveških teologov, ki so zagovarjali odstavitev vladarja, kadar ne služi več skupnemu dobremu posamezne družbe oziroma skupnosti (Fergusson 2004, 115). V ozadju razmišljanja o civilni družbi in o skupnem dobremu je namreč ideja, da se človeška oseba v polnosti uresniči šele takrat, ko so uresničene temeljne družbene dobrine, pa naj bo to prek institucij, skupnosti ali organizacij. Civilna družba je prav tako tudi prostor uveljavljanja svobode govora in medsebojnega sodelovanja državljanov. Ob tem je treba izpostaviti, da ima država dolžnost, zakonodajno organizirati civilno družbo, vanjo pa nima pravice posegati, dokler je njeno delovanje v interesu skupnega dobrega.

2. Katoliška skupnost kot nenehna spodbujevalka demokratične civilne družbe

Katoliška Cerkev je kot verska skupnost eden od najstarejših dejavnikov civilne družbe na svetu. To še posebno velja za čas po drugi svetovni vojni, ko se je Cerkev na različnih koncih sveta soočala s težkimi avtoritarnimi režimi, ki niso samo omejevali njenega delovanja in verske svobode, temveč so kratili tudi druge človekove pravice (svoboda govora, gibanja, političnega združevanja itd.). V Čilu, Poljski, Jugoslaviji, Braziliji itd. je bila katoliška Cerkev edina institucionalna oblika civilne družbe zunaj nadzora totalitarnih in nedemokratičnih oblasti. Zato je razumljivo, da je imela v teh državah Cerkev nekakšen status posrednika med diktatorsko in totalitarno družbo in svobodno demokratično družbo. Zgled tega je na primer gibanje Solidarnost na Poljskem, ki je temeljilo na načelih prve socialne enciklike papeža Janeza Pavla II. z naslovom *Laborem Exercens* (Janez Pavel II. 1981, 39–41). V njej je papež izpostavil načelo neodvisnih sindikatov, ki delujejo zunaj nadzora države, in pravico delavcev, da se vključujejo v sindikate. Podobno lahko najdemo pomembno vlogo Cerkve pri prenosu oblasti v nekdanjih diktatorskih državah, kakor se je to zgodilo na Filipinih, v Čilu, v Braziliji in v Španiji.

V družbenem nauku Cerkve je navzoča misel, da država ni vsemogočna in da je v svojem delovanju omejena s civilno družbo, ki ima tudi nadzorno funkcijo. V tem smislu je civilna družba ločena od države in od neposredne politike (npr. strank). Prav tako civilna družba ne sodi v sfero izključno zasebnega. Jose Casanova v svojih delih preučuje vlogo katoliške Cerkve v sodobni družbi. Ob tem poudarja pra-

vico verskih skupnosti, da vstopajo v območje civilne družbe in v sfero javnega, če spoštujejo temeljno načelo svobode vesti za vse državljane in v nekaterih okoljih tudi načelo ločitve verskih skupnosti od države (Casanova 1994, 98–112). Če verska skupnost priznava načelo svobode vesti, je njeno delovanje na področju civilne družbe izjemnega pomena še zlasti, ko govorimo o varovanju verske svobode in drugih temeljnih človekovih pravic in svoboščin v odnosu do avtoritarne oblasti. Takšno delovanje Cerkve je bilo mogoče spremljati ob demokratizaciji Vzhodne Evrope in drugih držav. Drugo področje delovanja Cerkve znotraj družbe pa je povezano z varovanjem temeljnih moralnih načel in s pozivanjem ekonomskih struktur k socialni odgovornosti. Ekonomske strukture so poleg države in civilne družbi tretji družbeni steber, ki je zavezan odgovornosti in skupnemu dobremu in v tem smislu ne uživa popolne avtonomije (npr. ob morebitnih ekoloških problemih). Ob tem je treba poudariti, da sta za zdravo delovanje družbe ključnega pomena deprivatizacija religije, kadar je ujeta v sfero zasebnega, in njen aktivni vstop v polje družbenega in političnega. Leta 1971 je v katoliški Cerkvi potekala škofovska sinoda, na kateri so zapisali, da so »dejanja v imenu pravičnosti in sodelovanje v preoblikovanju sveta sestavni del oznanjevanja evangelija. Poslanstvo Cerkve vključuje odrešenje celotnega človeštva izpod opresivnih in zatiralnih položajev.« (Synod of Bishops 1972, 6) Zato imajo verske skupnosti pravico do svobodnega združevanja, do ustanavljanja izobraževalnih in vzgojnih ustanov, do dobrotelčnih organizacij idr., ki se navdihujejo iz verskega izročila. V tem smislu je za ohranitev demokracije ključnega pomena, da je država podrejena politiki in civilni družbi in jima tudi odgovarja.

Ko je danes govor o katoliškem razumevanju civilne družbe, je treba poudariti, da sta družina in verske skupnosti temeljni enoti civilne družbe, ki uživata posebne pravice, svobodo in odgovornost do države. Mogoče jima je dodati še druge oblike civilne družbe: univerze, sindikate, agencije v javno korist, debatne klube idr., ki imajo kot prostovoljne organizacije izvor v družbeni naravi človeške osebe, saj ta narava ni omejena izključno samo na državljansko identiteto človeka.

3. Zavzemanje za družbeno pravičnost je sestavni del družbenega nauka Cerkve

Eden od temeljev družbenega nauka Cerkve je zavzemanje za pravičnost. Po klasični definiciji obstaja pravičnost v stanovitni in trdni volji, da damo Bogu in bližnjemu, kar jima gre (KKC 1807). Poleg komutativne, distributivne in legalne pravičnosti se danes posebna pozornost posveča družbeni pravičnosti, ki je pozorna na pravičnost znotraj velikih družbenih sistemov (države, mednarodna politika itd.). V tem okviru je vzpostavitev družbene pravičnosti odvisna od aktivnega uveljavljanja drugih načel, kakor so na primer spoštovanje človeškega življenja, družine in skupnega dobrega, subsidiarnost, zavzemanje za uboge in varovanje narave.

V slovenski katoliški Cerkvi sta leta 2008 in leta 2011 izšli dve publikaciji s področja družbenega nauka Cerkve. Tako so v elektronski obliki komisija Pravičnost

in mir pri SŠK, Karitas in Svet katoliških laikov Slovenije leta 2008 izdali dokument z naslovom *Odgovorni za življenje in prihodnost Slovenije* (Komisija Pravičnost in mir pri SŠK 2008), leta 2011 pa dokument z naslovom »Naj se sliši vaš glas!« *Odgovorni za življenje in prihodnost Slovenije 2011* (Komisija Pravičnost in mir pri SŠK 2008). Omenjene organizacije so zapisale, da so »slovenski katoličani kot državljani odgovorni za našo domovino in njeno prihodnost ... Poklicani so k odgovornosti za skupno blaginjo, za pravičnejšo družbo in za delovanje širše skupnosti, ki bo v službi slehernega človeka in ne samo določenih elit.« Odgovornost katoličanov zato ni omejena samo na sedanjost, temveč se razteza tudi na prihodnost naroda. Izpostavili so tudi nujnost aktivnega družbenega angažmaja kristjanov, ki izhaja iz osebne vere. »Udeležba v političnih in družbenih procesih je stalna dolžnost katoličanov, ki presega čas volilne kampanje, katoličane in ljudi dobre volje pa je potrebno spodbuditi, da se seznanijo z družbenimi tokovi in izzivi ter se zavedajo, da je aktivna in odgovorna drža državljana v demokratični in pravni državi nujno povezana z organizirano civilno družbo in političnimi strankami ...« Ob tem so zapisali pomembno misel, da vere ni mogoče zreducirati na politični program: »Evangelij in družbeni nauk Cerkve katoličanov ne zavezujeta k točno določenemu političnemu programu, na podlagi katerega naj bi sodelovali v družbenem in političnem življenju. Cerkev tudi ne ponuja političnih rešitev glede vprašanj današnjega časa, saj Bog tovrstne odločitve prepušča svobodni in odgovorni presoji slehernega posameznika.« Vsak katoličan je poklican, »da se s pomočjo svojega zdravega razuma seznanj s političnimi vprašanji, o njih razmišlja, jih ustrezno presoja in se usposablja za utemeljeno in razumno razločevanje med dobrim in slabim, med pravilnim in napačnim v družbenem in političnem življenju. Predvsem pa se mora zavedati, da je večstrankarski politični sistem edino jamstvo za demokratično in pluralno državo.« Avtorji omenjenih dveh dokumentov so poudarili, da je zavzemanje za pravičnost in za skupno dobro možno uresničevati v delovnih okoljih in »v okviru najrazličnejših gibanj in skupin, ki si prizadevajo za spoštovanje dostojanstva slehernega človeške osebe in njenih pravic, za spoštovanje in pospeševanje družinskega življenja, za vzgojo in izobraževanje, za pravično porazdelitev dobrin, za solidarno podporo šibkejših, in ne nazadnje za resnično svobodo posameznikov in združenj«. S tem je bila dana neposredna podpora vsem civilnodružbenim organizacijam, ki izhajajo iz družbenega nauka Cerkve.

4. Družbeno delovanje in katoličani

V demokratičnih družbah velja, da je delovanje civilne družbe svobodno, država pa ga spodbuja. Verske skupnosti – še zlasti katoliška – so s svojimi organizacijami pomemben del te civilne družbe, ki je aktivna zlasti na področju šolstva, dobrotelčnosti in kulture. V zadnjih desetletjih pa se – predvsem pod vplivom delovanja ameriških katoliških nevladnih organizacij – oblikujejo nove civilnodružbene pobude, ki jih vodijo katoličani. Med temi pobudami so posebnega pomena tiste, ki so povezane z zavzemanjem za nerojeno življenje, za nasprotovanje evta-

naziji, za zaščito družine in za versko svobodo. Omenimo nekatera temeljna izhodišča za njihovo družbeno delovanje, ki so obenem tudi ključ za razumevanje, zakaj so te pobude pogostokrat zelo uspešne. Med temi velja posebej izpostaviti odgovornost kristjana za družbo, v kateri živi, in aktivno zavzemanje za božje kraljestvo; specifično razumevanje Boga, zavedanje o konfliktu med kulturo življenja in kulturo smrti, zavedanje, da je v demokraciji vpliv na zakonodajo ključnega pomena, in aktivno povezovanje s sorodno mislečimi družbenimi skupinami (ekumenski in medreligijski dialog).

4.1 Kristjani želijo preoblikovati sodobno družbo

Za krščanske nevladne skupine velja prepričanje, da sta življenje po veri in označevanje evangelija neločljivo povezani z odgovornostjo do sveta, v katerem živijo. Družbene krivice, nasilje in revščina so družbeni položaji, na katere kristjani samoiniciativno odgovarjajo v obliki različnih pobud, akcij in združenj. Ob tem se zavedajo, da versko izročilo ni omejeno samo na liturgična in dobrodela dejanja, temveč vključuje tudi pobude za iskanje in odpravljanje temeljnih družbenih problemov, ki jih nekateri prepoznajo v okviru tako imenovanih grešnih struktur. Zanimivo je, da je tovrstni angažma (spreminjanje družbenih struktur) vsebinsko in organizacijsko dosti bolj zahteven in izpostavljen kakor prizadevanja v smeri neposrednega lajšanja trpljenja zatiranih (npr. v dobrodelnih organizacijah).

4.2 Specifično dojetje Boga

Za pripadnike katoliških družbenih gibanj je značilno, da se pri svojem delovanju opirajo na specifično podobo Boga. Predvsem je to Bog, ki ga razumejo ne samo kot vseobsegajočo ljubezen in Stvarnika, temveč kot pravičnega. Zavze-manje za družbeno pravičnost je namreč vedno povezano z osebno podobo Boga, ki jo ima posameznik oziroma družbena skupina. Da bo to mogoče lažje razumeti, velja omeniti, da v nekaterih katoliških skupinah obstajajo skupine vernikov, med katerimi živi nekakšna romantizirana podoba o Bogu kot nekakšni vseobsegajoči ljubezni, ki odpušča vsa dejanja in sprejema vse ljudi. V tej perspektivi naj grešna in manj grešna dejanja ne bi vplivala na človekov odnos do sveta in do Boga. Božje usmiljenje je res neomejeno, vendar to ne pomeni, da Bog sprejema in odobrava krivična dejanja in (ne)moralne prakse. Pravična dejanja so namreč tista, ki krepijo osebni odnos človeka do Boga in njegov smisel življenja. Krivična dejanja, na primer splav, spolna permisivnost, korupcija, kraja in aktivno zavzemanje za redefinicijo družine, pa lahko osebni odnos do Boga ogrožajo oziroma ga lahko celo trajno prekinejo. Vse to kaže, da pripadniki katoliških družbeno aktivnih organizacij ločujejo dejanja, ki so v skladu s krščanskim etosom, in krivična dejanja in iz tega črpajo okvire za svoje delovanje. Zoperstavljanje dejanjem, ki so v nasprotju s krščansko podobo Boga in na osebni in na družbeni ravni slabijo odnos do Boga, so zato legitimni del krščanskega družbenega aktivizma. Takšno razumevanje je mogoče razbrati še posebno znotraj organizacij, ki se zavzemajo za neroteno življenje in za družino.

4.3 Spopad med kulturo življenja in kulturo smrti

Za katoliško družbeno aktivno civilno družbo je značilno tudi specifično razumevanje družbenih pojavov. To prihaja še zlasti do izraza v razumevanju stanja družbe kot stalnega spopada med kulturo življenja in kulturo smrti. Pojem »kulture življenja« je v politični prostor prvi uvedel pokojni papež Janez Pavel II., ki ga je prvič uporabil na svojem pastoralnem obisku v ZDA leta 1993. Na novinarski konferenci ob svetovnem dnevu mladih v Denverju je dejal: »Kultura življenja pomeni spoštovanje narave in Božjega stvarstva. V posebni obliki je to spoštovanje človeškega življenja od spočetja do naravne smrti.« Papež Janez Pavel II. se je k tej temi vrnil aprila 1995 v svoji encikliki *Evangelium Vitae*. Omenjeni pojem izstopa zlasti na dveh mestih: »To obzorje luči in senc nas mora vse ozavestiti, da smo pred silnim in dramatičnim spopadom med zlim in dobrim, med smrtjo in življenjem, med »kulturo smrti« in »kulturo življenja«. Smo ne samo »pred«, ampak nujno »sredi« takega spopada: vsi smo pritegnjeni in udeleženi z neizogibno odgovornostjo, da se brezpogojno odločamo v prid življenju.« (Janez Pavel II. 1995, 28) Papež nato nadaljuje z zahtevo, da je »v današnjem socialnem okolju, za katerega je značilen dramatičen boj med »kulturo življenja« in »kulturo smrti«, treba razvijati močan kritičen čut, zmožen, da razlikuje prave vrednote in pristne zahteve« (95). Omenjena papeževa stališča za mnoga sodobna katoliška družbeno aktivna gibanja pomenijo izhodišče za njihovo lastno poslanstvo.

4.4 Neposredno vplivanje na zakonodajo je izjemnega pomena za vzpostavitev bolj pravične družbe

Vrednote in družbena klima so v demokratičnih družbah na splošno odvisne od večinskega mnenja državljanov oziroma razvitosti civilne družbe. Državljeni prek volitev posredno vplivajo na državno politiko in na družbene vrednote. V nasprotju s prej omenjenim splošnim prepričanjem razumejo katoliška družbeno aktivna združenja demokracijo v nekoliko drugačni luči. Moralni predznak družbe in politike ni odvisen samo od tega, kdo lahko zorganizira največ ljudi na primer na volitvah, temveč tudi od posrednega vpliva posameznikov in skupin na zakonodajne in politične odločitve. To pa je povezano predvsem s poznavanjem zakonodajnih in političnih procedur, z jezikovnim izražanjem in z utemeljevanjem interesa (semantika, lingvistika), z mediji ter z neposrednim in posrednim vplivanjem na odločevalce. Katoliška aktivistična združenja – zlasti v ZDA – se tega globoko zavedajo, zato ni nenavadno, da posvečajo veliko pozornost izobraževanju in organizaciji svojih članov v vseh sferah javnega življenja. To je še posebno očitno pri vprašanih splava, verske svobode, kontracepcije, družine, ko s specifičnimi nameni mobilizirajo tako strokovnjake in pripadnike različnih strank kakor tudi uradne predstavnike različnih verskih skupnosti.

4.5 Ekumenizem in medreligijski dialog sestavljata pot pristnega katoliškega družbenega aktivizma

Izkušnje zadnjih desetletij kažejo, da je uspeh katoliških aktivističnih organizacij v demokratičnih okoljih pogostokrat odvisen od tega, kako kvaliteten in razno-

vrsten dialog vzpostavijo o neki določeni družbeni temi. Zato ni nenavadno, da na podlagi »svetovnega etosa« pripadniki katoliških organizacij iščejo dialog in pomoč pri tistih verskih skupnostih, s katerimi delijo podobna stališča. Tako za velik del uspešnih zgodb, na primer na področju zaščite zakonske zveze, velja, da so se katoliška združenja povezala z evangeličani, s pravoslavnimi in z muslimani. Skupni glas teh skupnosti je pogostokrat pozitivno vplival na uspešno mobilizacijo državljanov oziroma uresničitev želenih ciljev.

Omenjena načela družbeno aktivnih katoliških organizacij niso edina. Poleg odgovornosti za družbo, poleg specifične predstave o pravičnem Bogu, poleg zavedanja o globalnem konfliktu med kulturo življenja in kulturo smrti, poleg spoznanja, da je v demokraciji vpliv na zakonodajo ključnega pomena, prav tako aktivno povezovanje s sorodno mislečimi družbenimi skupinami (ekumenski in medreligijski dialog), je treba omeniti še duhovni aktivizem v obliki molitve in liturgičnih dejanj, izražanje javnih protestov in namensko zbiranje finančnih sredstev.

5. Družinski zakonik – platforma uspešnega slovenskega civilnodružbenega aktivizma

Z referendumom o družinskem zakoniku se je začasno končala razprava o spremembi obstoječe družinske zakonodaje v Sloveniji. Z zavrnitvijo omenjenega zakonika (25. marca 2012) je začelo teči obdobje enega leta, ko ni mogoče spreminjati zakonodaje v nasprotju z voljo večine udeležencev referendumu. Številne razprave, povezane z redefinicijo zakonske zveze, družine, izenačitve istospolnih porok in posvojitve otrok kot pravice istospolnih parov, so sprožile izjemno intenzivno dogajanje na področju civilne družbe. Več kakor dveletna razprava okoli družinskega zakonika je pokazala, da so družina in družinska razmerja stvar različnih ideoloških pogledov, družbenih teorij, politike, religij in tradicij. Zato ni bilo nenavadno, da se je velik del zainteresirane civilne družbe vključil v razprave in v ta namen organiziral za Slovenijo sorazmerno veliko število ljudi (referenduma se je udeležilo okoli 500 000 ljudi).

Z vidika družbenega aktivizma velja omeniti izjemno vlogo tistih civilnodružbenih organizacij, ki se navdihujejo pri naravnih in religioznih izhodiščih. Med temi je prav gotovo komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci, ki je s svojimi izjavami in s sodelovanjem na razpravah v državnem zboru predstavljala glas katoličanov v Sloveniji. Tudi ni mogoče spregledati delovanja nekaterih civilnodružbenih organizacij, kakor so Družinska pobuda društvo za družini naklonjeno družbo, Slovenska karitas, Zavod za družino in kulturo življenja KUL.si in Civilna iniciativa za družino in pravice otrok, ki je ena največjih slovenskih civilnodružbenih iniciativ in združuje prek 65 000 članov. Omenjene organizacije so se ob razpravah okoli družinskega zakonika zavzemale za zaščito zakonske zveze in za pravice otrok in pri tem večinoma izhajale iz katoliškega družbenega nauka Cerkve in iz naravnopravnega razumevanja vrednote družine. Pomembno vlogo so imela še katoliška duhovna gibanja, razne cerkvene strukture in nekatere politične organi-

zacije, ki so se v kampanji okoli družinskega zakonika še posebej izpostavile. Ko je govor o razpravah v zvezi z družinskim zakonikom, je treba poudariti tudi pomen skupnih izjav različnih verskih skupnosti. Tako sta leta 2010 ljubljanski nadškof dr. Anton Stres in dr. Nedžad Grabus, mufti islamske skupnosti v Sloveniji, objavila skupno izjavo z naslovom Zakonska zveza in družina – dva stebra družbenega in verskega življenja (Slovenska škofovska konferenca 2010). Tej izjavi je marca 2012, v tednu pred referendumom, sledila skupna izjava katoličanov, pravoslavni in muslimanov z naslovom Družina je najboljši kraj za posredovanje verskih in kulturnih vrednot (Slovenska škofovska konferenca 2012). Evangeličani pa so se na omenjeno temo v istem obdobju oglasili s svojo ločeno izjavo.

Družbeno delovanje zlasti katoliških organizacij in tistih civilnih organizacij, ki se opirajo na katoliško družbeno izročilo, je ob družinskem zakoniku verjetno prvikrat po uvedbi demokratičnega političnega sistema dobro organiziral in mobiliziral katoliško skupnost skupaj do te mere, da so številni državljani lahko neposredno spremljali razprave okoli družinskega zakonika, podpisali peticijo, se udeležili javnih manifestacij (npr. Radostni shod za družino Civilne iniciative za družino in pravice otrok pred državnim zborom dne 8. junija 2012), oddali glas na upravni enoti za razpis referendumu in se udeležili referendumu. Čeprav so bila prizadevanja za družino zelo intenzivna, pa je bilo zlasti med nekaterimi katoličani in katoliškimi organizacijami opaziti na eni strani pomanjkljivo izobrazbo o družbenem nauku Cerkve, na drugi strani pa strah pred družbeno izpostavljenim delovanjem. Omenjeni družbeno aktivni projekt je bil za katoliško civilno družbo velika prelomnica in prav gotovo velik test, kako sprejema svojo družbeno odgovornost, kako se sooča z medijskimi nastopi in pritiski, kako se odziva na pomanjkljivo poznavanje načel družbenega nauka Cerkve in na pomanjkljivo razumevanje demokracije kot prostora, v katerem se promovirajo in branijo človekove pravice in temeljne svoboščine.

6. Sklep

Katoliška civilna družba je po svoji definiciji zavezana družbeni pravičnosti. V ta namen so številne nevladne organizacije aktivne na področjih izobraževanja, človekovih pravic, dobrotelosti in kulture. Čeprav deluje večina katoliških civilnodružbenih organizacij v Sloveniji na prostovoljni podlagi, ni mogoče prezreti njihovega prispevka na omenjenih področjih. Poseben izziv za katoliške civilnodružbene organizacije je tako imenovani družbeni aktivizem, ki se kaže v dejavnem in javnem zavzemanju za načela družbenega nauka Cerkve, za versko svobodo in za neposredno vplivanje na zakonodajo. Aktivno udejstvovanje v prid zakonske zveze in družine med letoma 2009 in 2012 je v slovensko katoliško skupnost vneslo veliko optimizma. Zavzeti kristjani so ob družbenih temah željni ne samo jasne besede verskih predstavnikov in laikov, temveč so pripravljene tudi sami sodelovati pri aktivnem državljanstvu. Dosedanje izobraževanje na področju civilnodružbenega aktivnega državljanstva, ki je bilo v cerkvenih strukturah do sedaj omeje-

no bolj ali manj na teoretično raven, je mogoče v demokraciji tudi dejansko ureničevati. Ob družinskem zakoniku se je pokazalo, da je praktični aktivizem katoliških organizacij eden od najbolj uspešnih načinov za senzibilizacijo in izobraževanje katoličanov. Mnogi so prav prek dejavnega in odgovornega državljanstva odkrili ne samo pomembna načela družbenega nauka Cerkve (npr. zakonska zveza in družina), temveč so se zavedeli tudi svojih demokratičnih pravic, kakor so svoboda govora, civilnodružbeno udejstvovanje in medijsko delovanje. Zato je pred slovensko moralno teologijo velik izziv, kako bogato katoliško izročilo na področju družbenega nauka Cerkve približati sodobnemu katoličanu in ga navdušiti, da ga bo tudi živel, pa naj bo to v zasebnem ali javnem življenju. Zato velja premisliti in nadgraditi dosedanje strukture izobraževanja tako vernikov kakor predstavnikov hierarhične Cerkve.

Reference

- Casanova, Jose.** 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Church, Jeffrey.** 2010. The Freedom of Desire: Hegel's Response to Rousseau on the Problem of Civil Society. *American Journal of Political Science* 54:125–39.
- Fergusson, David.** 2004. *Church, state and civil society*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Janez Pavel II.** 1981. *Okrožnica o človeškem delu*. Ljubljana: Družina.
- . 1995. *Evangelij življenja [Evangelium Vitae]*. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Komisija Pravičnost in mir pri SŠK, Karitas in Svet katoliških laikov Slovenije.** 2011. »Naj se sliši vaš glas!« Odgovorni za življenje in prihodnost Slovenije 2011. [Http://www.pravicnost-mir.si](http://www.pravicnost-mir.si) (pridobljeno 2. 6. 2012).
- . 2008. Odgovorni za življenje in prihodnost Slovenije. [Http://www.pravicnost-mir.si](http://www.pravicnost-mir.si) (pridobljeno 7. 4. 2011).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2010. Zakonska zveza in družina – dva stebra družbenega in verskega življenja. [Http://www.pravicnost-mir.si](http://www.pravicnost-mir.si) (pridobljeno 29. 7. 2010).
- . 2012. Družina je najboljši kraj za posredovanje verskih in kulturnih vrednot. [Http://www.pravicnost-mir.si](http://www.pravicnost-mir.si) (pridobljeno 5. 4. 2012).
- Smith, A. Michael.** 1995. Common Advantage and Common Good. *Laval théologique et philosophique* 51:111–25.
- Synod of Bishops.** 1972. *Justice in the world*. Vatican: Pontifical Commission Justice and Peace.
- Woldring, Henk E. S.** 1998. State and Civil Society in the Political Philosophy of Alexis de Tocqueville. *Voluntas: International Journal of Voluntary & Nonprofit Organizations* 9:363–73.

Vera in strah¹

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 3, 383—396

UDK: 272-725

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 08/2012

*Janez Juhant***Klerik med strahovi časa in vero, ki osvobaja**

Povzetek: Članek obravnava razsežnosti, pomen in vlogo strahu oziroma bojzani kot odločilnega človekovega odnosa do resničnosti. Predmetni strah (strah pred nečim) se razlikuje od temeljne bojzani pred bivanjem, kakor posebno izpostavlja filozofija od vseh začetkov, posebno pa v zadnjih stoletjih, ko se občutek bojzani in tesnobe zaradi popredmetenja in pozunanjenja življenja povečuje. Sprašujemo se, ali tudi verni čutijo bojazen in jih je strah; na to odgovarjajo tudi duhovniki v anketnem vprašalniku. Zdi se, da nas je (vernih in tudi klerikov) strah, še posebno pod vplivom močnih dejavnikov kulture strahu v družbi. Krepitev občestvenih odnosov na vseh ravneh, k čemur so poklicane verske skupnosti in cerkvena občestva, zmanjšuje temeljno bojazen.

Gljučne besede: strah, bojazen, zaupanje, odnosi, klerik, Cerkev

Abstract: A clergyman caught between the culture of fear and the faith that liberates

The article discusses the dimensions, meaning and role of fear or anxiety as a decisive factor in man's relationship with reality. Objective fright (fear of something) differs from the fundamental anxiety of being that has been exposed by philosophy from the very beginning, especially in the most recent centuries, for the sense of anxiety and tension is growing because of the objectivization and externalization of life. We are asking ourselves whether believers also are subject to fear and anxiety; this question has also been addressed in a survey of priests. It appears that believers and also the clergy are afraid, due especially to the strong influence of the culture of fear in society. This essential anxiety can be reduced by strengthening the communal relationships at all levels, which is what communities of faith are called to do.

Key words: fear, anxiety, trust, relationships, clergy, Church

¹ Tematski sklop treh razprav o veri in strahu je nastal na podlagi povelikonočnega teološkega simpozija z naslovom »Ali in zakaj nas je verne strah?« Simpozij je potekal na več krajih – v Stični, v Mariboru, na Mirenskem gradu in v Kančevcih – v času med 10. aprilom in 9. majem 2012.

Vedno moramo graditi jezove poguma zoper poplavo strahu!

Martin Luther King

1. Nekaj osnovnih smernic: »strah pred« in tesnoba (pred neznanim)

1.1 Stanje človeka

Francoski biolog Jacques Monod pravi: »Nobena prejšnja družba ni doživela take raztrganosti kot ta.« Nadaljuje, da smo v dobi razklanosti, saj naša spoznanja nič več ne stojijo na globljih duhovnih temeljih, ampak na ponaredkih te pristne duhovne resničnosti. Prvič v zgodovini nastaja civilizacija, ki se izročilnemu animizmu – se pravi: duhovni utemeljitvi svojega vrednotenja in delovanja kot viru spoznanja, kot viru resnice – odpoveduje, a vendar v utemeljevanju svojih vrednostnih postavk brezupno ostane navezana nanj. »Liberalne« družbe zahoda oznanjajo kot temelj svoje morale navzven še neko zavrgljivo mešanico judovsko-krščanske religioznosti, »znanstvene« napredne vere, »naravnih« človekovih pravic in utilitarističnega pragmatizma.« Po njegovem so bile prvotnemu duhovnemu izročilu bolj zveste marksistične družbe, ki so priznavale še »materialistično dialektično religijo zgodovine«, torej na glavo postavljeno religijo. Po Monodu pa je pri njih »moralna ukoreninjenost očitno bolj trdna kot ona liberalnih družb«, a sta obe ranljivi, ker se »vsi ti v animizmu ukoreninjeni sistemi ne dajo združiti z objektivnim spoznanjem in resnico«. Njihova težava je, da so ustvarili prepad med resnico (znanostjo) in svojimi trhlimi in lažnimi družbenimi koreninami, zato »pišmeuhovsko in navsezadnje celo sovražno stojijo nasproti znanosti: hočejo se okoristiti z znanostjo, nočejo pa je spoštovati in ji služiti. Tako velik je prepad in tako jasna je laž, ki mori in raztrguje vest vsakega človeka, ki ima vsaj nekaj kulture in inteligence in se ne iztrga onemu moralnemu strahu, ki je vzrok vsakemu ustvarjanju. To zadeva vse one, ki nosijo ali bodo nosili odgovornost za razvoj družbe in kulture. Duhovna stiska (*Not*) moderne – to je ta laž, ki je podlaga moralne in družbene biti. To bolj ali manj nejasno opredeljeno (diagnosticirano) trpljenje izklicuje občutek strahu, če ne celo sovraštva – vsekakor občutek odtujitve, ki ga občuti danes toliko ljudi spričo znanstvene civilizacije. Odpor prihaja zelo jasno do izraza posebno zoper tehnične stranske proizvode znanosti: bomba, uničenje narave in grozeč razvoj prebivalstva.« (Monod 1990, 281) Z eno besedo, to stanje lahko označimo kot stanje krize, razklanosti, dvojnosti in moralne praznine.

Zato Monod nadaljuje: če so bili dosedanji rodovi prisiljeni sprejeti red in vrednote, se sodobni človek obrača proti znanosti, ki se je zarotila ne le zoper njegovo telo, ampak celo zoper njegovega duha (282). Nemški pravni teoretik je postal slaven po stavku: »Svobodna sekularizirana država živi iz postavk, ki jih sama ne

more več zagotavljati.« (Böckenförde 1976, 60) Lahko rečemo tudi takole: judovsko-krščansko izročilo je osvobodilo človeka in ga napravilo za svobodnega, svobodni človek pa ne zna več upravljati svoje svobode tako, da bi se ohranjal sam, in zato mu zmanjkuje podlag, iz katerih naj bi živel. To je vzrok strahu in brezciljnosti. Pri nas še dodatno ta strah krepijo usedline polpreteklosti, zaradi njih smo nesposobni živeti v medsebojnem zaupanju in v upanju na prihodnost. Ni pomembno le zagotavljanje materialnih, ampak še bolj zagotavljanje duhovnih možnosti – in to zadnje bridko prizadene duhovne ustanove, kakor so Cerkve, tudi katoliško Cerkev oziroma njene klerike.

Strah je torej strah pred opredeljivim, tesnoba pa pred neobvladljivim, neznanim in negotovim; oboje se krepí, duhovne korenine, ki bi pregnale ta strah in to tesnobo, pa se nam odmikajo. Slabijo namreč osebne povezave, ki bi z upanjem napajale duhovni svet.

Uresničuje se Nietzschejev program iz *Somraka malikov* o prevrednotenju vrednot: »Resnični svet smo odpravili: kateri je preostal? Mogoče navidezni? Kje neki! Z resničnim svetom smo odpravili tudi navideznega.« To je po Nietzscheju (1989, 29) zenit krize: »konec najdaljše zmote; višek človeštva«. Zdaj zadevo jemlje v roke Zaratustra, izpeljal bo Nietzschejev projekt, ki je v tem, da je treba začeti od temeljev, a tega je človeka strah, saj stoji pred nečim, kar je sam ustvaril, ko je izničil svetove. Heidegger (1997, 255) v *Biti in času* (§ 44) zato govori o skrbi tu-bití. Gianni Vattimo (1997) vidi proces v nadaljevanju razpadlosti v posamične zgodbe brez medsebojne povezanosti, a zato postaja posameznik vedno bolj izgubljen.

Svojevrsten nihilizem vidi Günter Anders (1992, 266) v izjavi ameriškega predsednika Franklina Delana Roosevelta (1882–1945), ki je v vojnem času oznanil »svobodo od strahu«, ko bi se bilo treba ravno čimbolj skrbno in zavzeto vaditi oziroma učiti ravnati s strahom.

Tudi sociolog Ulrich Beck (1992), ki govori o »rizični« oziroma »družbi tveganja«, med drugim ugotavlja, da je vse večje zanimanje za razne oblike zdravilskih praks tudi rezultat nujnega porasta tesnobe v sodobnem svetu. Za to lahko najdemo veliko razlogov. Moderna doba osvobaja ljudi od mnogih nevarnosti, ki so poprej bremenile vsakdanje življenje. Kažejo pa so tudi nova tveganja in negotovosti, tako na lokalni kakor na globalni ravni; hrana je lahko zastrupljena z umetnimi dodatki, voda je onesnažena, rojevajo se nove oblike bolezni, ki lahko prav tako kakor nekoč dobijo epidemične razsežnosti. Močan šok za moderno medicino in za sodobne družbe je tudi spoznanje, da doba epidemij in nevarnih množičnih bolezni še zdaleč ni minila, čeprav jo včasih ustvarjajo tudi propagandni učinki farmacije.

Tveganost narašča tudi zaradi vse bolj nevarnih medicinskih poskusov, na primer ob podpori biotehnologije. Negotovost je posledica izgube zaupanja v to, da bi mogle vodilne ustanove industrijskega sveta, gospodarstvo, pravo in politika ukrotiti in nadzirati ogrožajoče posledice, ki so jih izzvale s svojim dosedanjim delovanjem v svetu. (Beck 2001, 303sl.)

Giddens (1991) govori o tako imenovani »proizvedbeni negotovosti« poznomodernih družb. Življenje je bilo vedno tvegan podvig. Vendar proizvodna ne-

gotovost pomeni več kakor to. Pomeni, da se naša negotovost z več znanja, z več raziskovanja in z več izkustvene racionalnosti ne zmanjšuje, ampak veča. Strah/bojazen oziroma tesnoba/stiska (eksistencialisti) je danes vedno bolj pogosta tema filozofskega premišljanja.

Grški pojem *ánho* (zadavim, *anhóne*, vešala; prvotno: zadrngnem, lat. *ango*, zožim, nem. *Enge*, *Angst*, slov. stiska, ožina/ozek) izraža ožino in opozarja, da človeku grozi življenjska ožina. Na Googlu (pridobljeno 25. 1. 2012) najdemo kar 2 200 000 000 zaznamkov na temo strah v ožjem smislu oziroma na temo tesnoba v širšem, neopredeljivem stanju tesnobe/bojazni.

1.2 Kaj je torej bojazen/tesnoba?

»Posebno nadležno čustvo, ki se pojavi ob grozeči nevarnosti, ki ima vplivno vlogo v številnih osrednjih besedilih in trditvah.« Avtor nadaljuje, da »strah pred posledicami naših dejanj daje slutiti hiter in ustrezen motiv pred ponavljanjem slabih dejanj od Platonovega Glavkona od nekaterih sodobnih utilitaristov« (Solomon 1995, 270). Stefan Skrimshire (2008, 6) opozarja, da je bojazen oziroma tesnoba tudi tesno povezana s »zamenjavo resničnega sveta z umišljenim«. Pri bojazni torej vedno govorimo o umišljenem svetu, o utvarah, ki se širijo v neobvladljivo, in zato je bojazen oziroma tesnoba toliko bolj neopredeljiva in izmerljiva kakovost našega življenja, kakor je tudi njeno nasprotje upanje. Kot takšna je tesno povezana s človekovo izkušnjo smrti.

Platon v nepristnem dialogu Aksioh, ki ga pripisujejo neznanemu platoniku iz 1. stoletja pr. Kr., govori o Aksiohovem strahu pred smrtjo. Aksiohov sin prosi Sokrata, naj hitro pride k umirajočemu očetu, ki je v veliki zadregi (Platon 2004, 2:767–75) in ga napada strah, »če bo(m) oropan svetlobe in teh dobrin ter bo(m) ležal kjerkoli že, neviden in neznan, gnijoč, spreminjajoč se v črve in divje zveri« (768). Sokrat Aksiohu dokazuje: za krepostnega človeka je najpomembnejše, da se duša osvobodi vseh spon in zemeljskih bolečin in doseže končno razrešitev, podobno kakor pravi v Apologiji.

Freud, Rank in Fromm razlagajo tesnobo z ločitvijo posameznika. Prva je travma rojstva, se pravi: ločitev otroka od matere (Rank). Danes je ta ločitev dobila globalne razsežnosti, zato se bomo z bojaznijo očitno morali vedno bolj spoprijemati, saj govorimo, kakor rečeno, o kulturi strahu.

Monod pravi, da smo ljudje potomci prednikov, ki so si morali mitično razložiti svet in sebe, zato »bojazen (*Angst*), ki nas sili, da si smisel tu-bití razjasnimo. Ta bojazen je ustvarjalka vseh mitov, vseh religij, vseh filozofij in celo znanosti.« (Monod 1999, 277) Znanstvena razlaga sveta pa je strah le še povečala »v najvišji možni meri« (279), ker ne more odgovoriti na odločilno vprašanje bivanja, to je na vprašanje človekove končnosti oziroma neskončnosti, in to ostaja predmet človekovega verovanja in upanja ali pa obupa, kakor pravi E. Bloch. Zato je vprašanje bojazni oziroma obupa vprašanje eshatologije in apokalipse in možnosti pogleda prek neposrednega. Skrimshire (2008, 8) navaja Taylorja, ki pravi: problem današnjega sveta je, da iz »družbene (resničnosti) ne vidi v sveto resničnost«.

1.3 Tesnoba v luči razodetja in psihologije

Henrich Fink-Eitel v svojem članku *Tesnoba in svoboda razmišljanja o filozofski antropologiji* in opozarja, da od Kierkegaarda dalje šteje eksistencialna filozofija bojazen/tesnobo k izkušnjam, ki mečejo luč na celotni sestav človekovega bivanja (Fink-Eitel 1994, 57). Kierkegaard razlaga človekov izvorni greh kot vstopnico za temeljni strah. Dokler človek ni vedel za dobro in zlo, ni bil v nevarnosti, šele izvorni greh je odprl človekovo ambivalentnost (ali – ali: simpatično antipatijo, antipatično simpatijo). Človekov osebni in družbeni položaj je zaradi človekove duhovne vpetosti objektivno in subjektivno stanje, ki mu povzroča nenehno vrtoглаvico. Po Kierkegaardu pa ima človek na izbiro, ali se bo ali se ne bo odločil za Boga in tako premagal temeljno bojazen oziroma to eksistencialno tesnobo. Če človek ne prizna svoje grešnosti, je neizbežno izpostavljen (*existo*, vržen, izročen) – ali pa ga lahko ta temeljna tesnoba/bojazen celo ugonobi, kajti »bojazen pred dobrim razvije v človeku demonske sile« (Kierkegaard 1960, 108).

Psiholog Fritz Riemann² razlikuje po štirih temeljnih silah, ki obvladujejo veselje, tudi štiri temeljne strahove oziroma bojazni, ki določajo človekov odnos do samega sebe in do sveta. Te štiri sile so: 1. gibanje (nebesnih teles) okrog Sonca (revolucija), 2. svoje lastno gibanje (rotacija), 3. težnost (gravitacija) in 4. sila, ki nas vleče ven (fugitacija). Zato »... je človek kot prebivalec te zemlje in neznaten delček sončnega sistema podvržen njegovim zakonitostim in nosi v sebi opisane spodbude kot nezavedne gonske sile in obenem kot prikrite zahteve ...« (Riemann 2002, 12). Iz tega sledijo po Riemannu štiri temeljne zahteve, od katerih je človek odvisen: 1. da bi postal enkratno posameznik, a to je mogoče le v obratu k drugemu: revolucija – od tod bojazen pred samopredajo; 2. da bi se zaupljivo odprl človeku v sebi oziroma življenju: rotacija ali vrtenje okoli sebe – od tod bojazen pred samouresničitvijo; 3. težnja za trajnostjo: gravitacija, ljudje smo priklenjeni na zemljo, to pa je razlog za ukoreninjenost, inertnost – od tod bojazen pred spremembo; 4. sprejeti spremembo: fugitacija, vse tisto, kar ga vleče ven – od tod bojazen pred dokončnostjo.

Po Riemannu se torej človek uspešno prebija skozi življenje, če so vsi štirje vidiki med seboj usklajeni. Te bojazni so okviri razvoja in delovanja človeka in prispevajo k njegovemu ohranjanju in razvoju. Bojazen je sestavni del človekovega samoohranjevanja in preživetja. Živali imajo nagonsko neposredno odzivnost na okolje, ki jim omogoča nenehno kontrolo položaja in ustrezne odgovore nanj. Podobno pri človeku govorimo o strahu pred nekaterimi predmeti oziroma stvarmi. Ker pa je človek duhovno bitje, se njegovo urejevanje dopolnjuje z osebno oziroma duhovno razsežnostjo, ki zahteva, da človek poleg neposredno tvarnih zadev ureja tudi svoja globlja, osebno-duhovna doživetja. Ta doživetja so zelo tesno povezana z medosebnimi odnosi. Psihoanalitiki govorijo o varni navezanosti, ki je v tem, da otrok v medosebnih odnosih razvija okvire svojega odnosa do soljudi in do širšega okolja, znotraj tega odnosa se potem ureja tudi temeljni odnos do bojazni oziroma tesnobe. Tako pravi Riemann: »Če imamo koga, ki bi v pravem smislu predelal

² Zahvaljujem se kolegu, zaslužnemu profesorju Univerze v Ljubljani, dr. Vinko Potočniku za pripombo na predavanju, s katero mi je dopolnil pogled na problem bojazni pri človeku.

tako bojazen pred (samo)predajo in bi se lahko v ljubeči predanosti odprl življenju in sočloveku (1); ki bi obenem tvegala živeti svojo posameznost na svobodni in samostojni način, brez bojazni, da bo izpadel iz objemajoče zavarovanosti (2); ki bi dalje sprejel bojazen pred časnostjo in bi obenem mogel plodovito in smiselno tlakovati pota življenja (3) in ki bi končno sprejel nase red in zakonitosti našega sveta in življenja, v zavesti o njihovi nujnosti in neizogibnosti, ne da bi se bal, da bo prek njih v svoji svobodi preveč »porezan« (4) – če bi obstajal tak človek, bi mu vsekar brez dvoma priznavali največjo zrelost in človeškost.« (Riemann 2002, 212sl.)

Zaplete pa se, če takšne zrelosti ni oziroma je v eni ali drugi točki – ali celo v vseh – okrnjena. Glavni razlog pa so seveda nevarne navezanosti v zgodnjih letih, ko se človek razvija. Problem nastane, če se zgodi, da človek – posebno v zgodnjem razvoju – takšne navezanosti ne vzpostavi. Še večja težava je, če družba kot celota živi v razčlovečenih odnosih, goji kulturo strahu, a o tem več na koncu. Namesto medosebnih izmenjav, ki so baze za varno oblikovanje in razreševanje temeljnih bojazni/tesnob, se razvijejo osebni in skupinski mehanizmi prisilnih strahov in nadomestkov upravljanja strahu in/ali celo mehanizmi dodatnega ustrahovanja. V takšnih primerih govorimo o bolezenskih bojaznih/tesnobah, ki dobivajo neslutene razsežnosti in se ljudje v njih odtujujemo svojim temeljnim osebnim, medosebnim in naravnim okvirom in danostim ter izstopamo iz človeškega v nečloveški svet. Riemann to označuje kot bolezensko vedénje. Zaradi hudih in neukrotljivih oblik razsežnosti tega ravnanja jih imenujemo »kultura strahu«.

2. Vera – Cerkev in strah: ali vera rešuje pred strahom?

Sveto pismo spregovori o strahu v različnih zvezah stošestinpetdesetkrat, o zupanju skoraj dvakrat tolikokrat. Za naše razmišljanje si oglejmo strah učencev ob velikem petku in velikonočnih skrivnostih, ki najbolj živo odsevajo krščansko upanje in sposobnost preseganja brezupa trpljenja, nasilja in smrti: Kristusov odgovor na strah učencev je: »Mir vam bodi.« Ne bojte se! S tem je tesno povezano odpuščanje grehov, saj je po Kierkegaardu z izvirnim grehom prišlo tudi hrepeneje po odrešenju (Rim, 8,19), žal tudi možnost zlorabe človekove svobode, ne v smislu izbirne svobode med dobrim in zlim, ampak dejstvo, da grešnost posameznika in skupnosti ovira resnično svobodno počutje in s tem zavzemanje za dobro. Kierkegaard (1960, 53–5) to imenuje objektivna tesnoba, se pravi: vse v naravi je sprevrženo. Jezus je znova vzpostavil stvarjenjski red, prav z odpuščanjem, s postavitvijo človeške narave v prvotno stanje. Tako so že Izraelci poznali leto 49 kot leto sprave, ki je pomenilo vzpostavitev prvotnega stanja: »Posvetite petdeseto leto in razglasite po deželi osvoboditev vsem njenim prebivalcem! To naj vam bo jubilej in vsakdo naj se vrne k svoji lastnini, vsak k svoji rodbini.« (3 Mz 25,10)

2.1 Kaj je torej v veri drugače?

Tudi v veri tesnoba ne izgine, vendar jo človek lahko ureja v odnosu do Boga, v tem pa imata trpljenje in smrt novo utemeljitev. Tesnoba dobi v veri bolj

določene razsežnosti. Značilnost filozofskega iskanja že od Sokrata oziroma Platona dalje je, da filozofija ali teologija ostane odprta za čudenje, medtem ko je stanje tesnobe beg pred resničnostjo (posebno pred trpljenjem, smrtjo itd.). Človeško bitje je zavezano temeljni bojazni za svoje bitje, ki ga vzdržuje v spoštovanju do temeljne biti (*timor servilis*), ali pa se odloči za pobeg (*stupor*, brezčutnost, neumnost), ki preide v srhljivost, *agonia* (prvotno plačilo za tekmo, potem tudi zadnji zdihljaj, ki ga človek ne obvlada več). Tesnoba pomeni izročenosť neznanemu in neobvladljivemu. Navsezadnje je zadnja negotovost smrt, ki vključuje iz-trpeti to zadnjo izgubo, kakor je bilo znano že starim in srednjeveškim mislecem. Ker pa človek, usmerjen v prihodnost, nima popolne izkušnje o tej (posmrtni) prihodnosti, je zato tesnoba vedno dvostranska, se pravi: razpetost med imanentnostjo in presežnostjo (transcendenco), v upanju na onostransko izpolnitev (Balthasar 1951, 70–4). Dejansko je to upanje oziroma pogum, sprejeti takšno človeško bivanje oziroma imeti pogum za življenje – prek takšnega poguma pa je mogoče pričakovati prihodnje dobrine (upanje). Tesnoba/bojazen pa je nasprotje tega in ne dovoljuje doseganja te polnosti.

V slovenski družbi ima tesnoba še posebno hude razsežnosti, saj so nas revolucionarji dodobra ustražovali v naših bivanjskih razsežnostih, nam skušali vzeti upanje v onostranskost, tranzicija pa nam je na široko odprla pota vsakdanjih negotovosti, nezavarovanosti in nas poriva v brezupno tesnobo. Temu lahko dodamo še nihilizem sodobne potrošniške družbe in kriznega stanja, ki človeku danes obeta le negativno in mu jemlje upanje na prihodnost.

Smo duhovniki del tega sveta?

2.2 Položaj duhovnika v Cerkvi

Zakaj nas je tudi duhovnikov (še vedno) strah?

Kaj je pomeni krščansko upanje, kljub kalvarijam vojne in revolucije pričajo številni slovenski kristjani in tudi kleriki. Kje je danes oni pogum, ki so ga imeli naši predniki do leta 1945, da so šli skozi slovensko kalvarijo, ko jih je vse zapustilo in so ostali sami – kakor je rekel Justin Stanovnik v predavanju *Odrešilnost slovenskega trpljenja?* Kako vzeti besede škofa Rožmana, zapisane v pismu dne 9. novembra leta 1945, ki ga je oddal zapečatenega prijatelju duhovniku in mu naročil, naj ga odpre po smrti – ker je pričakoval, da ga bodo Angleži izročili komunistom: »Ko sem silno težko sprejel *crucis pondus* (brema križa) ob posvečenju, v tistih slavnostnih urah je bila moja duša zavita v vihar temnih slutenj – odtod moje škofovsko geslo (Križa teža in plačilo, op. a.) – tedaj sem (Bo)ga prosil: naj kraljestvo božje v dušah in v zunanjem svetu med verniki ne trpi zaradi moje nesposobnosti ali nevrednosti nobene škode. Tedaj sem Bogu daroval tudi sledeče: naj umrjem v zaničevanju in pozabljenju, naj bo moj grob neznan, naj me zgodovina še tako črno in temno slika in naj ostane tak spomin na me v zgodovini ali pa naj moje ime čisto izgine, da se nikjer in nikdar ne omenja več – samo da bi kraljestvo božje rastlo, se utrjevalo v dušah, samo da bi se čim več duš zveličalo, samo da bi božja čast rasla in se večala.« (Kolarič 1967, 263)

Tako nekdanji sistem kakor spremembe družbe, ki jih glede vere opredeljujemo kot sekularizacijo, vplivajo na samopodobo duhovnika in povečujejo strah njegovega nastopanja v sodobni družbi. Duhovnik »kot posrednik ... sistematične vere (ustanove Cerkve) postaja problem za modernega človeka in hkrati tudi problem za samega sebe. A hkrati tudi skupaj s svojimi lastnimi problemi in skupaj s problemi posredovanja vere v modernem svetu postaja preizkusni kamen sistema, saj se mora na njem izkazati funkcionalna moč *Cerkve*, razpeta med tema dvema svetovoma«, med demokratično svetno in hierarhično cerkveno ureditvijo (Juhant 2009, 98; 99).

Beck (2009) v knjigi *Lastni- (Zasebni) Bog* deli religijo v religijo moderne, v religijo postmoderne in v religijo druge moderne. Religija postmoderne ima vodilo: Vse gre, vsak ima svojo vero (svojega lastnega Boga), nobene avtoritete ni. Ta lastna-voljnost sodobnega človeka povečuje stisko sodobnega duhovnika, ki zato živi in deluje na čistini, to je na celo (zanj) praznem prostoru, sam pa obenem živi v svojem svetu, ki ga ta odprtost, se pravi ljudje sodobne družbe, ne poznajo in ne priznajo.

Pri nas imamo kleriki še dodatno breme strahu iz preteklosti, ki nam ga je vcepil komunizem. Še vedno se mnogi počutijo negotove ali celo osramočene pred krščansko preteklostjo in jih niti doslej priznani krščanski mučenci ne osvobajajo od tega. Sram nas je ljudi, kakor so Rožman, Ehrlich in Natlačen, ker so nas s tem sramom in strahom hranili petdeset let; o tem drama Toneta Partljiča *Justifikacija*.

Človek pa bi pričakoval ponos glede na preteklo trpljenje in vzdržljivost kristjanov in iskal bi prepričanost, da so kristjani v šli v smrt, ker so se zavzemali za krščanske vrednote, kakor so resnica, pravičnost in poštenost. Dodatno nam je polpreteklost odvzela še sposobnost, prisluhniti drug drugemu in se okrepiti v tem upanju medosebnosti.

Zato problemi komunikacije in pogovora v Cerkvi: med škofom in duhovniki, med duhovniki in verniki. To pa slabi osebno posredovanje vere: »Ker je osebna sposobnost vzdrževanja odnosov pri današnjem človeku tako nezadostna, je vse bolj ogroženo tudi osebno posredovanje vere. Vera pa se lahko posreduje samo prek označevalcev. Povrhu tega je še način posredovanja vere, kot ga uporablja Cerkev, iz več razlogov problematičen ... Ljudje morajo v krščanski skupnosti občutiti varnost in razumevanje. To je mogoče samo ob osebnem zavzemanju za posameznika. Vera se posreduje s poslušanjem in pripovedovanjem; človek ima dvoje ušes, tako, da lahko dobro prisluhne in jezik, s katerim lahko odgovori na slišano.« (Juhant 2009, 126–28) Te varnosti v krščanskih skupnostih, v družinah, po župnijah in v celotni Cerkvi pogrešamo in zato je navzoča tesnoba. Vse to pa dodatno slabi moč za-upanja pri sodobnemu človeku, ki bi ga lahko posredovali kristjani oziroma njihove skupnosti.

3. Anketa

Česa se bojijo oziroma jih je strah, smo vprašali duhovnike in dobili kar nekaj pomenljivih odgovorov. Razdelimo jih lahko vsaj v pet vidikov, ki se delno prepletajo.

3.1 Občuti strah:

»Vsakega normalnega človeka more in mora biti strah.«

»Strah me je predvsem, da ne bi izrabil zaupanja in darov, s katerimi me je obdaril Bog, in s tem ne izpolnil svoje življenjske naloge.«

»Srečavanja z ljudmi v okolju me navdajajo z bojznijo, da postaja krščanstvo vedno bolj spomin na stare čase. Vendar so tudi drugačna srečanja. Taka, da kar začutim veselje, pripravljenost, navdušenje za Kristusa in za Kraljestvo. Premagujem torej strah z lastno vero.«

»Strah me je bolezn, starosti, še kaj ...«

»Ko sem dobil raka, vprašanje: Kaj, bom moral oditi?«

»No, ni me strah. Kot otroka me je bilo večkrat strah. Zakaj? Ker so me drugi strašili, posebej starejši. Pred neznanim (kaj se bo iz tega izcimilo) me je večkrat strah. Nimam zaupanja.«

3.2 Vera osvobaja od strahu

Redovnik: ne čuti strahu, ker »sprejema vse iz božjih rok.« Pomoč so mu sobratje in tudi zvesti verniki in prijatelji. »Brez njih ne bi mogel opravljati težkega poklica«

»Osebnopravzaprav ne doživljam nobenega strahu. Čeprav nimam »popolne ljubezni«, vendarle zaupam, kakor nas spodbuja apostol Janez: »Preljubi, strahu ni v ljubezni, temveč popolna ljubezen strah prežene. Kajti strah je združen z muko, a kdor se boji, se ni spopolnil v ljubezni,« (1 Jn 4,18) oziroma Jezus pravi: »Ne bojte se!«

– Več vprašanih poudarja, da strah premagujejo v povezanosti z duhovniki.

– »Vera kot osebni odnos do Jezusa Kristusa gotovo daje pogum, ob tem jasne smernice papeža Benedikta (bi si želel, da bi ga slovenski škofje bolj posnemali)«.

– »Veselim se naslednjega vesoljnega cerkvenega zbora. Da, naše sestre, njihova vera in molitvenost, ki jo vidim od blizu, to je velika opora moji veri, mojemu upanju, premagovanju mojih strahov.«

3.3 Pomoč zoper strah: verniki, zaupanje v Boga

»Goreči, zavedni in ponosni verniki ... medsebojna ljubezen.«

»Jasno, da mnogi farani pomirjujoče delujejo na duhovnika. Se pa vmes najde kakšen »zmaj«, ki pa strahove povečuje ...«

»Brez te pomoči sploh ne bi bilo možno živeti, zlasti nositi križ itd.«

»Gotovo so predvsem verni, pa tudi neverni, v veliko pomoč, ko mi na najrazličnejše načine dajo zaznati, da sem storil kaj dobrega.«

»Navadno v zahtevnejših položajih skušam narediti, kar je v mojih močeh, ostalo predam v božje roke.«

»Zame osebno je vitalnega pomena za vero nenehno klicanje Svetega Duha. In on pomaga razumeti življenje kot dar. In potem je strahov vse manj. In je lepo...«

»Poskušam ostati zvest Kristus, ki je šel skozi trpljenje in ni odnehal, ko so ga izdajali in zatajevali. Zelo zaupam v moč molitve in zakramentov. On je odrešenik,

le jaz sem prešibak v veri ...Že tolikokrat sem čutil, da mi je vera trdna opora. Psihično se ne obremenjujem od fizičnih pritiskov. Medijem ne puščam, da me oni izobražujejo.«

»Meni da. Velikokrat sem bil v kritičnih trenutkih in vselej sem zaupal, ker sem vedel, da mi bo Bog pomagal. Neizmerno zaupam v njegovo pomoč.«

»Le redko se lahko nasloniš na ljudi, včasih se mi zdi, da kar hrepenijo po tovrstnih senzacijah, le redki kritično presojujejo obtožbe in podtikanja. Daleč nazaj je bilo težko za duhovnike, ker je bil režim proti, vendar si skoraj stoo odstotno lahko računal na vernike, da ti bodo dali podporo. Danes tega ni več. Kdo ve, mogoče smo sami duhovniki krivi za takšno stanje? Ko si enkrat v kolesju, ti skoraj ni rešitve, pa četudi nič kriv.«

3.4 Posebni strahovi

- Strah pred finančno prihodnostjo (že trenutno stanje duhovnika).
- Strah pred prestavitvijo: »Imam urejeno bivanje, gospodinjstvo, ali bom imel tam?«
- Strah pred zavračanjem, krivimi obtožbami in obrekovanji (znotraj Cerkve).
- Strah pred krivično obtožbo, na primer pedofija (kakor se to dogaja).
- Strah tudi poučevati verouk točno določeno skupino.
- Strah pred podtikanjem krivde – tožbo (npr. kaka nesreča pri delu z mladimi).
- Strah pred nerodovitnostjo mojega dela – premagujem z vero.
- Strah pred nadvlado ustanove nad osebno svobodo – premagujem z odnosom od soljudi.
- Strah pred vlomi (doživel večkrat): »Srečal sem se z roparjem, ki je prišel (nasilno vdrl) v župnišče. Čeprav mi je rekel, ko sva se srečala: ›Sem v krizi! Pusti me! Zaklal te bom! Ubil te bom!‹ in sem pristal na urgenci, se nisem bal ...«
- Strah pred izkoriščanjem, komu podariti zaupanje ...
- »Strah me je krivične obsodbe, ki ji danes nihče ne more uiti, če ga dobi v svoje kolesje. Prav gotov smo duhovniki tukaj še posebej na udaru. Strah me je za vse, ki se jim je to že zgodilo, in strah me je za tiste (vključno mene), ki se jim še lahko zgodi. Današnja družba je nagnjena k obsojanju.«
- »Me je pa strah militantnih fundamentalizmov, tudi v Cerkvi – zlasti zato, ker je strah navadno posledica njihovih strahov in nerazrešenih osebnih življenjskih vprašanj.«
- Glede strahu oziroma glede vsega, kar je s tem povezano: splošna (svetovna) negotovost, tudi v Cerkvi, in kot posledica tega dvom v nekatere odločitve odgovornih tako v državnih kakor v cerkvenih vrhovih v Sloveniji zbuja razna vprašanja in zaskrbljenost.
- »Mlad (24 let star) sem premišljeval o celibaterski usodi na stara leta. Brez ljubeče žene in brez otrok, ki bi mi stali ob strani. Zdaj že dolgo vem, da poročnost ni zavarovanje ...«

»Strah me je starosti, onemoglosti, napredujoče telesne in duševne nesposobnosti za kolikor toliko normalno delo in srečavanje z ljudmi.«

3.5 Nezadostnosti pri odpravi strahov

»Vse manj vernikov prihaja v cerkev. To me nekako vznemirja. Sem mar jaz kriv za osip vernikov? Nekaj časa sem se vznemirjal, češ sem jaz neroden, nepričevalen ali odbijajoč. V molitvi sem bil razsvetljen: tudi drugje je osip, sekularizacija, in nepričevalno je »vodstvo Cerkve na Slovenskem«

»Strah me je za krščanstvo (na severni polobli). Posebej velja za katoliško Cerkev, da ima v svojem izročilo veliko dragocenega, veliko pa je tudi krame, ki ji otežuje dihanje in delovanje. Katoliška Cerkev se je pred petdesetimi leti zavezala, da bo odpravila ne-sveto izročilo, a je vodilnih ljudi v Cerkvi, tako se mi zdi, vedno bolj strah, da ne bi z umazano vodo odlili tudi deteta. Zato vračanje k latinščini v bogoslužju in popravljanje dobrih prevodov v bolj »pravoverno« obliko. Končno je človeški faktor, tudi pri meni, tisti, ki jemlje polet evangeliju.«

»Strah je navadno posledica prej nerazrešenih strahov in osebnih življenjskih vprašanj. Osebna brezcilnost ter nezaupanje vase in v Boga človeka silijo v ukvarjanje s postranskimi zadevami.«

4. Sklepne ugotovitve

4.1 Opravka imamo s kulturo strahu

a) Totalitarni sistemi so se utemeljevali na kulturi strahu in posledice čutimo še danes. Aleksander Solženicin v svojem delu Arhipelag Gulag opisuje takšno sceno terorja: »Sedite na zemljo! Na kolena! Slecite obleke! V teh predpisanih konvojskih ukazih je vsebovana pramoč, proti kateri ni nobenega upora.« (Solženicin 1974, 535). Podobno mi je pripovedoval stric o partizanskem zaporu po vojni v Novem mestu. Po jutranji telovadbi je bila komanda: tek, potem opozorilo: Na zadnje bomo streljali! Vsak dan so pobirali mrtve ali ranjene, ki so jih postrelili, zmetali na kamione in odpeljali.

Podobno v koncentracijskem taborišču Auschwitz, kjer se je komandantov sin spoprijateljil z dečkom z one strani mreže, in ko je nekoč bil pri njem na drugi strani, so oba poslali v celico smrti.

b) Kultura strahu so tudi neobvladljivi dogodki oziroma dosežki sodobne civilizacije: atomska bomba, podnebje, terorizem, finančni pritiski, izvirajoči iz nesposobnosti obvladovanja družbenega položaja.

c) Obstajajo zelo vplivni poskusi obvladovanja kulture strahu z zunanjimi mehanizmi: izjava ameriškega predsednika Roosevelta ali izjava kozmonavta, da z urjenjem (drilom) izženemo strah. Podobno velja za vse oblike zasvajanje človeka z zunanjimi sredstvi, pa tudi za recepte lahkotne newagevske in mnogih drugih masovnih (tudi nekaterih zdravilskih) oblik ustrahovanja človeka. Andreas Dick (2010, 77) po Kastovi (2009, 21) imenuje to »skrivanje (temeljnega) strahu za katastrofično obnašanje, aktivizem, konzumi-

zem in raztresenost«. Kastova (49) je prepričana, da kot posledica nepredelane ločitve otroka od matere ostaja pri človeku nenehen poskus, samostojnost dopolniti z izročanjem materi (regresija) ali vzporednim osebam oziroma sistemom.

Oba psihoanalitika (Dick in Kastova) sta prepričana, da je treba iskati poti, ki gredo v smeri odpiranja izkušnjam strahu oziroma soočenju s »samotnostjo, dvomom ali žalostjo. Z odpiranjem izkušnjam strahu se pogloblja lastno doživljanje. Iz tega se po Henningu Köhlerju (2007) razvija moč vere.« (Dick 2010, 76)

V tem smislu pravi Ernst Bloch, da upanje popije (dobesedno popijani) temeljno bojazen.

4.2 Kaj pričakujemo od Cerkve kot verne skupnosti?

Odgovori duhovnikov gredo v smeri verske skupnosti. Potrebno je utrjevanje vere. Iz stvarnih razmerij – tudi po krizi – je treba iskati medosebne razsežnosti in krepiti osebne odnose in odnose z Bogom. Strah pred prihodnostjo brez vernikov lahko kleriki premagujemo z odprtostjo in z vlaganjem v laiške sodelavce – to ni ne le voluntarizem, ampak vsestransko in osebno in skupnostno poglobljeno vključevanje v dejavno sodelovanje.

Odgovori usmerjajo k premagovanju kleriške miselnosti, ki osamlja, v iskanje sodelovanja med seboj in z laiki oziroma v krepitev sodelovanja v Cerkvi sploh.

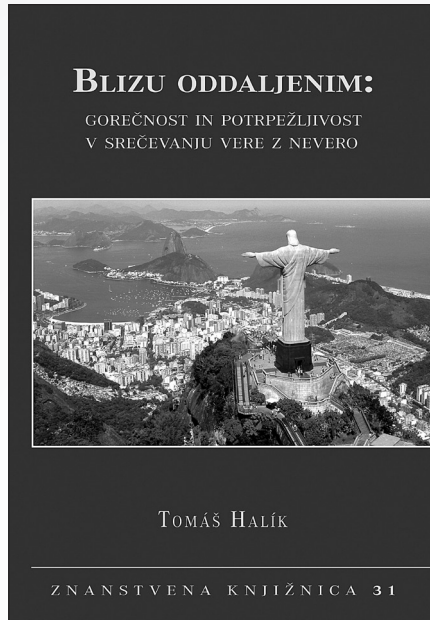
Nujno je priznanje zavoženosti sedanjih ali še potencialnih projektov in ustanov, ki ne potekajo pregledno in nadzorovano, z izkušenimi ljudmi, v oblikovanju skupne finančno-gospodarske in sploh organizacijske strategije, primerne razmeram, da bi premagovali brezcilnost delovanja. Tudi glede mariborske nadškofije ni problematičen predvsem finančni vidik, bolj odločilni so neprečiščeni in nedogovorjeni cerkvenostni, pastoralni in verski vidiki celotne zadeve. Priznanje (in spreobrnjenje) zadeva seveda tudi finančne razsežnosti, veliko bolj pa so pomembni zadnji trije omenjeni vidiki, ki vse dogajanje postavijo šele v celovit versko-kulturni in človeško-duhovni okvir, ki je najbrž za Cerkev odločilen.

V celotnem delovanju Cerkve pri nas (in tudi po svetu) je pomembno tudi presekane preteklih delitev v Cerkvi – neke vrste očiščenje v Cerkvi in graditev večje kadrovske preglednosti v želji, da bi v Cerkvi odločali res najboljši, ne le spretni, prilagodljivi in podkupljivi –, pogosto v povezavi z zunanjimi spretneži, ki jih je naplavljal nekdanji sistem in so se vrinili tudi v delovanje Cerkve, da bi skupaj s ljudmi Cerkve umazali njeno podobo.

Iz odgovorov duhovnikov izhaja upravičen strah, da se tudi v Cerkvi nismo praviljeni soočati z resničnostjo sveta, se človeško in duhovno temu svetu odpreti in se v povezanosti (*ecclesia*: skupnost verujočih) spoprijeti s težavami današnje krizne družbe. Spoprijeti se s temi težavami pomeni tudi: ovrednotiti našo krščansko preteklost, se poistovetiti s krščanskimi žrtvami, ki so pričevale za krščansko vero, in tako tudi danes na izvirne načine pričevati za Kristusa. V takšnem sodelovanju v veri pa je mogoče premagovati temeljne in posebne strahove, kamor usmerjajo tudi odgovori anketiranih duhovnikov.

Reference

- Anders, Günther.** 1992. *Antiquiertheit des Menschen*. München: Beck.
- Aristotel.** 1994. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: SM
- . 2011. *Retorika*. Prev. Matej Hriberšek. Ljubljana: Zupančič&Zupančič.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1951. *Der Christ und die Angst*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Beck, Ulrich.** 2001. *Družba tveganja: Na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- . 2009. *Lastni Bog. O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nenasilje*. Ljubljana: SZ Claritas.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang.** 1976. *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Dick, Andreas.** 2010. *Mut: Über sich hinauswachsen*. Bern: H. Huber.
- Fink-Eitel, Hinrich.** 1993. Angst und Freiheit. V: Heinrich Fink-Eitel in Georg Lohoman, ur. *Zur Philosophie der Gefühle*, 17–88. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fukuyama, Francis.** 2002. *Der große Aufbruch*. Dunaj: Zsolnay Verlag.
- Giddens, Anthony.** 1991. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Heidegger, Martin.** 1997. *Bit in čas*. Prev. Tine Hribar idr. Ljubljana: SM.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kast, Verena.** 2009. *Vom Sinn der Angst*. Freiburg: Herder.
- Kierkegaard, Søren.** 1960. *Der Begriff der Angst*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Köhler, Henning.** 2007. *Vom Rätzel der Angst: Wo die Angst begründet liegt und wie wir mit ihr umgehen können*. 4. izd. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Kolarič, Jakob.** 1967. *Škof Rožman*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Monod, Jacques.** 1990. Zufall und Notwendigkeit: Philosophische Fragen der modernen Biologie. V: Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller in Carl Friedrich Geyer, ur. *Philosophische Arbeitsbücher. Zv. 7, Diskurs Mensch*. UTB 272/282. Paderborn: Schöningh.
- Nietzsche, Friedrich.** 1989. *Somrak malikov. Pri mer Wagner. Ecce homo. Antikrist*. Ljubljana: SM.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. Zv. 2. Prev. G. Kocijančič. Celje: MD.
- Riemann, Fritz.** 2002. *Grundformen der Angst*. 34. izd. München: Reinhardt.
- Skinner, Burrhus Frederic.** *Was ist Behaviorismus?* Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt.
- Skrimshere, Stefan.** 2008. *Politics of Fear: Practices of Hope*. New York: Continuum.
- Sloterdijk, Peter.** 1999. *Sphären*. Zv. 1 Frankfurt: Suhrkamp.
- Solomon, C. Robert.** 1995. Fear. V: Ted Honderich, ur. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Solschenizyn, Alexander.** 1974. *Der Archipel Gulag*. Bern-München: Scherz.
- Vattimo, Gianni.** 1997. *Glauben-Philosophieren*. Stuttgart: Reclam.
- Vetter, August.** 1966. *Personale Anthropologie: Aufriss der humanen Struktur*. München: K. Alber.



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

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdržljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvomi – 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)
 BV 72 (2012) 3, 397—410
 UDK: 272(497.4):316.3
 Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 09/2012

Drago K. Ocvirk

»Kako se v strup prebrača!«

Povzetek: *Ljudje smo se predajali »tosvetni« religiji napredka, ki ga je gojila politika, da bi se legitimizirala. Videti je, da se ta cilj vse bolj odmika in ga kriza še pogloblja: obeti »tosvetne« religije se spreminjajo v strup. Za mnoge je izhod iz krize v nekakšni povezanosti med »tosvetnostjo« in »onosvetnostjo«, med politiko in religijo. Toda v Sloveniji je v krizi tudi Cerkev, za to pa je več razlogov, ki jih razprava analizira in nakaže izhod iz krize. Še več, rešitev krize v Cerkvi je lahko prispevek k razreševanju splošne družbene krize.*

Ključne besede: strah, politika, religija, škandali v Cerkvi, Cerkev kot skupnost učencev, Cerkev kot mati, skupno dobro, soodgovornost

Abstract: **»Could become a poisoned draught!«**

We the people have indulged this-wordly religion of progress that has been cultivated by politics for its own legitimization. However, the aim of progress seems increasingly elusive as the crisis deepens: prospects of this-wordly religion are turning into poison. Many see an exit out of the crisis in some kind of relationship between this-worldliness and otherworldliness, between politics and religion. Nevertheless, the Church in Slovenia also appears to be in crisis for several reasons. This paper analyzes these reasons and indicates a possible way out of the crisis. Moreover, solving the crisis in the Church will help solve the general crisis in society.

Key words: fear, politics, religion, scandals in the Church, the Church as a community of disciples, the Church as a mother, the common good, co-responsibility

*Zvedrila se je noč, zija nasproti
 življenja gnus, nadlog in stisk ne malo,
 globoko brezno brez vse rešne poti.
 France Prešeren, Sonetje nesreče (1995, 128)*

*Kristus, zgled pravičnosti, je namreč danes
 vzel Cerkev, našo mater, za soprogo
 in jo rešil iz jezera bridkosti:
 njegova ljubezen – je ona.
 Spev pariške Cerkve ob spominu
 posvetitve cerkve, v: Lubac (1982, 76)*

Po deželi se plazita črnogledost in strah. A ne le po deželi, marveč tudi v Cerkvi. Tako smo katoličani v Sloveniji v dvojnem strahu. Z vsemi delimo strah zaradi gospodarske krize, dodatno kot katoličani pa smo v skrbeh za svojo skupnost Cerkev, ki – tako je videti – doživlja udarce od znotraj in od zunaj. Zato kot državljani in kot verniki, ki smo upali, da bosta domovina in Cerkev zaživel bolj varno in polno v svobodi in v samostojni državi, vse pogosteje ponavljamo za pesnikom: »Kako se v strup prebrača vse, kar srcé si sladkega obeta!« (Prešeren 1995, 127) Zakaj je tako oziroma ali je sedanje razmere mogoče razumeti kako drugače, manj dramatično in z več upanja, bom povedal v tem predavanju. Najprej bom občutje strahu v deželi, povezano s krizo, umestil v širše družbeno dogajanje, potem pa se bom posvetil našemu strahu za Cerkev in nakazal, kako ga spremeniti v priložnost za evangelijsko močnejšo in prodorno skupnost Kristusovih učenk in učencev, da bi mogli tudi v svojem družbenem okolju razbliniti strahove, ki jih poraja kriza.

1. Politika: varovalka življenja?

Pri ustvarjanju občutka varnosti imata religija in politika pomembno vlogo. Krščansko razlikovanje med zemeljskimi kraljestvi in nebeškim je ustvarilo idejno podlago za moderno državo, ki stoji na ločevanju religije in politike. V urejanju odnosov med svetno in sveto oblastjo je v zadnjih dveh stoletjih prevladal v Evropi izključevalni model, po katerem si je politika prilastila urejanje tosvetnih zadev, religiji pa prepustila onosvetne. Toda zato politika ne vidi nič bolj jasno, kakor je prej ob pomoči religije. Tako je v 19. stoletju izumila vrsto projektov, kako idealno urediti družbo, a so se kaj kmalu izkazali za partikularne vizije in interese skupin, ki so s to iznajdbo poskušale prevladati nad drugimi. Nastala sta dva pola političnega organiziranja: pluralni in totalitarni pol. S padcem berlinskega zidu se je politika pomaknila proti pluralnemu polu, a z ničimer ne more zagotoviti, da se ne bo – iz različnih razlogov – obrnila spet v drugo smer. Vsa moderna politika, ne glede na to, h kateremu polu se nagiba, pa temelji na »religijskem« prepričanju in zaupanju v neustavljivi razvoj, ki vodi v »življenje v (materialnem) izobilju«. Medtem ko obljublajo religije polnost življenja – ki je vse kaj več kakor le materialna blaginja – na drugem svetu, jo obljublja politika na tem svetu, a le v materialni obliki. Moderna država/politika je v bistvu nekakšna prikrita religija oziroma sekularna, tosvetna religija. »Nobeno politično angažiranje ne more imeti prave avtoritete, razen če se opremlja z atributi religije.« (Critchley 2011; Benthall 2012) To je očitno v totalitarnih režimih, kaže pa se tudi v kategorijah, kakor je na primer »politično korektno«, »sovražni govor«, »napredne sile« ipd., ki jih v pluralno ureditev injicira dominantna kasta, da bi zavarovala svoje interese.

Tej tosvetni religiji – moderni državi/politiki – je treba priznati, da je dvignila družbeni napredek v slabih treh stoletjih do neslutnih višin, ki niso primerljive z dotedanjimi dosežki. Vse do zloma komunizma, ki je najbolj goreče obljubljal raj na zemlji, smo verjeli, da zmora politika držati svoje obljube in nenehno izboljševati življenje. Veljala je za nekakšen deus ex machina, ki mit o napredku spreminja

v resničnost. Zdaj kaže, da je odpovedal še liberalizem in se zaradi krize ruši naša vera vanj, sesuvajo se naši upi in naša ljubezen do njega kopni. Vendar črnogledost ni povsem upravičena, če gre verjeti zgodovinarju. Ob religioznem poveličevanju napredka smo namreč spregledali njegov paradoks. Drugače bi namreč reagirali na krizo, če bi vedeli, da ustvarja družbeni napredek »zmagovalce in poražence, nove razrede bogatih in revnih, nova razmerja med moškimi in ženskami, starimi in mladimi. ... Njegova rast je odvisna od družb, ki se širijo, postajajo bolj zapletene in težje za upravljanje; višje ko se družbeni napredek povzpne, več sebi pretečih nevarnosti poraja. Od tod paradoks: družbeni napredek ustvarja prav tiste sile, ki ga spodkopavajo. Ko le-te uidejo izpod nadzora – še zlasti ko spreminjajoče se okolje množi negotovosti – lahko sledijo kaos, podrtija in razpad. ... *Večja, bolj kompleksna središča porajajo večje, bolj ogrožajoče prelome, vendar nudijo hkrati več in bolj dodelanih odgovorov nanje. ... Rast družbenega napredka povzroči tekmovalstvo med vedno bolj grozečimi nevarnostmi in vedno bolj dodelanimi obrambami.*« (Morris 2011, 195 in 226)

Vse manj je dvoma, da je moderna politika s svojo obliko napredka proizvedla toliko nasprotnih sil zato, ker temelji v materializmu in z njim povezanem imanentizmu. Ta nazor je namreč v popolnem navzkrižju s stanjem materialnega sveta, ki je v resnici omejen in zato povsem neprimeren za nezadržno izkoriščanje. Materializem kot idejni in vrednostni sistem, ki vso resničnost skrči na tosvetno in postaja praktična religija vse več ljudi, je integralni del moderne politike in hkrati mlinski kamen na njenem vratu. Dejstva nas tako silijo k vse jasnejšemu zavedanju: »Kako se v strup prebrača vse, kar srcé si sladkega obeta!« *Daleč od tega, da bi bili sadovi politike le sladki, generirajo strahove, ki terorizirajo milijarde. Videti je, kakor da so štirje antiapokaliptični jezdeci tosvetne religije – politika (decision makers), ekonomija (goods makers), mediji/kultura (opinion makers) in civilna družba (balance makers) –, ki so ogromno obetali, zdrsnili v svoje nasprotje prav zaradi tosvetne materialistične religije. Delo za skupno dobro je malodane povsem zamenjal lov za materialno blaginjo in luksuz dominantne kaste. Prej različne vloge teh jezdecev, zaradi katerih so drug drugega nadzorovali, so se zlepele v eno samo, in to interesno, ko drug drugemu pomagajo polniti svoje lastne žepce na račun vseh drugih oziroma skupnega dobrega. Sebični profitarji (selfish profit makers) vse bolj oligarhično obvladujejo in nadzorujejo razlastninjene množice.*

Čeprav množice še vedno zahtevajo rešitve od politike, pa so nad njo že obupale, saj iščejo rešitev in občutek varnosti kjerkoli. To stanje duha razočaranih nad tosvetno religijo je zadnja leta svojega življenja nazorno utelešal predsednik Janez Drnovšek. Kot vrhunski politik je spoznal, da politika ne more ponuditi rešitve, zato se je zatekel v duhovne sfere; kot doktor ekonomije je opustil up, da bi njegova stroka odpravila revščino, in je začel delovati dobrodelno; bolezen je spodnesla tudi vero v znanost, saj je uradno medicino zamenjal za alternativno. Vse več ljudi se zaveda bankrota tosvetne religije in jo dojema kot krizo vrednot. Ali ni morda nastopil čas, da pripadniki religij, ki so sposobne presegati tosvetno, pokažemo, kako lahko politika kot oblika tosvetne religije dolgoročno življenje ogroža, ne pa varuje? Če more religija zdrsniti proti polu onosvetnosti in pozabiti ali

celo zavrniti tosvetnost, pa gre lahko politika v drugo, nič manj škodljivo skrajnost. Marcel Gauchet, filozof, ki že desetletja preučuje razmerje med politiko in religijo v (post)moderni, zdaj ugotavlja: »Obstaja neka legitimnost religije, ki je danes nihče več ne zanika. Zdaj nismo več v klasičnem spopadu ›ali prevlada religije nad družbo ali uničenje religije«, zaradi katerega je bila ločitev Cerkev in države tako dramatična. Razen fanatikov, ki jih najdete povsod – obstajajo tudi laični fundamentalisti, ki se prav tako motijo kakor verski –, nihče ne zanika upravičenosti religijskega pojava. To je ogromna sprememba, s katero je treba računati. V svetu, kjer se je politično sporočilo povsem izčrpalo, ima religijski diskurz vzvišeno poslanstvo, in sicer v tem, da je del žive politične zavesti. V to smer se mora usmeriti.« (2012) Podobne uvide je avstralskim parlamentarcem položil na srce Vaclav Havel: »Kadarkoli razmišljam o presežnem, ne glede na kontekst, pridem neizogibno do sklepa, da bi bilo treba prav v tej smeri iskati takó oblike sožitja na našem planetu kot rešitev človeštva pred številnimi nevarnostmi za njegovo preživetje, ki jih poraja naša civilizacija. Iskati bi morali nova pota, kako obnoviti čut za to, kar človeštvo presega in daje smisel takó svetu okrog njega kot človeškemu življenju samemu. ... Naj bodo pota, ki so jih ubirale civilizacije, še takó različna, lahko najdemo v srcu večine verstev in kultur skozi zgodovino isto temeljno sporočilo: ljudje bi morali častiti Boga kot pojav, ki jih presega; morali bi spoštovati drug drugega in ne bi smeli prizadeti svojih vrstnikov. Po mojem je razmišljanje o tem edina pot iz krize, v kateri je sodobni svet. Zagotovo, to razmišljanje mora biti brez predsodkov in kritično, ne glede na to, kdo bi bil te kritike deležen.« (1998, 197)

Ti novejši uvidi seveda veljajo še posebno za Zahod, kjer je praktični materializem skoraj povsem utišal Jezusov odgovor hudiču: »Človek naj ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust.« (Mt 4,4) Če Jezus, Alfa in Omega božjega pogovora s človeštvom, na kratko zavrne hudiča, pa, nasprotno, učencem pojasni, kaj vodi v življenje: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj. Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo rešil. Kaj namreč pomaga človeku, če si ves svet pridobi, sebe pa pogubi ali zapravi? Kdor se sramuje mene ali mojih besed, se ga bo sramoval Sin človekov, ko bo prišel v svojem veličastvu in veličastvu Očeta in svetih angelov.« (Lk 9,23–27) Za nami je véliki teden, ko smo podoživljali resničnost teh besed. Jezus je namreč pokazal, da je tosvetno življenje neprecenljivo, in to zato, ker je z njim mogoče rešiti življenja drugih. Zato vabi učence, naj tudi sami zastavijo svoje življenje po njegovem zgledu, ker ga bodo rešili le, ko z njim rešujejo druge. Paradoks vere, paradoks ljubezni in ... paradoks upanja!

2. Med poglobitvijo in potopitvijo

V začetku sedemdesetih let je cerkveno javnost – predvsem del duhovščine in Jugoslovansko škofovsko konferenco – razburil Vladimir Truhlar (letos septembra smo obhajali 100-letnico njegovega rojstva) s knjigo *Katolicizem v poglo-*

bitvenem procesu (1971). Štiri desetletja pozneje se vsiljuje vtis, da je proces bolj potopitven kakor pa poglobitven. Zadnja leta v naši javnosti Jezusov zgled in sporočilo ne zvenita in ne odmevata namreč prav dobro; kakor da je nekaj narobe z »resonančnim trupom«, če tako ponazorim Cerkev. Ni dvoma, da sta nas zajeli splošno evropsko materialistično-imanentistično občutje in doživljanje življenja, ki krščanstvo v sedanji obliki odrivata v nepomembnost. Vendar to ni vse, kajti tu je še naša posebnost. Ta posebnost se po eni strani oblikuje v vsakdanjih družbenih razmerjih, začinjenih s tem, kar povzema pojem »kulturnega boja« (Ocvirk 2008), po drugi strani pa se oblikuje skozi samo notranje življenje in delovanje naše Cerkve. Ker nimamo opravka s hermetično zaprtimi sistemi, je to pravzaprav prepletanje, vzajemno delovanje in soodvisnost teh sistemov, toliko bolj, ker so isti ljudje v njih vseh. O tem bo najprej tekla beseda, potem o zaznavanju Cerkve in pričakovanj, ki jih gojijo ljudje do nje, nazadnje pa bom nakazal, kako je lahko Cerkev pomenljiva in pomembna za sodobnika oziroma kakšna Cerkev ga lahko nagovarja in v kakšni Cerkvi se lahko prepozna.

2.1 Majhna dežela – veliki škandali

Ko je že kazalo, da je naša Cerkev dosegla dno s finančno polomijo mariborske nadškofije, jo je poleti 2012 doletela afera Uran. Upokojeni nadškof naj bi se z Rimom dogovoril o začasnem umiku iz Slovenije, menda zaradi domnevnega očetovstva. Ko je župnik Vlado Bizant, Uranov sorodnik, dal to v afektu v javnost, se je zavrtel medijski ples namigovanj, podtikanj in smešenj. Hudourniki svetohlinskega zgražanja profesionalnih kristjanofobov so spodbudili sveto jezo nekaterih vernikov, ki so se postavili za Urana ..., ne da bi kdo vedel, kaj je v resnici za vsem tem. Nič čudnega, da je kardinal Rode to pokomentiral: »Tako majhna dežela, pa tako veliki škandali. To nedvomno škoduje Cerkvi in postavlja na preizkušnjo zvestobo vernikov.« (2012) Toda že v naslednjem trenutku so *opinion makers* v sodelovanju z »dobronamernimi« člani Cerkve potegnili kardinala z vso silo v svoje dezinformacijsko kólo in mu podtaknili sina. To naj bi bila kazen za to, ker naj bi bil baje on torpediral Urana. Ko se je oktobra zvedelo, da je analiza DNK povsem izključila možnost Rodetovega očetovstva, so se mediji vrnili k »mariborskim financam«.

Vendar vsega tega ni mogoče razumeti, če ne upoštevamo širšega družbenopolitičnega konteksta. Jeseni 2012 so v Sloveniji predsedniške volitve in sile, ki so jo doslej obvladovale in ropale, izgubijo pomemben oblastni vzvod, če njihov kandidat ne zadrži predsedniškega položaja. Zato je treba diskreditirati vse družbene in moralne sile, ki jih dominantni »sebični profitarji« prepoznavajo kot možne ovire, ko se polaščajo države in družbe. Prvi je bil na udaru dr. Jože Pučnik, simbol naše demokracije in neodvisnosti, ki mu je Delov kolumnist podtaknil kar etnično čiščenje in ga postavil v isto vrsto z Miloševićem in s Tuđmanom (Soban 2012). »Gospodarske razmere, ki se bližajo stečajju, se ne rešuje skupno, temveč poglobljajo krizo na vseh ravneh. Vse pa vodi v nelikvidnost in končno v kolaps. Ko bo vse razpadlo, se bo levica ponudila kot rešitelj in vodilna stranka, ki naj bi z absolutno večino vladala avtokratsko, saj bi dokazovala, da strankarski sistem v naših

razmerah ni rešitev. Do tega kolapsa pa bo preteklo še nekaj vode. V tem času pa je vse subsisteme treba pripeljati v razmere, ko nimajo več nobenih pogojev za delovanje in preživetje. V takih razmerah so primerne zarotniške afere, ker razbijajo še tiste ostanke socialne integracije, ki družbo rahlo držijo skupaj. Z razbijanjem vrednostnega sistema državljani ne bodo verjeli v nobene obljube. ... Zdaj se lahko vrnem k aferi kardinala Franca Rodeta, ki ga je treba postaviti v kontekst vseh zarotniških afer. Cilj teh afer je rušenje socialne integracije, posebno če vezi te integracije potekajo preko vere in Cerkve. Diskreditirati je treba Cerkev in njene predstavnike in tudi vse bolj vidne predstavnike desne politične usmeritve. Gre za rušenje simbolne ravni v družbi, tako da bi jo v celoti obvladala levica. ... S to novo afero hočejo diskreditirati ne samo kardinala Rodeta, ampak tudi Cerkev in njeno vlogo vplivne in močne civilne družbe.« (Jerovšek 2012)

Ko je kreatorjem javnega mnenja konec septembra postalo jasno, da ne sina ne hčere iz kardinalovih genov ne bo, so se vrnili k mariborski aferi. To je bilo toliko bolj nujno, ker so organi pregona vzeli pod drobnogled ljubljanskega župana in njegova sinova zaradi domnevnih milijonskih zlorab in okoriščanja z denarjem davkoplačevalcev. V zvezi s to preiskavo je predsednik socialistov izjavil: »Vtis je, da prihajajo do privilegiranih položajev in premoženja ljudje, ki so najbolj brezobzirni. Nekdo vzame zakon v svoje roke in dela, kar se mu zdi. In Janković je del te zgodbe.« (Lukšič 2012) Povsem drugače je reagiral Dnevnik, glasilo ljubljanskega župana, ki je že dan po preiskavi županovih poslov prišel z udarnim člankom o tem, kako za mariborski polom nista odgovorna samo ekonom Krašovec in nadškof Kramberger. »Poleg njiju ali celo bolj od njiju so poleg vrste laičnih finančnih izvedencev za sprejemanje škodljivih odločitev odgovorni: sedanji ljubljanski nadškof metropolit Anton Stres, ki je sooblikoval in podpisal večino najbolj škodljivih odločitev in strategij, sedanji mariborski nadškof metropolit Marjan Turnšek, sedanji murskosoboški škof Peter Štumpf, sedanji celjski škof dr. Stanko Lipovšek, vodja (nad)škofijske pisarne Janez Lesnika, prelat in kanonik Franc Zdolšek, kanonik Jože Goličnik in v manjši meri še nekatere druge posvečene osebe.« (Ivelja 2012)

Čez noč takšen članek ni mogel nastati, očitno je čakal na ustrezno priložnost, a je bilo treba z njim nemudoma v javnost, da se pozornost odvrne od Jankovića, saj bi se senca dvoma, ki pada čezenj, mogla raztegniti tudi na njegovega predsedniškega kandidata Danila Türka. Za Dnevnik so v tem predvolilnem času pomembnejši »dokumenti«, ki so jih »pridobili od dobro obveščene mariborskih virov« (anonimnih seveda in še kako zainteresiranih!), kakor pa uradna preiskava državnih organov enega vodilnih politikov v deželi. Kakor kaže, bo to do volitev Dnevnikova mantra v zavajanju javnosti. Finančni polom, ki je bil doslej povezan z imenom nekdanjega ravnatelja nadškofijske gospodarske uprave Mirka Krašovca, je možno razumeti le v njegovem tranzicijskem ekonomsko-finančnem okolju, ki ga je omogočilo. Zadeva je zapletena celo za izvedence, kaj šele za nepoznavalce. V kakšnem obsegu se z njo ukvarjajo organi pregona, ni znano, še manj je bilo slišati, da bi (nad)škofe, ki jih je Dnevnik ožigosal, obtožil in že razglasil za krive, pretresli podobno kakor prvega moža Ljubljana. In vendar ... Do volitev bo to vélika Dnevnikova tema!

Omenjenim aferam v zvezi s Cerkvijo je skupno to, da so viri »informacij«, ki jih medijski agitprop z veseljem pograbi in v skladu s svojimi nakanami predeluje in širi, iz cerkvenih krogov. To med drugim razodeva, da potekajo v Cerkvi frakcijski boji in da njihovi udeleženci ne izbirajo sredstev. Anonimke iz vranjih, sračjih ali kakih drugih gnezd, ki krožijo med ljudmi, so polne laži, podtikanj, sovraštva, zaničevanja, tako da se mnogi, ki jih dobijo v roke ali e-nabiralnik, sprašujejo, kaj ti ljudje sploh še delajo v Cerkvi. Tako se ustvarja povsem popačena, karikaturna podoba Cerkve, ki z dejanskim življenjem in delovanjem velikanske večine njenih članov nima nič skupnega. Zato se velja vprašati, kaj je Cerkev v izkušnji in v očeh ljudi in kakšna pričakovanja gojijo ljudje do nje.

2.2 Zaznavanje Cerkve in z njim povezana pričakovanja

Tisti, ki Cerkve ne poznajo, jo enačijo s hierarhijo oziroma klerom. Fundamentalistični laicisti in kristjanofobi dopolnjujejo to sliko še s kako »plombo na možganih vernih« in s pozivom k sovraštvu do nje po državljanski dolžnosti (Markarovič 2004; 2012). Tudi marsikateri njen član jo enači z domačim župnikom, s škofom in s papežem. Cenena razlaga pripisuje takšen pogled inkvizicijski sli klerikov po oblasti in denarju (Kovačič Peršin 2012), poglobljen razmislek pa pokaže, da je to sad prevladujočih družbenih praks, ki ljudi pasivizirajo in pozasebljajo. Naj si pomagam z doživetjem. Med vožnjo po Sydneyju mi je rojak navrgel, ko sva se peljala mimo izstopajočega objekta: to smo zgradili takrat, tisto nas je stalo toliko ... Najprej sem pomislil na Cezarja, ki se v delu *Galska vojna* pohvali, da je zgradil most. A že hip pozneje sem se ovedel, da ima človek še kako prav. Kdo je to postavil, če ne prav davkoplačevalci: ti so država. Pri nas te zavesti ne boste našli, razen pri dominantni kasti, ki se ima za državo in je prepričana, da smo državljani in davki zaradi nje. Slovencu v njegovi lastni domovini ne pride na misel, da državo gradi prav on in ne »oni«; za pristojnega in odgovornega se ima le za zasebne zadeve, za javne skrbijo »oni«. Ta osnovna družbena praksa določa razmerje do drugih organizacij. Tako na primer za nekoga podjetje ni njegovo, tja hodi v službo in po plačo, za obstoj tega podjetja pa naj si belijo glavo »oni«. Podobno gleda na Cerkev: saj je župnik, so škofje, naj naredijo, kar je treba, »oni« že vedo. In če gre kaj narobe, so spet krivi »oni«: po duhovnikih vera gor, po duhovnikih vera dol.

Neka določena praksa potegne za seboj neka določena pričakovanja. Naš rojak zahteva od oblasti dobro delo, čiste račune in čiste roke; udeležuje se volitev, kot Slovenec je dejaven v slovenskih ustanovah v Avstraliji, organizacijsko in finančno je sodeloval pri osamosvajanju Slovenije, lobiral pri avstralskih politikih za priznanje ... Zelo veliko za enega samega človeka, a po praksi in logiki večine v Sloveniji ga ne gre posnemati. Zakaj neki se žene? Kaj pa ima od tega? Na to rojak ne bi znal odgovoriti drugega kakor: »Zato, ker je to naše; zato, ker smo to mi!« Ko je prišel v Avstralijo, ni od nje pričakoval drugega kakor priložnost za delo. Prijel je za prvo in potem tako naprej, dokler ni postavil na noge podjetja, ki zdaj deluje po vsem svetu. V Sloveniji pa človek pričakuje od države, da mu priskrbi vse; če ne ni nič vredna: bolje je bilo v Jugoslaviji! Mit o zlatih časih je nadomestek za delo, s katerim bi zlate čase sproti ustvarjali sami. Takšen pogled na družbo/drža-

vo in z njim povezana struktura pričakovanj se prenašata na vse podsisteme, tudi na Cerkev. Zato človek od nje pričakuje, da mu ustreže in postreže, ko se nanjo obrne za kak zakrament, botrstvo ali pogreb. Če mu nemudoma ne ugodi, je ogorčen, saj je vendar katoličan, »naredil« je obhajilo, saj bo plačal ...

Poleg teh zaznavanj in pričakovanj, povezanih s splošno družbeno prakso, pa so še podzavestne zaznave in pričakovanja, zaradi katerih je zvestoba Cerkvi najpogosteje na preizkušnji. Naj začnem z ekscesnim primerom, ki pa je pri nas prej pravilo kakor izjema. Mnenjski kreator je ob prazniku Marijinega vnebovzdetja – zanj »dan aviacije RKC« – zapisal: »Bizarnost je temeljno določilo, tako rekoč zaščitna znamka klerikov, odkar se je cerkev institucionalizirala. ... Torej, radoživost, pogrošnost, pa tudi goljufivost, grabežljivost, krutost, dvojna morala. Celo pakt s hudičem.« (Miheljak 2012) Če zanemarimo zlonamerno posploševanje, je očitek dvojna morala. Pisec zagotovo ni tako naiven, da bi od vse Cerkve in od posameznih članov pričakoval, da so zmožni samo dobrega brez sence slabega, popolne resnice brez trohice zmote/laži, zgolj čiste lepote brez madeža, le sloge in enotnosti, ne pa tudi razprtij in razdorov ... Takšne organizacije in takšnega človeka na tem svetu ni, ni bilo in ne bo (za katoličane sta izjemi Jezus in Marija). Vse, kar je človeškega, je zaznamovano z izvorno hibo, zaradi katere na tem svetu tako ali tako ni mogoče doseči popolnosti, vsaj za vedno ne, zato so *unum, verum, bonum, pulchrum* vedno više, kakor pa se lahko stegne ali posameznik ali skupnost. Veličina ali majhnost se zato merita po tem, koliko si zanje bodisi kot posamezniki bodisi kot skupnost/družba prizadevamo. Od nikogar ni razsodno pričakovati, da bi šel iz svoje kože – iz človeške narave, upravičeno pa se od slehernega subjekta, individualnega in kolektivnega, pričakuje, da si vztrajno prizadeva za svoje lastno izboljšanje. Zato ni pošteno, katoličanom oponašati, da so ljudje kakor drugi, in jim že to šteti v zlo. Nesporazumi se dogajajo, ker mnogi pričakujejo, da kristjani v celoti uresničujejo sporočilo in vrednote, ki jih zagovarjajo, in se zgražajo, ko ugotavljajo, kako klavarno jim to uspeva. Olje na ogenj pa prilivajo še tisti kristjani, ki moralizirajo počez, obsojajo vsevprek, se ob vse spotikajo in dajejo tako vtis, kakor da so sami nad vsem, kar je človeškega. Iz vrst teh gorečnikov prihajajo v glavnem »viri« naših medijev in glavnina piscev anonimnih pisem. To bolj razsodne seveda iritira, odbija, zbuja upravičen prezir. V takšnem kontekstu je najmanjša napaka videti velikanska, velika napaka pa neizmerna. Nenadoma smo zunaj vseh proporcev, brez meril in smernic, ostanejo samo zmeda, strah, malodušje, obup: mnogim se zdi, da smo zdaj prav tod nekje.

Če stanju, v katerem je sedaj Cerkev, vsaj nekoliko botrujejo tudi razlogi, ki jih navajam, to vsekakor ni »globoko brezno brez vse rešne poti« in je potemtakem mogoče »potopitveni« proces (spre)obrniti v »poglobitvenega«. Še več, ko saniramo sebe osebno in svojo Cerkev, lahko s tem nekaj prispevamo k sanaciji širše družbe, ki iz mnogih razlogov, ne le iz ekonomskih, tone v strah in brezup. Spet odkriti in sprejeti svojo človeškost v vseh njenih razsežnostih, ne le v njeni uspešnosti, ki naj bi se kazala v nenehno rastočem družbenem napredku ali v moralni »popolnosti«, marveč tudi v paradoksu, ko uspešnost poraja neuspešnost, rast nazadovanje, vzpon padec, razcvet krizo, življenje smrt ... in narobe.

2.3 Cerkev kot skupnost učenk in učencev in kot mati

Proti zmotnim ali nezadostnim predstavam in pričakovanjem, ki iz njih izvirajo, je treba uveljavljati tiste, ki ustrezno izražajo njeno resničnost in porajajo zato razumna in utemeljena pričakovanja. Med takšnimi podobami sta Cerkev kot »skupnost Jezusovih učenk in učencev« in Cerkev kot »mati«.

Prva podoba kaže na to, da so vsi člani Cerkve v Jezusovi šoli ljubezni in se zavedajo, da so učenci vse življenje. Naš ekleziolog Franc Perko tudi kot nadškof ni prenehal ponavljati, da je temelj vsega nauka o Cerkvi Jezusova zahteva, naj učenci ne ravnajo tako kakor pismouki in farizeji. »Radi imajo častno mesto na gostijah, prve sedeže v shodnicah, pozdrave na trgih in da jim ljudje pravijo ›rabi«. Vi pa si ne pravite ›rabi«, kajti eden je vaš Učitelj, vi vsi pa ste bratje. Tudi na zemlji nikomur ne pravite ›oče«, kajti eden je vaš Oče, ta, ki je v nebesih. Tudi si ne pravite ›vodnik«, kajti eden je vaš Vodnik, Mesija. Največji med vami bodi vaš strežnik.« (Mt 23,6–12) Podobno je razmišljal kardinal Martini: »V Evropi preobilja in Ameriki je Cerkev utrujena. Naša kultura se je postarala, naše cerkve so velike, redovne hiše prazne in bohota se cerkveni birokratski aparat. Naši obredi in oprave so pompozni. Toda ali vse to izraža to, kar danes smo? ... Obilje obremenjuje. Podobni smo mladeniču, ki žalosten odide, ko ga Jezus povabi, naj postane njegov učenec. Vem, da ni lahko vse zapustiti. Kljub vsemu pa bi morali vsaj iskati (za duhovnike) svobodne in do ljudi pozorne moše. ... V nobenem primeru se ne bi smeli omejiti le na institucijo.« (2012)

Po kardinalu Averyju Dullesu je prednost te samopodobe v tem, »da je blizu naši izkušnji in nakazuje smernice za ustrezno prenavo. V teh časih, ko prevladujoča kultura prav malo podpira krščanske vrednote, je izjemno pomembno, da Cerkev predstavlja samo sebe kot kontrastno skupnost, kar je izvorno bila. Podoba učenke/ca spodbuja člane Cerkve k posnemanju Jezusa v osebnem življenju. Omogoča tudi, da se počutijo doma v Cerkvi, ki mora vedno znova iskati svojo pot v hitro se spreminjajočem svetu in izmuzljivih razmerah; doma v romarski Cerkvi, ki je še daleč od cilja. ... Ta podoba ima prednost pred podobo Cerkve kot zakramenta, ki zveni brezosebno in sugerira, da je Cerkev brez hibe. Nasprotno pa označa ›skupnost učenk/cev« sugerira, da je Cerkev nepopolna in jo je treba popravljati, obenem pa kliče svoje člane k osebni odgovoru. Poleg tega je očitno navzoča v Novi zavezi, posebej evangelijih.« (1987, 222–224)

Podobno vsebino kakor Cerkev kot skupnost Jezusovih učencev ima podoba Cerkve kot matere, čeprav je zlahka napačno razumljena. Mati naj bi bila hierarhija, ki ji verniki laiki dolgujejo otroško poslušnost. Toda véliki Henri de Lubac nam odstira drugačen pomen. Potem ko navede spev, ki ga uvodoma citiram, poišče odgovor na vprašanje: »Ali gre le za Cerkev, ki jo danes imenujemo hierarhična? Ne, vsaj ne vedno in nikoli izključno. Omenjeni spev jasno pokaže, da gre brez razlike za vse tiste, ki jih je Kristus ›rešil iz jezera bridkosti«. Prav to je trdila najstarejša patristična tradicija, to so kristjani ponavljali stoletja in to pravijo tisti, ki jim ni spod časti preučevati to skrivnost. Žena iz 12. pogl. Razodetja, ki rodi in uide zmaju, je vse božje ljudstvo. Vsa Cerkev, celotna krščanska skupnost je mati, a ne

po človeško. »V mesu,« razloži sv. Avguštín, »se mati in otrok razlikujeta, nasprotno pa sta v Cerkvi eno.« (Lubac 1982, 76–77) Zato kardinal Martini ob vprašanju: Kdo lahko danes pomaga Cerkvi?, ne pokaže na hierarhijo, marveč na slehernega učenca. »V Cerkvi vidim toliko pepela, ki prekriva žerjavico, da me popade občutek nemoči. Kako naj osvobodimo to žerjavico izpod pepela, da bi razvneli plamen ljubezni? Kje so širokosrčni ljudje kakor dobri Samarijan? Kdo ima vero kakor rimski stotnik? Kdo je goreč kakor Janez Krstnik? Kdo si drzne kaj novega kakor Pavel? Kdo je zvest kakor Marija Magdalena? Papežu in škofom priporočam, naj za vodilna mesta poiščejo dvanajst izjemnih ljudi, ki so blizu revnim, obdani z mladimi in poizkušajo nove stvari. Stopiti moramo v stik z ljudmi, ki si upajo ukrepati, da bi se Duh lahko razlil povsod.« (2012) Razume se, da so člani »dvanajsterice« lahko kateregakoli spola, rase, starosti, stanu idr. Ob takšnem razumevanje Cerkve utegne kdo posumiti, da ne upošteva različnih služb in s tem hierarhije. A kakor nakaže Martini, ni težava v sprejemanju različnosti, ampak v tem, da se žar in ogenj različnih darov ne moreta razplamteti, ker sta »pod pepelom«. S podobo matere se znova poudarja pomen slehernega člana Cerkve, hierarhija pa je postavljena na mesto in v vlogo, ki ji gre. Tako de Lubac še pravi: »Kristusovo telo ni nevidna Cerkve ali ljudstvo brez hrbtenice. Ta materinska vloga vseh in vsakega, najsi bo v odnosu do božje besede v posamezni duši, ali v odnosu do skupnosti kot celote, se lahko vedno izvaja le zaradi posredovanje pastirjev. ... Če vera pripada slehernemu, a ne kot priposestevovana pravica, marveč kot dolžna zaveza, da je skladno z razsvetljenostjo in milostjo Jezusova priča, priča vere, pa razsojanje o veri pripada le pastirjem. To pa zato, ker je vera ne nazadnje temelj vse enotnosti in izvir vsega življenja v Cerkvi.« (1982, 85, 111–2)

V skladu s tema samopodobama je sleherni vernik pomemben in upoštevanja vreden član Cerkve in zato zanjo soodgovoren. »Soodgovornost zahteva spremembo miselnosti, še posebej glede vloge laikov v Cerkvi. Laikov ne bi smeli obravnavati kot »sodelavce« duhovščine, marveč kot resnično »so-odgovorne« za bitje in delo Cerkve.« (Benedikt XVI. 2012) A da bi ti podobi res učinkovali in bi se soodgovornost krepila, kakor želi papež, je treba poleg miselnosti spremeniti tudi strukturo, tako da bodo soodgovornost omogočale in podpirale, to toliko želeno novo miselnost pa vzdrževale in potrjevale. A zato so škarje in platno prav v rokah papeža (in škofov?). Martini, eden od njih, jim predlaga, naj delijo oblast z drugimi, na primer z »dvanajsterimi«, kakor smo pravkar omenili, in naj se spreobrnejo: »Cerkev mora priznati svoje zmote in se podati na pot radikalne spremembe, začeni s papežem in škofi.« (2012)

3. Iz »duhovne gostilne« v »gibanje, silo v teku«

Naj sklenem. Kot državljani in kot kristjani smo se ljudje v glavnem množično odtegnili soodgovornosti za skupno dobro, to je skrbi za naš skupni dom, pa najsi bo to slovenska domovina/država ali duhovna domovina Cerkev/organizacija. Bolj smo opazovalci in potrošniki kakor pa soustvarjalci in sopridelovalci. Hkra-

ti pa smo svoje zaupanje odrekli tako politiki kakor tudi hierarhiji in so zato v krizi vse avtoritete in vse institucije. In vendar brez njih ne gre, alternativa je kaos. Kaj je rešitev za našo družbo in za našo Cerkev?

Kot katoličani, vrženi v svet in izpostavljeni njegovemu kritičnemu pogledu, sarkazmu in posmehu, bomo strah zase in za svojo Cerkev presegali, če se ne bomo zapirali vase in bežali v zasebnost, če si bomo upali tvegati in gaziti po blatu tega sveta. »Cerkev je pravzaprav v gibanju, sila v teku, medtem ko toliko pobožnjakrjev obeh spolov verjame, da je Cerkev samo zavetje, zatočišče, nekakšna duhovna gostilna; skozi njena okenca z užitkom gledamo mimoidoče, na ljudi zunaj, na tiste, ki niso stanovalci hiše, kako hodijo po blatu. Gotovo je med vami dosti takih ljudi od zunaj, ki jih globoko pohušuje gotovost povprečnih kristjanov, gotovost, ki spominja na legendarno gotovost bedakov – verjetno zato, ker gre za isto.« (Bernanos 1991, 16) Ta napetost med varnostjo in tveganjem, med strahom in pogumom, ki je značilna za slehernega vernika, je značilna tudi za vso Cerkev. To je v mladih letih zaznal Franc Rode, ko si je v cerkvi sv. Petra v Rimu ogledoval nagrobne spomenike papežev zadnjih štirih stoletij. »Kakšen razloček med papeži 16. in 17. stoletja in njihovimi nasledniki! Z obrazov prvih veje toliko močnatosti in stvarnosti, poguma in drznosti – to, kar je bilo življenjsko načelo v renesansi in kar je Machiavelli imenoval *la vertu*. Ti ljudje so morali biti notranje silno svobodni, ljudje, ki so si drznili grešiti pa tudi biti svetniki. Ljudje vrhov in globin. Kasneje – in to dokazujejo spomeniki papežev 19. in 20. stoletja – pa je spopad med svobodo in milostjo, med grehom in svetostjo, med Bogom in človekom izgubil svojo pravo razsežnost, svojo dramatično resnost, ves svoj sok. Duhovni boji so nekam zvedeneli. V Cerkev se je vtihotapila neka nasilna prizadevnost, neka profesionalna pobožnost, neki »non audere peccare«, ki je izmaličil podobo krščanskega življenja. Ne rečem, da mora biti človek poprej silen grešnik, da svetost zadobi svojo vrednost. Pač pa mora biti v svojem srcu zadosti svoboden in drzen, da si upa biti eno ali drugo. Danes, kot kaže, nismo sposobni ne enega ne drugega.« (Rode 2006)

Za kaj takšnega je treba narediti premik od odtujenosti tako domovini kakor Cerkvi in podobno kakor avstralski rojak vzeti za svojo tako prvo kakor drugo. Ko govorimo o domovini, govorimo o meni; ko govorimo o Cerkvi, govorimo o meni! Nečlan, tujec, gleda takšno skupnost od zunaj, zato ga prav malo briga ali pa je do nje sovražen, če misli, da ta skupnost kakorkoli ogroža njega ali skupnost, s katero je sam povezan, ki ji pripada in mu pomeni vse. Jezusov učenec ne more imeti takšnega zunanjega pogleda na Cerkev, pogleda tujca, kajti tedaj dejansko ni več njen član. Seveda pa je notranji pogled sad hoje za Kristusom, vajeništva v njegovi vseživljenjski šoli, ki tako postaja služenje Bogu in ljudem po Jezusovem zgledu. Udeleženosť v Jezusovi skupnosti učencev je torej praksa, dejavnosť, v kateri učenec služi Bogu s slavljenjem, človeku z dobrotelnosťjo in z angažiranjem v delu za celosťni človekov in družbeni razvoj po eni strani, po drugi strani pa tako pričuje za svojo vero in za evangelij, za veselo vest o božji ljubezni do slehernega človeka.

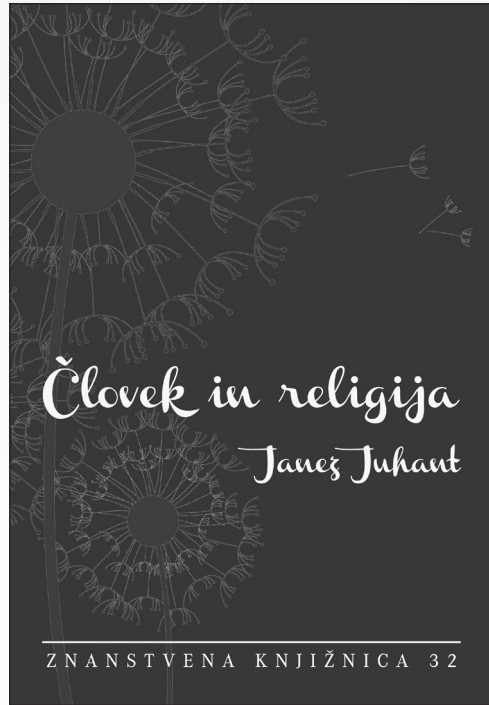
Če se vera najbolj izraža kot služenje, potem je tisto, kar lahko celotna skupnosť Jezusovih učencev in sleherni njen član storita za širšo družbo, to, da sta vključena v delo za skupno dobro. Razume se pa: v sami skupnosťi učencev ima sleherni za-

vezo, da dela tudi za njeno skupno dobro. Skupno dobro družbe/države in Cerkve se ne izključujeta, ampak vsak v skladu s svojo naravo in s svojim poslanstvom soustvarja to skupno dobro. Nedvomno nastajajo v pluralni družbi razhajanja glede tega, kaj je dobro za vse in kaj ne. Tu Cerkev, ki je v učnem procesu, ne more delovati agresivno in to utemeljevati s tem, da ima v lasti resnico in malodane vsevednost. Zato papež še naroča članom Katoliške akcije: »Doživljajte delo pri poslanstvu Cerkve kot svoje lastno: v molitvi, študiju in dejavni udeležbi v cerkvenem življenju, v pozornem in pozitivnem gledanju na svet in v stalnem preiskovanju znamenj časov.« (Benedikt XVI. 2012) Jezusov duh nagovarja in uči Cerkev tudi po družbi in po kulturi, v kateri je, zato ji mora prislusniti in biti z njo v nenehnem dialogu, vendar to ne izključuje polemike in nestrinjanja, a vedno v spoštovanju in brez vzvišenosti. Pri njenem učitelju, ki se primerja z dobrim pastirjem, ni zaslediti, da bi bilo ustrahovanje del oznanjevanja in delovanja. Bog se svoji Cerkvi razodeva na križu in v vstajenju. »Jezusova zmaga na križu nima nič skupnega z Budovo zmago, ko je dosegel nirvano. Gotovo, Jezus »je premagal svet« (Jn 16,33), in sicer v smislu, da se je povsem izročil Očetovi volji (Jn 12,27), toda ta zmaga nad svetom se ne uresniči kot radikalna zapustitev sveta, ampak kot radikalna ljubezen sveta. Očetova volja, ki jo ubogljivo izpolnjuje, ni v bistvu nič drugega kakor volja večne Očetove ljubezni. ... Delo te ljubezni je delo odrešenja. V križu in vstajenju se končno jasno pokaže, da je Bog ljubezen (1Jn 4,8.16). Zato je Emanuel, Bog z nami in za nas – vse do trpljenja in smrti. Z nami je postal solidaren v vsem.« (Kasper 2002, 106)

Reference

- Benedikt XVI.** 2012. The Message to the 6th Assembly of the International Catholic Action Forum. Zenit, 24.8.2012. <http://www.zenit.org/article-35420?l=english> (pridobljeno 25. 8. 2012).
- Benthall, Jonathan.** 2012. Paradox of religion. *The Tablet*, 23. 6., 21.
- Bernanos, Georges.** 1991. *Izbranci*. Celje: Mohorjeva družba.
- Critchley, Simon.** 2012. *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. London: Verso.
- Dulles, Avery.** 1987. *Models of the Church*. New York: Image Books Doubley.
- Gauchet, Marcel.** 2012. Il faut un Vatican III! Propos recueillis par Marie-Lucile Kubacki. *La Croix*, 25. 9. http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/marcel-gauchet-il-faut-un-vatican-iii-25-09-2012-31159_16.php (pridobljeno 26. 9. 2012).
- Havel, Vaclav.** 1998. National Press Club. Canberra, Australia, 29. marec 1995. V: *The Art of Impossible. Politics as Morality in Practice*, 193–202. New York: Fromm International. Svetovni splet, *A Sense of the Transcendental*. <http://www.theosociety.org/pasadena/sunrise/47-97-8/gl-hav3.htm> (pridobljeno 9. 4. 2012).
- Ivelja, Ranka.** 2012. Ključno odločitev, ki je vodila v polom mariborske nadškofije, je sprejel škof Stres. *Dnevnik*, 29. 9. <http://www.dnevnik.si/novice/slovenija/1042554634> (pridobljeno 30. 9. 2012).
- Jerovšek, Janez.** 2012. Materiali Udbe – možni informacijski vir za afere. *Demokracija*, 13. 9.
- Kasper, Walter.** 2002. *L'espérance est possible*. Pariz: Parole et Silence.
- Kovačič Peršin, Peter.** 2012. *Duh inkvizicije: slovenski katolicizem med restavracijo in prenovi*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Lubac, Henri de.** 1982. *The Motherhood of the Church*. San Francisco: Ignatius Press.
- Lukšič, Igor.** 2012. »Jankovič je del te zgodbe.« *Delo*, 28. 9. <http://www.delo.si/novice/politika/luksic-jankovic-je-del-te-zgodbe.html> (pridobljeno 29. 9. 2012).

- Mackinnon, Alasdair.** 2012. O, Vrba, happy village. [Http://www.preseren.net/ang/3_poezije/91_o_vrba.asp](http://www.preseren.net/ang/3_poezije/91_o_vrba.asp) (pridobljeno 1. 10.).
- Makarovič, Svetlana.** 2004. Extra Ecclesiam. *Delo: Sobotna priloga*, 29. 5.
- Intervju tedna.** 2012. Svetlana Makarovič: »Nekateri stvari je treba sovražiti«. [Http://www.siol.net/novice/rubrikon/siolov_intervju/2012/01/svetlana_makarovic.aspx](http://www.siol.net/novice/rubrikon/siolov_intervju/2012/01/svetlana_makarovic.aspx) (pridobljeno 7. 1.).
- Martini, Carlo.** 2012. L'interview posthume du cardinal Martini: L'Eglise a 200 ans de retard. *La Vie*, 3. 9. [Http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/l-interview-posthume-du-cardinal-martini-l-eglise-a-200-ans-de-retard-03-09-2012-30404_16.php](http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/l-interview-posthume-du-cardinal-martini-l-eglise-a-200-ans-de-retard-03-09-2012-30404_16.php) (pridobljeno 4. 9. 2012).
- Miheljak, Vlado.** 2012. Spletke v slovenski filiali nebes. *Mladina*, 10. 8.
- Ocvirk, K. Drago.** 2008. (Ne)kultura dialoga med Slovenci. *Tretji dan* 37, št. 3/4:32–40.
- . 2010. *Raj ... z napako: Salomonovi otoki iz prve roke*. Ljubljana: Agencija Baribal.
- Prešeren, France.** 1995. *Poezije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rode, Franc.** 2012. Tako majhna dežela, pa tako veliki škandali. Intervju Kardinal dr. Franc Rode. *Večer: Sobotna priloga*, 18. 8. [Http://web.vecer.com/portali/vecer/v1/default.asp?kaj=3&id=2012081805816772](http://web.vecer.com/portali/vecer/v1/default.asp?kaj=3&id=2012081805816772) (pridobljeno 20. 8. 2012).
- . 2006. Iberijski zapisi. V: Franc Rode in Drago Ocvirk. *Obrazi v soju ljubezni: mesec dni na Rdečem otoku in drugi izbrani zapisi*. Ljubljana: Družina.
- Soban, Branko.** 2012. Brnik bi se moral posloviti od Pučnika. *Delo*, 13. 7. [Http://www.delo.si/novice/slovenija/brnik-bi-se-moral-posloviti-od-pucnika.html](http://www.delo.si/novice/slovenija/brnik-bi-se-moral-posloviti-od-pucnika.html) (pridobljeno 14. 7. 2012).



Janez Juhant
Človek in religija

Religija je nedvomno osnovni človekov dejavnik. Odkar segajo sledi človeka v zgodovini, so te tesno povezane z religioznimi usedlinami. Po zadnjih stoletjih vzpona znanosti, ki je v marsičem odrinila religiozno zavest, danes v obdobju tehnično-znanstvene (podnebne spremembe) in družbeno-ekonomske krize (preživetje) doživljamo osebni (iskanje 'svojega' boga – U. Beck) in družbeno-politični vzpon religije (delno zaradi vpliva islama). Ključno vprašanje religij pa je, kako izraziti prisotnost nadosebnega, duhovnega, globinskega temelja in kako se ta nanaša na naše medosebno bivanje oziroma ali so religiozna izročila še vedno temelj osebnega in družbenega življenja človeka (svetovni etos – Küng) ali pa imamo kako ustrezno 'nadomestilo'.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 232 str. ISBN 978-961-6844-13-0. 15 €.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 3, 411—418
 UDK: 27-277-14
 Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

Marijan Peklaj **Ljubezen premaga strah**

Povzetek: Članek je kratek sprehod skozi Sveto pismo s pogledom na vprašanje človekovega strahu pred neskončno svetim bitjem. V pripovednih besedilih Stare zaveze ugotavlja, da grešnikom resda grozi božja kazen, a tudi pravični trepetajo pred božjo bližino. Hkrati pa se strah zbujujoči Gospod izkazuje kot tisti, ki je usmiljen, ki odpušča nezvestobo skesanim in jih rešuje. Izraz Gospodov strah v modrostnih besedilih pravzaprav označuje primerno človekovo vedénje nasproti Bogu in se v resnici ujema z zaupanjem, s češčenjem in z ljubeznijo do Boga. V Novi zavezi se nadaljuje misel, da se mora človek, ker je grešno bitje, Boga bati in hkrati zaupati v njegovo dobroto. Na nekaterih mestih, zlasti pri Janezu, je strah pred Bogom izrecno označen kot za Kristusovega učenca zgrešena drža. Poudarek je na božji ljubezni, ki omogoča človekovo ljubezen in tako premaguje strah v človeku.

Ključne besede: strah, Gospodov strah, bati se, zaupanje, modrost, greh, sodba, ljubezen, odrešenje, psalmi

Abstract: **Love conquers fear**

The article is a brief walk through the Holy Scripture, with regard to the issue of human fear of the infinitely holy Being. In the narratives of the Old Testament we find that sinners are threatened by God's punishment, but also the righteous tremble in the presence of God. At the same time the fear-inducing Lord shows himself as the One who is merciful, who forgives the infidelity of the repentant sinners and saves them. The expression »fear of the Lord« in the wisdom literature indicates an appropriate human restraint toward God and in fact corresponds to trust, worship and love of God. The New Testament continues the thinking that a man, a sinful being, must both fear God and trust in His goodness. In some places, especially in the Johannine books, is the fear of God expressly characterized as a mistaken attitude for a disciple of Christ. The emphasis is on God's love, which makes human love possible and thus conquers human fear.

Key words: fear, fear of the Lord, to be afraid, confidence, wisdom, sin, judgement, love, redemption, psalms

1. Religiozni strah in upanje v pripovedih Stare zaveze

O ljudeh govori Sveto pismo in človeške zgodbe, človeški jok in smeh odmeva-
 jo z navdihnjenih strani. Zato beremo tudi o človeškem strahu. Izraelci so se
 v puščavi na primer bali ubijalskih strupenih kač (4 Mz 21,6–7). Elija trepeta in si
 želi, da bi umrl, ko se boji maščevanja kraljice Jezabele (1 Kr 19,4), kralj Ezekija
 joka, ker ga je strah, da bi moral mlad umreti (2 Kr 20,3). Toda bolj kakor ti stra-
 hovi stopa v ospredje nekaj, čemur lahko rečemo religiozni strah. Človek trepeta
 ob srečevanju z božanstvom, z nedoumljivim, skrivnostnim, ki sega prek vsakda-
 njega izkustva. Savel se prestraši, ko se pri čarovnici v Endorju prikaže duh umrle-
 ga Samuela, predvsem ga prestrašijo Samuelove besede, da ga je Bog zavrgel (1
 Sam 28,20). Izredno zgovorno je prikazana reakcija kralja Belšacarja na prikazen
 roke, ki piše sodbo njemu in njegovemu kraljestvu na steno: »Tedad je kralju po-
 bledelo obličje in njegove misli so ga prestrašile, kolčni zgibi so mu popustili in
 njegova kolena so tolkla druga ob drugo.« (Dan 5,5–6) In to se mu dogaja, ko še
 niti ne ve, le slutiti, kaj pomeni tisto, kar je napisano na zidu.

Preroki napovedujejo Gospodov dan kot nekaj strašnega. Božji sovražniki, ka-
 kršni so bili nasilniški režimi, pod katerimi so trpeli Izraelci, morajo trepetati pred
 dnevom povračila za vse hudo, ki so ga prizadeli: »Kdo bo obstal pred njegovim
 srdom / kdo bo vzdržal pred njegovo srdito jezo?« (Nah 1,6) Bog je v njihovih pred-
 stavah mogočen sodnik tudi za posamezne člane izvoljenega ljudstva, pred njim
 velja psalmistova izjava: »Če boš gledal, o Gospod, na krivdo, Gospod, kdo bo mo-
 gel obstati?« (Ps 130,3)

Še pravični, torej Bogu zvesti, ki izpolnjujejo njegove zapovedi, se morajo bati
 bližine Boga, saj je človeško bitje po svoji naravi tako slabotno, da je zanj srečanje
 z božanstvom smrtno nevarno. Zato je nekaj nenavadnega, kadar ljudje takšno
 bližino Boga preživijo. Mojzes je ostal živ, za sedemdeset starešin na vrhu Sinaja,
 ki so videli Boga, je posebej rečeno: »In ni iztegnil roke zoper odličnike Izraelovih
 sinov; zrl so Boga, jedli so in pili.« (2 Mz 24,11) Svoj strah ob videnju božjega ve-
 ličastva je izvirno opisal Izaija: »Gorje mi, izgubljen sem, ker sem mož z nečistimi
 ustnicami, prebivam sredi ljudstva z nečistimi ustnicami in so moje oči videle kra-
 lja, Gospoda nad vojskami.« (Iz 6,5) Omenja se resda strah pri tako imenovanih
 teofanijah, kakor je na primer razodetje Boga na gori Sinaj, pred sklenitvijo zave-
 ze (2 Mz 19). Ljudstvo trepeta, a se hkrati tudi veseli, ker doživljajo, da jim Bog
 kaže svojo navzočnost, ker jih ima rad in jim hoče stati ob strani.

In vendar isti Izraelov Bog celo takrat, ko se jezi nad grešnikom, zbuja zaupanje.
 Ko Davidu predloži v izbiro tri možne kazni za njegov greh preštevanja ljudstva, se
 David ne odloči za lakoto ne za preganjanje sovražnika, ampak za kugo in to ute-
 meljuje: »Zelo sem v stiski; padimo raje v Gospodovo roko, ker je njegovo usmi-
 ljenje veliko; v človekovo roko pa ne bi rad padel!« (2 Sam 24,14) Kugo so torej
 imeli za neposredno božjo šibo in David se raje podvrže božjim udarcem kakor
 človeškim; Bog je kljub vsemu usmiljen, ljudje pa znajo biti brez srca. Zato strah
 pred pravično božjo jezo ni absoluten, pri Bogu je še upanje za tiste, ki priznajo
 svoj greh in se skesani obrnejo k njemu. To je sporočilo celotnega Svetega pisma.

Boga Izrael doživlja ravno kot tistega, ki ga rešuje človeških strahov. Kadar človek ve, da je Bog z njim (Emanuel), takrat se ničesar ne boji. In Bog človeku, ki se zaveda svoje neznatnosti in šibkosti, sam zagotavlja svojo varujočo in opogumljajočo bližino. Tako je zagotovil že Mojzesu. Mojzes se je namreč zgrozil pred nalogo, naj gre k faraonu prosit za Izraela, in je rekel: »Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu in izpeljal Izraelove sinove iz Egipta?« (2 Mz 3,11) Dobil je jasen odgovor: »Jaz bom s teboj ...« (v. 12) Torej ni razloga za strah; osemdesetletni pastir koz in ovac brez svojega lastnega imetja more mirno stopiti pred mogočnega, strah zbudajočega faraona in uresničiti poslanstvo rešitelja naroda. Temu zaupanju ustrezajo molitve zaupanja; psalmist nedvoumno spregovori o strahu in zaupanju: »Tudi če bi hodil po globeli smrtne sence, / se ne bojim hudega, ker si ti ob meni.« (Ps 23,4) V psalmih je veliko tega zaupanja spričo nevarnosti in sovražnikov, s katerimi se soočajo izraelski molivci. Poučno za našo temo je, kako ima beseda strah v isti molitvi dva popolnoma različna pomena. Najprej pravi psalmist, ki druge vabi k ponižnosti in veselju pred Gospodom: »Iskal sem Gospoda in me je uslišal, / vseh mojih strahov me je rešil.« (Ps 34,5) Nekaj vrstic dalje pa reče: »Bojte se Gospoda, vi, njegovi sveti, / saj nič ne manjka njim, ki se ga bojijo.« (v. 10) In še malo dalje: »Pridite, sinovi, in me poslušajte, / učil vas bom, kaj je strah Gospodov.« (v. 12)

2. Strah Gospodov in Boga se je treba bati

Sto zadnje besedno zvezo, strah Gospodov, prihajamo k modrostnemu govorjenju o religioznem strahu, ki je brez rezerve nekaj dobrega in potrebnega. Znana je izjava: »Strah Gospodov je začetek znanja, / modrost in vzgojo zaničujejo bedaki.« (Prg 1,7) Ta strah ne jemlje moči, ampak omogoča, da ljudje prav vidimo resničnost in jo upoštevamo. Človek torej, ki upošteva Boga, stvarnika in gospodarja sveta in časov, dela v skladu in ne v nasprotju z naravo, priznava svojo majhnost pred Bogom, se veseli božjih darov in je zanje hvaležen (Rad 1972, 67–8). Kdor živi v tem strahu, torej ni prestrašen, ampak poln zaupanja. Pripravljen je spolnjevati to, kar spozna kot božjo voljo, in s tem po nauku učiteljev modrosti dosega ideal modrega človeka. Sirah, ki je svoje modre izreke pisal relativno pozno, je to povedal takole: »Vsa modrost je strah Gospodov / in v vsej modrosti je izpolnjevanje postave.« (Sir 19,20) V njegovem času je zapisana Mojzesova zakonodaja že prevzela osrednje in prvenstveno mesto v judovskem verskem življenju, zato enači strah Gospodov z izpolnjevanjem zapovedi in predpisov. Tudi on hoče povedati, da človek, ki se prepušča temu strahu, temu računanju z Bogom, dosega smisel svojega življenja in se mu ni treba ničesar bati.

Sorodna misel je zapisana v postavi sami, in to v Devteronomiju. Od tam poznamo tako imenovano »prvo zapoved«, v kateri Mojzes pravi: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo!« (5 Mz 6,5) Poleg teh besed, ki so del znamenite judovske molitve *Šema'* (5 Mz 6,4–9), je v prvem delu Devteronomija še več podobnih, v katerih pa ni uporabljen velelnik: »Ljubi!« temveč: »Boj se!« »Gospoda, svojega Boga, se boj, njemu služi, njega se drži in pri

njegovem imenu prisegaj!» (5 Mz 10,20; prim. 6,13) Je torej »bati se« v tem so-besedilu sopomenka za »ljubiti«? To domnevo potrjuje naslednja vrstica: »In zdaj, Izrael, kaj zahteva od tebe Gospod, tvoj Bog? Samo to, da se bojiš Gospoda, svojega Boga, da hodiš po vseh njegovih poteh, ga ljubiš in služiš Gospodu, svojemu Bogu, z vsem srcem in z vso dušo.« (5 Mz 10,12) S primerjanjem svetopisemskih in neizraelskih pravnih besedil starega Bližnjega vzhoda so ugotovili, da je to izražanje, ki je tipično za politične pogodbe med vélikim kraljem in podložnimi kralji na starem Bližnjem vzhodu. Vazali so dolžni priseči vdanost in trajno zvestobo vélikemu kralju, obljubiti, da bodo redno pošiljali naložene dajatve in sodelovali pri vojnih pohodih s svojimi vojaki. Torej prvotno glagol »ljubiti« v tej zvezi ne pomeni kake čustvene navezanosti, ampak je del fraze, ki izraža popolno politično podrejenost in lojalnost temu, ki ima višjo oblast. Tako ni težko razumeti, kako sodita skupaj strah in ljubezen. V to politično izrazoslovje so bili prvotno vključeni tudi glagoli »služiti«, »držati se« in »bati se« (Lohfink 1968, 42 sl.). Ko pa Izrael prevzame te diplomatske obrazce za izražanje vdanosti svojemu Bogu, dobijo nov in globlji pomen. Temeljijo na doživetju, kako jih je ta Gospod rešil iz »hiše sužnosti« in jim dal »deželo, v kateri se cedita mleko in med«. Gospod je kralj, ki je prvi ljubil svoje ljudstvo, ki ga zdaj varuje v nevarnostih, ga nasičuje z dobrotami in mu usmiljeno odpušča njegove upore in nezvestobo. Izkazuje jim torej pravo ljubezen, na katero se odgovarja edino z ljubeznijo. In to »z vsem srcem«, ne s polovico srca, z drugo polovico pa bi služili kakemu drugemu božanstvu.

V nekaterih sobesedilih pomeni »bati se« Boga toliko kakor »častiti« ga. Posebno razločen je ta pomen, ko Jozue govori na zboru v Sihemu: »Zdaj se bojte Gospoda in mu služite v popolnosti in zvestobi; odpravite bogove, ki so jim služili vaši očetje onkraj reke in v Egiptu, in služite Gospodu.« (Joz 24,14) In v na drugem mestu govori Gospod po preroku: »Jaz sem Gospod, vaš Bog. Ne bojte se bogov Amorejcev, v katerih deželi prebivate.« (Sod 6,10) Glagol bati se tu prehaja v območje izvrševanja kulta. Izrael naj ne bi pozabil na zapoved: »Ne imej drugih bogov poleg mene!« (Peklaj 1985, 213–6)

3. Strah in zaupanje v Novi zavezi

Dobro so nam znani prizori religioznega strahu pred bližino božanskega v evangelijih. Ko je na Genezareškem jezeru nastal vihar, so bili učenci v čolnu preprosto prestrašeni; bali so se, da se bodo utopili. Toda pravi strah, povsem druge vrste strah, je nastopil, ko je Jezus pomiril jezero in jim niso več grozili valovi: »Prevzel jih je velik strah in so govorili med seboj: »Kdo neki je ta, da sta mu pokorna celo veter in morje?«« (Mr 4,41) Ko so učenci videli Jezusa hoditi »po morju«, so »se prestrašili«. Toda še potem ko jih je ogovoril s pomirljivimi besedami in stopil v njihov čoln, je zapisano: »... bili so vsi iz sebe« (Mr 6,51). Očitno srečanje s presežnim, neizrekljivo veličastnim in mogočnim Bogom se je zgodilo na gori, kjer se je Jezus spremenil pred očmi treh učencev. Evangelist pojasnjuje Petrove besede o treh šotorih takole: »Ni namreč vedel, kaj bi rekel, kajti prevzel jih je velik strah.«

(Mr 9,6) Prizor, ko je ribič Simon ves prestrašen ob čudežnem ribolovu, nas spomni na podobno grozo, ki je prevzela preroka Izaija ob njegovem poklicu, le da tu poklicani ne stoji pred veličastno prikaznijo Boga na prestolu in šesterokrilih serafov, ampak vidi le preprostega potujočega učitelja Jezusa iz Nazareta. Pa je kljub temu spričo očitnega božjega dela ves prestrašen: »Ko je Simon Peter to videl, je padel Jezusu k nogam in rekel: ›Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!« K tej prestrašenosti pred božjim sodi tudi spodbuda: »Ne boj se! Odslej boš lovil ljudi.« (Lk 5,8.10)

Podobno Luka prikazuje Zaharijevo in Marijino vznemirjenje ob nastopu nadangela Gabriela. V obeh primerih sledi z angelove – torej božje – strani: »Ne boj se!« (Lk 1,12.13; 1,29.30) Upravičeni strah pred božjim posegom torej ne hromi, ne jemlje razsodnosti, ampak naj bo človeško bitje pozorno na sporočilo, ki zahteva njegov svobodni pristanek in sodelovanje.

Evangelist Matej poudarja religiozni strah, ki je prevzel ljudi zaradi teme sredi dneva in zaradi potresa ob križanju: »Ko so stotnik in ti, ki so z njim stražili Jezusa, videli potres in kar se je zgodilo, so se silno prestrašili in govorili: ›Resnično, ta je bil Božji Sin!« (Mt 27,54)

Še večje pozornosti je vreden strah žena, ki so tretji dan navsezgodaj odkrile, da je kamen odvaljen in da trupla ni v grobu. Pri Marku je dogodek predstavljen malo drugače kakor pri Mateju in pri Luku, a tudi pri teh dveh se žene pri grobu prestrašijo ali so vsaj zbegane. Marko pa je to pripoved o ženah, ki odkrijejo prazni grob, oblikoval tako, da »so se zgrozile«, ko so zagledale angelsko prikazen v grobu. Ta groza je povsem starozavezen odziv na navzočnost božjega, pred katero so se znašle. Sledi angelov: »Ne bojte se!« potem pa sporočilo o vstajenju in naročilo, češ učencem naznanite, naj pridejo na srečanje z vstalim Gospodom v Galilejo (Mr 16,5–7). Prav na koncu besedila, ki ga kritika še pripisuje Marku, pa stoji: »Stopile so ven in zbežale od groba. Trepetale so in bile vse iz sebe. In nikomur niso nič povedale, kajti bale so se.« (Mr 16,8) To je težko razumeti. So mar žene od strahu zanemarile svojo dolžnost, da učencem predajo angelovo sporočilo? To ne more biti res. Zanimivo je, kako je Matej preoblikoval Markov zapis; zveni precej drugače: »Hitro sta zapustili grob ter s strahom in velikim veseljem stekli sporočit njegovim učencem.« (Mt 28,8) S primerjanjem z drugimi mesti o strahu v Markovem evangeliju in s podrobno besedno analizo Maksimilijan Matjaž pokaže, da je to proces spoznavanja, kdo je Jezus, proces, ki ni bil lahek. Tukaj torej ne govorimo o tem, da bi bojazen preprečila izvršitev poslanstva, ampak more biti molk žena le začasen odlog, po katerem lahko sledi veselo pričevanje. »Bale so se« ima bistveno drugačno vsebino kakor »zgrozile so se« (Matjaž 1999, 297–310). Ker vrstici, ki pravi, da so žene zbežale, ker so se bale, sledi besedilo, ki ga je očitno napisal drug pisec, na pripovedni ravni pri Marku nimamo potrčila za to spoznanje, ki pa se zdi edino smiselno.

Ali se je treba bati pogubljenja tako, da napenjamo vse svoje sile, da ne bi grešili, da bi Bogu ugajali z molitvijo, s postom in z dobrimi deli? Ali se je treba do skrajnosti mučiti za to, da dosežemo zveličanje? K takšnemu sklepu bi nas lahko

navedel apostolov poziv vernikom, če ga iztrgamo iz sobesedila: »... delajte s strahom in trepetom za svoje odrešenje« (Flp 2,12). Ta poziv sledi za hvalnico Kristusu, ki se je ponižal vse do smrti na križu in »ga je Bog povzdignil nad vse« (v. 9). Ker je bil Kristus pokoren Očetu, spodbuja apostol vernike k poslušnosti. Toda takoj za »delajte s strahom in trepetom« zapiše: »Bog je namreč tisti, ki po svojem blagohotnem načrtu udejanja v vas hotenje in delovanje.« (v. 13) Torej ni tako, da bi bil človek odvisen od svojega dela in zaslug – to bi bilo tudi v popolnem nasprotju s Pavlovim učenjem o opravičenju po milosti iz vere –, ampak Bog sam deluje v nas, da moremo delati v skladu z njegovim načrtom. Strah, o katerem govori Pavel, torej ni čustvo sužnja pod udarci z bičem, temveč je vesela zavest, da smo v Kristusu že odrešeni, in ta vera nas priganja, da si odločno prizadevamo sprejemati božjo naklonjenost: samo tako bo naše prizadevanje v nas raslo kot sad božjega delovanja (Egger 1995, 63).

4. Pregnani strah

Pri Janezu pravi Jezus učencem pri zadnji večerji: »Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; jaz vam ga dajem, a ne, kakor ga daje svet. Vaše srce naj se ne vznemirja in ne plaši.« (Jn 14,27) Sobesedilo govori o moči Očetove ljubezni in o Duhu, ki ga bo Oče poslal Jezusovim učencem v njegovem imenu. Ob slovesu Jezus pripravlja učence, da bodo zdržali in kljub vsem napadom sovražnih sil v sebi ohranjali njegov mir, saj se jim spričo Očetove ljubezni ne more zgoditi nič resnično hudega.

Drugod najdemo podobno Jezusovo spodbudo: »Vam, svojim prijateljem, pa pravim: Ne bojte se tistih, ki umorijo telo, potem pa ne morejo storiti nič več. Pokazal pa vam bom, koga se bojte. Bojte se tistega, ki ubije in ima potem oblast, vreči v pekel. Da, rečem vam, tega se bojte! Ali ne prodajajo pet vrabcev za dva novčiča? In vendar niti eden izmed njih ni pozabljen pred Bogom. Vam pa so celo vsi lasje na glavi prešteti. Ne bojte se! Vredni ste več kakor veliko vrabcev.« (Lk 12,4–7) Tu je nekako navzoča misel na sodbo; strah, da bi bili vrženi v pekel, naj učence odvrča od greha. Drugače pa se ni treba bati nikogar; življenje v prijateljstvu z Bogom je lahko trdo in polno preizkušenj, a je – končno – življenje brez strahu. Ali morda bolje: strah je premagan zaradi spoznanja božje ljubezni, ki smo je deležni po Odrešeniku, po njegovem križu in vstajenju.

V Novi zavezi beremo tudi tole: »Strahu ni v ljubezni, ampak popolna ljubezen prežene strah, kajti strah je povezan s kaznijo; kdor se boji, ni izpopolnjen v ljubezni.« (1 Jn 4,18) Kaj je nagnilo tega pisca, da tu govori o strahu, ko drugače piše o ljubezni, božji in človeški? Malo prej (v. 8.16) oznanja o Bogu, da je ljubezen. Najbrž to, da v vrstici prej omenja »dan sodbe«. Beseda sodba sama po sebi zbuja strah. A Janez tam govori točno o tem, zakaj se nam sodbe ni treba bati: »V tem je izpopolnjena ljubezen med nami, da bi na dan sodbe imeli zaupanje: saj kakršen je on, takšni smo tudi mi na tem svetu.« (1 Jn 4,17) To je janezovska teologija o uresničenih eshatologiji. Že zdaj, ne šele ob koncu življenja ali na sodni dan, je tisti,

ki posluša Kristusa in veruje Očetu, »prestopil iz smrti v življenje« (Jn 5,24; prim. Rim 6,13). Ljubezen, ki »prežene« strah, prihaja od Boga in se udejanja v človeku ter omogoča ljubezensko skupnost učencev in učenk. Strah, ki mora biti preganjan, ni dobri »strah Gospodov«, ki človeku pomaga zavzemati pravi odnos do sveta in do Boga, temveč je hromeči strah pred kaznijo. In da bilo še bolj jasno, od kod ljubezen, ki prežene strah, Janez dostavlja: »Mi ljubimo, ker nas je on prvi vzljubil.« (1 Jn 4,19) Ideal je torej, da bi se človek pustil Bogu izpopolniti v ljubezni. Potem je podoben Kristusu in se sme zanesti, da Oče nanj gleda kot na svojega ljubljenega otroka (Brown 1982, 560–562; Ruckstuhl 1985, 64).

Za sklep bi rekel, da se tudi pri preganjanju strahu kaže enotnost Svetega pisma. Niti v Stari zavezi ne manjka besedil, ki z veliko močjo zbudijo bolj zaupanje v Boga kakor pa strah pred njim. Prav v psalmih prihaja do izraza zaupanje, ki razbija predsodek, da je Bog Stare zaveze okruten in maščevalen. Beseda iz psalma o Gospodu kot pastirju je prav primerna za krščanskega vernika, kadar se ga polašča tesnoba. Saj ko v veri motri od smrti vstalega Kristusa, ki na svojem poveličanem telesu kaže sledove ran, vidi, kako ljubeč pastir je naš Bog. Zato ga vedno znova krepi navdihnjena molitev: »Tudi če bi hodil po globeli smrtne sence, / se ne bojim hudega, ker si ti ob meni.« (Ps 23,4) Psalmi, besedila, ki tvorijo velik del krščanskega bogoslužja, pričajo o tem, da pravi strah Gospodov, ki je hkrati ljubezen, ljudi rešuje vseh drugih strahov.

Reference

- Brown, Raymond E.** 1982. *The Epistles of John: A new Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Egger, Wilhelm.** 1985. *Galaterbrief. Philiperbrief. Philemonbrief*. Würzburg: Echter.
- Lohfink, Norbert.** 1968. *Ascolta, Israele: Egesesi di testi del Deuteronomio*. Brescia: Paidea.
- Matjaž, Maksimilijan.** 1999. *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*. Würzburg: Echter.
- Peklaj, Marijan.** 1985. Strah Božji – strah človekov. V: *Strah in Ljubezen. Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1984–1985*. Ljubljana: Priloga Tretjega dne.
- Rad, Gerhard von.** 1972. *Wisdom in Israel*. London: SCM Press.
- Ruckstuhl, Eugen.** 1985. *Jakobusbrief: 1. –3. Johannesbrief*. Würzburg: Echter.



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

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

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

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

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 3, 419—430

UDK: 27-22

Besedilo prejeto: 07/2012; sprejeto: 08/2012

*Mari Jože Osredkar***Pomen pojma »prepoznavati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja**

Povzetek: Božje razodetje in odrešenje človeku nista razvidni sami po sebi. Božjo dejavnost v človekovi imanenci lahko prepozna le veren človek. V središču našega razmišljanja je pojem »prepoznati«, ki je ključnega pomena za razumevanje božjega razodevanja in božjega odreševanja. Prepoznavanje božje dejavnosti je omogočeno le v odnosu do Boga, ko Bog ni le objekt, temveč tudi osebek, ki ga vernik nagovarja s »Ti«. Odnos namreč zato, da je omogočeno trajanje verovanja; to žene oba osebk, ki sta se v odnosu znašla, da se vedno znova prepoznavata. Razodetje so torej predvsem človeške besede, ki jih vernik prepozna kot božje besede. Odrešenje pa so dogodki v zgodovini in v človekovem življenju, v katerih vernik prepozna božjo dejavnost.

Ključne besede: razodetje, odrešenje, odnos, prepoznavati, božja beseda, božja dejavnost

Abstract: **The importance of the verb »to recognize« for the understanding of God's revelation and salvation**

God's revelation and salvation of man are not self-evident. Only a religious man can recognize God's activity in human immanence. At the heart of this article is the importance of the verb »to recognize«, which is crucial for an understanding of God's revelation and His salvation. Recognition of God's activity is possible only through being in a relationship with God, where He is not only the object but also the subject, whom a believer addresses by »You.« In order to ensure its durability, the relationship requires both subjects that find themselves in the relationship to repeatedly recognize each other. Revelation is expressed in human words that a believer identifies as the word of God. Salvation, however, are the events in history or in an individual human life in which a believer recognizes God's intervention.

Key words: Revelation, Salvation, relationship, to recognize, Word of God, God's intervention

Hebrejska Biblija nam predstavlja Boga, ki govori. In to pogosto. Biblični Bog govori od tretje vrstice prvega poglavja Prve Mojzesove knjige dalje. V istem poglavju pa smo seznanjeni s prvim božjim dejanjem v imanenci, s stvarjenjem. Bog z besedo najprej ustvarja, nato svoje besede naslovi na ljudi. V Svetem pismu lahko najdemo mnogo primerov, ko nam besedilo pove, da je Bog spregovoril temu ali onemu preroku ali osebi v Stari ali Novi zavezi, bodisi neposredno bodisi skozi človeška usta: »Pojdi, prerokuj mojemu ljudstvu Izraelu.« (Am 7,15) V besedilu tolikokrat naletimo na dobesedni božji govor, da se marsikomu zdi samo po sebi umevno: za bibličnega Boga je značilna človeku razumljiva beseda. Kristjani verujemo, da Bog tudi danes nagovarja človeka. Marsikateri duhovnik ali redovnica pričuje, da ga je ali jo je Bog poklical. In vendar to dejstvo ni samo po sebi umevno, predvsem za tiste ne, ki božje besede ne prebirajo od mladih nog.

Človek si pogosto predstavlja, kakor da božje resnice »padajo« z neba. Prepričan je, da le s takšno predstavo lahko zavaruje božjo veličino. Toda če Bog prebiva v neki nepoznani oddaljenosti, potem nam res nima česa povedati in tudi razumeli ne bi, kaj nam želi povedati. Zagotovo pa je Bog Bog in ga ne moremo zamenjati z ničimer drugim na tem svetu. Če si že moramo predstavljati, da nekje biva, potem je bolje, da si ga predstavljamo drugače. Zamislimo si na primer, da prebiva v nas in nam govori iz naše notranjosti. Ali še bolje: predstavljajmo si, da prebiva med nami. Tako bomo bolje razumeli, da nas Bog pozna in nam govori o nas samih (Lafon 1964, 24).

1. Dve pomembni poglavji teologije

Teologija je nauk, ki – izhajajoč iz vere in uporabljajoč razum – sistematično pričuje o srečevanju med Bogom in človekom. Medtem ko dogmatika obravnava vsebino verovanja, osnovno bogoslovje v krščanski teologiji razmišlja, kako je sploh možno biti v odnosu z Bogom. To razmišljanje se deli na dva dela: na razodetje in na odrešenje. Ti dve pomembni teološki poglavji pa lahko povzročita veliko težav v razumevanju.

Pod besedo »razodetje« in »odrešenje« si navadno predstavljamo neko božje posredovanje v zgodovini človeštva ali življenju posameznika. Bog se razodeva, ko človeku sporoča neko védenje o samem sebi ali človeku oziroma ko verniku posreduje svojo voljo, ko mu torej pripoveduje, kaj je zanj dobro. O odrešenju pa govorimo takrat, ko želimo povedati, kako je Bog rešil izraelski narod iz sužnosti, ali pa takrat, ko pripovedujemo, da je Bog posameznika ozdravil kake bolezni, ga rešil iz kakega težkega položaja ali mu naklonil zdravje, srečo in smisel življenja.

Tu se postavlja vprašanje, kako je sploh možno, da vernik sliši Boga, kako lahko Bog iz transcendence vstopa v človekovo imanenco in v njej posreduje. Na to vprašanje najdemo več odgovorov. Bog se lahko razodeva z besedo, prek dogodkov in prek notranje izkušnje. Vsak od teh modelov razumevanja razodetja postavlja odločilni trenutek razodetja na drugačno mesto. Za doktrinalni model je odločilna

formulacija nauka v jasnih pojmih. Ljudje spoznamo božjo voljo prek besede, govora. Zgodovinski model umešča v središče zgodovinske dogodke, v katerih Bog razodeva svoje namene. Človek iz dogodkov v zgodovini in v sedanjosti »izlušči« božje sporočilo. Model, ki temelji na notranjem doživetju, povečuje neposredno, notranje zaznavanje božje navzočnosti. V tem modelu so za razumevanje božje volje pomembne človekove izkušnje (Dulles 1969, 1983).

Kljub različnim možnostim razumevanja razodetja pa še vedno nimamo ključnega odgovora na vprašanje, kako poteka komunikacija med Bogom in človekom. Oteževalna okoliščina pri razumevanju te komunikacije je želja po dokazih za božje nagovore in za njegovo posredovanje v življenju. Želimo, da bi se Bog podpisal pod svoje posredovanje v zgodovini človeštva ali v posameznikovem življenju. Problem torej nastane, ker Bog ni dokazal svojega avtorstva »s podpisom« pod svetopisemskim tekstom in ne pod svojimi odrešenjskimi dejanji.

Način božjega delovanja bo človeškemu umu ostal nepoznan. Lahko pa odgovorimo na vprašanje, zakaj človek sploh lahko govori o Bogu in o njegovem posredovanju v človekovem življenju. Lahko poskusimo razjasniti, zakaj v teologiji obstajata poglavji o božjem razodetju in o odrešenju. Človekovo govorjenje o božjem razodevanju in o odrešenju postane razumljivo ob pojmu »prepoznati«. Bog je namreč blizu vsem ljudem, nagovarja jih na različne načine in posreduje v njihovem življenju. Nekateri prepoznajo božji glas in njegovo posredovanje, drugi pa ne. Ključni pomen za razumevanje božjega razodetja in odrešenja bomo torej pripisali pojmu »prepoznati«, ali še bolje: »prepoznavati«.

2. Govorjenje »o Bogu« in govorjenje »z Bogom«

Kdo govori o božjem razodetju in odrešenju? Kdo izgovarja besede: Bog nam pravi, da. ..., Bog nas je rešil iz nevarnosti? To so preroki, teologi, duhovniki, verniki ... Oni pa so del človeške skupnosti. Samo zato, ker so znotraj človeške skupnosti, lahko tako govorijo (Lafon 1982, 105–3). Komunikacija med Bogom in ljudmi je enkratna in neprimerljiva z drugimi medčloveškimi komunikacijami. Vendar če smo pozorni, opazimo, da govorimo o razodetju in o odrešenju takrat, ko se ljudje med seboj pogovarjamo. Religiozno razodetje in odrešenje sta torej predvsem posebni obliki medčloveškega komuniciranja; navdihuje ju Sveti Duh, ki nas vodi v občestvo z Bogom in z verniki. Tako tudi *Dogmatična konstitucija o božjem razodetju* drugega vatikanskega koncila pove, da »je bila od Boga razodeta resnica, ki jo vsebuje in posreduje Sveto pismo, zapisana po navdihnjenju Svetega Duha ... Knjige Stare in Nove zaveze imajo Boga za avtorja ter so kot take izročene Cerkvi. Pri sestavljanju svetih knjig je Bog izbral ljudi, ki jih je tako naravnal, da so ob uporabi svojih sposobnosti in moči – na temelju njegovega delovanja v njih in po njih – kot resnični avtorji zapisali vse to in samo to, kar je on hotel.« (BR 11) Nato pa še jasneje potrdi, da je »Bog v Svetem pismu govoril po ljudeh na človeški način« in da mora »razlagalec Svetega pisma, če naj spozna, kaj nam je Bog hotel priobčiti, skrbno preiskati, kaj so sveti pisatelji v resnici hoteli povedati in kaj je Bog po njihovih be-

sedah hotel razkriti« (BR12). »Božje besede, izražene v človeških jezikih, so se namreč priličile človeški govoric, kakor si je nekoč Beseda večnega Očeta privzela neobgljeno človeško meso in postala podobna ljudem.« (BR 13)

Kdo lahko v Jezusu Kristusu prepozna Boga in v njegovi besedi božjo besedo? Vsi ljudje o Bogu govorimo, tako verni kakor neverni. Pa vendar je velika razlika med govorjenjem »o Bogu« in govorjenjem »z Bogom«. Govorjenje z Bogom imenujemo molitev in moli lahko samo veren človek; rekli bi: pogovor z Bogom je izraz vere. Tako lahko tudi božje razodetje in odrešenje prepozna le človek, ki se nenadoma znajde v odnosu z Bogom.

Naše prvo opažanje pri obravnavanju te tematike je torej dejstvo, da je prepoznavanje božjega razodetja in odrešenja dostopno samo vernemu človeku. Le veren človek namreč pripoveduje, kaj mu je Bog razodel, kaj Bog od njega želi, le v veri lahko človek spregovori o božjem posredovanju v človekovem življenju.

3. Biti v odnosu pomeni: vedno znova prepoznavati partnerja

Kadar govorimo o veri, najprej pomislimo na Boga. Toda popolnoma jasno nam je, da božjega obstoja ne moremo niti dokazati niti zanikati. Bog je opredeljen kot neopredeljiv, pa je kljub temu za vernike resničen. V bistvu za vernike ni pomemben dokaz božjega obstoja. Pomembno je le dejstvo, da verujejo vanj. Zato predmet teološke obravnave ni Bog, temveč vera. Vera pa je najprej odnos, ki ga razumemo kot iskanje partnerja oziroma prepoznavanje partnerja (Osredkar 2008).

Kakšna je razlika med spoznavanjem Boga, ki je dosegljivo vsem ljudem, in vero v Boga, v kateri živijo le verniki? Pomagali si bomo s primerjavo odnosa in objekta. Objekt teži k stalnosti, nespremenljivosti, medtem ko je v naravi odnosa spreminjanje. Če pogledamo časovne enote, lahko rečemo, da je objekt lahko vedno enak, medtem ko se odnos vsako sekundo spreminja. Če Boga »objektiviziramo«, če torej iz njega navidezno naredimo predmet, kakor so drugi predmeti v našem materialnem svetu, potem ga lahko preučujemo in »o njem« govorimo. To lahko stori vsak človek. Biti v odnosu z Bogom, Bogu reči »Ti«, pa pomeni: v božji oddaljenosti (odsotnosti) prepoznavati njegovo bližino (navzočnost). Zaradi alternance navzočnosti in odsotnosti se oseba v odnosu, torej vernik in Bog, nenehno spreminjata; pravimo, da odnos poraja vedno nove osebe. Vernik danes ni enak verniku od včeraj in jutri bo zopet drugačen. Bog danes ni enak včerajšnjemu Bogu in jutri bo njegova podoba popolnoma drugačna. V odnosu je torej pomembno nenehno prepoznavanje partnerja. Vendar to ni spoznanje, ki bi ga izrazili s kakimi enotami. Zato pravimo, da je v odnosu pomembno iskanje partnerjev. Bog išče človeka (»Adam, kje si?«; 1 Mz 3,9) in človek išče Boga (»moja duša hrepeni po tebi ponoči, duh v moji notranjosti te išče zgodaj zjutraj«; Iz 26,9). To iskanje pa se ne konča, dokler obstaja odnos, ker ne govorimo o enkratnem rojstvu osebkov,

temveč o njihovem nenehnem porajanju v odnosu. Bog in človek, ki sta v odnosu, se lahko z vsako spremembo razmerja med navzočnostjo in odsotnostjo vidita in prepoznavata v novi luči. Tako torej verovati, biti v odnosu z Bogom, Boga nagovarjati s »Ti«, pomeni: prepoznavati Boga vedno v novi luči, vedno znova prepoznavati božje posredovanje v človekovem življenju.

4. Božja podoba kot odsev Boga

V*Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* drugega vatikanskega cerkvenega zbora beremo: »Beseda ateizem označuje med seboj zelo različne pojave. Medtem, ko nekateri Boga izrečno tajijo, menijo drugi, da človek ne more o njem prav ničesar trditi; zopet drugi pa razpravljajo glede vprašanja o Bogu na tak način, da se to vprašanje zdi nesmiselno. Mnogi nedopustno prestopajo meje pozitivnih znanosti in trdijo, ali da edino takšno prirodoznanstveno gledanje vse razloži, ali pa, nasprotno, ne priznavajo sploh nobene absolutne resnice. Nekateri tako povzdigujejo človeka, da postane vera v Boga kakor izvotljena; kakor se zdi, so bolj nagnjeni k poudarjanju človeka, kakor pa k tajitvi Boga. Drugi si Boga tako predstavljajo, da tista predstava, ki jo zavračajo, nikakor ni Bog evangelija.« (CS 19,2)

Iz koncilskega razmišljanja o ateizmu lahko izpeljemo razmišljanje o teizmu. Temelj verovanja je ustvarjanje predstave o Bogu. Čeprav monoteistični religiji judovstvo in islam strogo prepovedujeta božje upodobitve, človek ne more postati vernik, dokler si ne ustvari neke predstave o Bogu, pa čeprav je ta predstava le »beseda Bog«. Šele takrat, ko si človek ustvari podobo Boga, lahko nagovori Boga s »Ti«. Kajti »Boga ni nikoli nihče videl« (Jn 1,18) in ne vemo, kakšen je. Vera je zato iskanje Boga tudi v smislu ustvarjanja božje podobe. Dokler človek veruje, ga išče in si ustvarja podobo o njem. Če bi ga nehal iskati in bi dejal: »Sedaj ga pa poznam!« bi to pomenilo konec njegovega verovanja, ker bi iz Boga naredil objekt, malika. V veri torej človek vedno znova, vedno na nov način nadgrajuje podobo o Bogu, ki ga išče. Skratka, beseda Bog v človeški komunikaciji dobiva vedno nov pomen. Božjih podob je toliko, kolikorkrat je izgovorjena beseda Bog. Vedno novo »prepoznavanje božje podobe« – bodisi v različnih življenjskih obdobjih bodisi v različnih kulturah – je v bistvu različno prepoznavanje Boga, božje volje in božje besede. Iz tega dejstva pa lahko izvira tudi napačno razumevanje božjega posredovanja v človekovi imanenci. Pojmovanje razodetja in odrešenja je pogosto napačno interpretirano zaradi zaustavljanja zgolj pri božji podobi in zaradi pozabljanja, da je Bog več kakor zgolj »neka podoba«. Če se človek zaustavi pri »izbrani božji podobi ali celo pozabi, da podoba še zdaleč ni Bog, si tudi božjega posredovanja ne more predstavljati drugače kakor božjo besedo, ki je »padla z neba«, čudeži pa ostanejo nerazložljiva čudovita božja dejanja. Podoba je namreč ponotranjena zunanost, to je za napredek védenja in znanosti nenadomestljiva nujnost; bistvo verovanja pa ni spoznavanje, temveč ohranjanje odnosa, nenehno iskanje nove božje podobe. Božja podoba je izraz in odsev kulture, v kateri je nastala, in ker se način življenja spreminja, se mora tudi božja podoba ves čas spreminjati.

Izhodišče razmišljanja o božjem udejstvovanju v človekovi zgodovini torej ni dejstvo, da človek obstaja in da tudi Bog obstaja, temveč to, da sta Bog in človek v odnosu. Bergson pravi: »Bog je Bitje, ki lahko vstopi v odnos z nami.« (Bergson 1959, 1180) Človek je bitje odnosov in »zunaj« odnosa ne bi mogel niti povedati, da se mu Bog razodeva ali da ga odrešuje. Zato krščanska teologija ne more razumeti božjega razodetja in odrešenja zunaj odnosa, odnosa med Bogom in človekom, in zunaj medčloveškega odnosa. Z upoštevanjem tega dejstva pa postane tudi razumevanje njegovega nagovora in njegovega posredovanja v svetu razumljivejše.

5. Vera kot prepoznavanje božje podobe in njegovega delovanja v svetu

Božji nauk torej ni resnica, ki bi »padla z neba«, in pod odrešenjskimi dejanji ne najdemo božjega podpisa. Tako božjo podobo kakor božja dejanja lahko človek prepozna v vsakdanjem življenju, saj se razodetje in odrešenje dogajata znotraj človeške kulture. »Bog, ki presega vse navzoče in odsotno, vstopi v prostor in čas ter spregovori prek tistih, ki verujejo, upajo in ljubijo, prek pričevalcev njegovega razodetja in je navzoč med vsemi, ki so deležni njihovega pričevanja o njem. Bog se razodeva vernikom in jih povezuje med seboj in z vsemi drugimi, ker v njegovem imenu prihaja razodetje in v njegovem imenu se to razodetje prinaša človeški družbi. Način božje navzočnosti v človeški družbi je tak, da so tisti, ki govorijo o razodetju, sami njen del in ga sprejemajo z vero, upanjem in ljubeznijo.« (Lafon, 1982, 120) Zato lahko verni prepoznavajo božje razodetje in njegova odrešenjska dejanja. Tudi Kristusa so nekateri njegovi sodobniki prepoznali kot Boga,¹ drugi pa ne: »Kdor priznava, da je Jezus Božji Sin, ostaja Bog v njem in on v Bogu. Mi smo spoznali ljubezen, ki jo ima Bog do nas, in verujemo vanjo.« (1 Jn 4,15) Tisti, ki so v njem prepoznali božjega sina, so se imenovali kristjani, drugi, ki so v njem prepoznali le človeka, pa niso verovali vanj. Tudi v svetopisemskem besedilu kristjani prepoznavamo božjo besedo, drugi pa v njem vidijo le odlomke iz judovske literature. Konec koncev so tudi cerkveni očetje v nekem trenutku zgodovine, ko so nameravali urediti vse zapise, ki so govorili o Kristusovem delovanju in o njegovem nauku, v nekaterih spisih prepoznali božjo besedo in ti spisi so danes del Svetega pisma, v drugih pa božje besede niso prepoznali, zato te dele danes imenujemo apokrifi.

Razlika med vernim in nevernim človekom je v tem, da neverni dejstvo svojega bivanja pripisuje sosledju naključij ali potekov v naravi, vernik pa bo na začetku prepoznal božjo stvariteljsko moč. Vse je odvisno od prepoznavanja oziroma razumevanja, tolmačenja. Isti dogodek lahko vernik in nevernik različno razlagata. Ko šofer po hudi prometni nesreči nepoškodovan izstopi iz avtomobila, lahko kot vernik v tem dogodku prepozna božje posredovanje in reče: »Bog me je varoval in rešil!« kot nevernik pa ne prepozna božjega prsta v tem dogodku in preprosto

¹ Natánael mu je odgovoril: »Rabi, ti si Božji Sin, ti si Izraelov kralj.« (Jn 1,49)

reče: »Imel sem srečo!« Vernik se vsako jutro Bogu zahvali za podarjeni novi dan in po srečno prehojeni poti v tem prepozna božje varstvo, nevernik pa tega ne prepozna. Vera je torej iskanje božje podobe in prepoznavanje božjih dejanj med nami.

Prepoznavanje božjega razodetja in odrešenja je v bistvu nenehno prepoznavanje Boga. Tako lahko rečemo, da je teologija veda, ki govori o človekovem prepoznavanju božje podobe in o človekovem prepoznavanju božjih del v življenju. Različne teologije nas poučijo, kako v različnih kulturah to prepoznavanje poteka. Katoliška teologija pove, kako katoličani prepoznavamo božjo podobo in dejavnost Boga v svetu, islamska nam pove, kako ju prepoznavajo muslimani, budistična pa, kako budisti. Vsekakor različne teologije svoja prepoznavanja sistematično urejajo. Končno pa je teologija opisovanje, kako vernik zaradi prepoznane podobe Boga in zaradi prepoznanega božjega posredovanja živi. Skratka, teologija pojasnjuje, kako se verniki čutijo odrešene.

6. Prerok

Vstari zavezi prerok oznanja božjo besedo. Prav tako imamo tudi danes učitelje, ki nam posredujejo apostolsko oznanilo. »Kristjani namreč verujemo v Boga, ki se je razodel po Jezusu Kristusu in smo zanj zvedeli po pričevanju apostolov in Cerkve. Zato je naša vera najprej poslušanje Boga. To poslušanje ni neposredno, temveč je vedno posredovano prek ljudi. Bog se nam ne bliža in nas ne nagovarja le po ne vem kakšnih nenavadnih dogodkih, bitjih ali stvareh, marveč čisto preprosto po človeku. Srednik med človekom in Bogom je človek, ki se mu je že odzval, da bi postal njegov, tj. božji.« (Ocvirk 1990, 135) On je oznanjevalec, »božja usta«, prek katerih Bog govori človeku. Božja beseda je namenjena vsem ljudem. Prerok je le prvi, ki odkrije in razkrije to, kar želi božja navzočnost razodeti vsem (Torres 2010, 42). Prerok je torej človek, ki v veri prepozna božjo voljo, bodisi v besedi ali dejanju, in ko je prepričan v njeno navzočnost, jo oznani ljudem kot božjo besedo. To je njegovo poslanstvo. Da pa bo njegovo pričevanje božje besede verodostojno, mora prerok najprej osebno uresničiti dialog z Bogom. Iz tega osebnega dialoga, iz te povezave izvira njegovo poslanstvo. Toda prerok ni preprost razlagalec, ki bi »prevajal« ljudem božje skrivnosti. Ni teolog, ki božjo misel oblikuje v nauk. Preroki so tisti, ki ljubijo Boga, in ta ljubezen se preoblikuje v poslanstvo. Prerok je namreč izbran in svoje poslanstvo mora sprejeti kot bistvo svojega življenja. Martin Buber poudarja »navdušenost«, ki mora biti od vsega začetka prerokova značilnost. A ta navdušenost ni trenutno čustvo. Izvira iz prerokove polne predanosti Bogu in svojemu poslanstvu (Buber 1985).

Prerokovega poslanstva si ne smemo predstavljati kot napovedovanje prihodnosti, biti prerok pomeni: »voditi« ljudstvo z besedo in z dejanjem! Prerok se obrača na ljudi kot svobodne osebe, ki so sposobne odločanja, in jih opozarja na odsotnost Boga iz njihovega življenja. Njegova beseda je zato kakor vabilo, naj se ljudje vendar vrnejo k Bogu, če hočejo najti življenje v polnosti. To vabilo pa pri-

čakuje poslušalčev odgovor – spreobrnjenje. Tudi danes, ko Cerkev nagovarja verne in neverne ljudi.

7. Sensus fidelium²

Drugi vatikanski cerkveni zbor poudarja, da mora tudi novozavezni kristjan prepoznavati božje razodetje in dela Boga v sodobnem svetu; ne le odgovorni v Cerkvi, temveč vsi krščeni, ki poslušajo cerkvene učitelje. Tako piše tudi sv. Pavel v svojem prvem pismu Tesaloničanom : »Prav zaradi tega se tudi mi neprenehoma zahvaljujemo Bogu, da ste besedo, ki ste jo slišali in prejeli od nas, sprejeli ne kot človeško besedo, ampak, kar resnično je, kot Božjo besedo, ki tudi deluje v vas, kateri verujete.« (1Tes 2,13)

Dokument Mednarodne teološke komisije *Teologija danes: pogledi, viri in merila* se v poglavju Pozornost *sensus fidelium* (Mednarodna teološka komisija 2012, 33–6) sklicuje na omenjene Pavlove besede in v tem kontekstu komentira besedila zadnjega cerkvenega zbora, ki so spregovorila o »nadnaravnem razumevanju vere [sensus fidei] celotnega ljudstva« (C 12) in o »notranjem uvidevanju duhovnih stvarnosti« (BR 8), ki ga imajo verni, to je: *sensus fidelium*. Dokument potrjuje, da je nosilec vere božje ljudstvo kot celota, ki v moči Duha izpričuje božjo besedo in se »ne more motiti v stvareh verovanja« (C12). Predstojniki, ki v službi vere vodijo božje ljudstvo, so sami najprej člani občestva vernih. Zato *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* spregovori najprej o božjem ljudstvu in o *sensus fidei*, ki ga ima (9–17), in šele potem o škofih, ki so predstavniki cerkvenega učiteljstva. To je temelj katoliške teologije. *Dogmatična konstitucija o božjem razodetju* prav tako uči, da je bila božja beseda »zaupana Cerkvi«, in se sklicuje na »celotno sveto ljudstvo«, ki pripada Cerkvi, preden razloži, da imajo papež in škofje nalogo, avtentično razlagati božjo besedo (BR 10).

Toda oba izraza, *sensus fidei*³ in *sensus fidelium*, moramo pravilno razumeti. *Sensus fidelium* ne pomeni večinskega mnenja v nekem določenem času ali kulturi, kakor bi ga lahko razumeli v sodobnem demokratičnem svetu. Nikakor tudi ni pomembno zgolj prikimavanje cerkvenemu učiteljstvu. *Sensus fidelium* je *sensus fidei* vernikov kot celote, ki v Svetem pismu in v učenju cerkvenega učiteljstva prepoznavajo božje razodetje, kakor odseva v njihovem življenju. *Sensus fidelium* je torej verski čut (C 12), globoko zakoreninjen med božjim ljudstvom, ki sprejema, razumeva in živi božjo besedo v Cerkvi. Zato so teologi odvisni od *sensus fidelium*, ker vera, ki jo proučujejo in razlagajo, najprej živi v božjem ljudstvu. Jasno je, da morajo teologi sami sodelovati v življenju Cerkve, ker se ga le tako lahko resnično zavedajo. Po drugi strani pa je del posebnega služenja teologov znotraj Kristusovega skrivnostnega telesa prav to, da točno razlagajo vero Cerkve, kakor jo najdemo v Svetem pismu, liturgiji, veroizpovedih, dogmah, katekizmih in v samem *sen-*

² Čutenje vernih.

³ Čut vere.

sus fidelium. Teologi torej pomagajo razjasniti in izraziti vsebino *sensus fidelium*. Teologija si mora prizadevati za odkrivanje in točno izražanje tistega, kar katoliški verniki dejansko verujejo (Mednarodna teološka komisija 2012, 34).

Pokažimo vlogo *sensus fidelium* z zgledom iz cerkvene zgodovine, o katerem pričuejejo dokumenti v arhivu ordinariata mariborske nadškofije. Dne 8. decembra 2004 je minilo sto petdeset let od razglasitve dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju. Sedanji mariborski nadškof dr. Marjan Turnšek je v svojem teološkem članku leta 2006 razkril dopisovanje med škofom Antonom Martinom Slomškom in papežem Pijem IX. v obdobju priprav na razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju.⁴ Njegovo besedilo nam bo še bolj razjasnilo pomen latinskega izraza.

Papež Pij IX. je leta 1849 poslal vsem škofom po svetu pismo *Ubi primum [Kje naprej?]* z vprašanjem, kakšno je že obstoječe češčenje Marijinega brezmadežnega spočetja med kleriki in vernim ljudstvom in kako goreča je želja, da bi se ta resnica razglasila. Škof Slomšek je papežu odgovoril: »V vernem ljudstvu meni zaupane škofije je tako trdno zasidrano prepričanje o brezmadežnem spočetju Blažene Device Marije, da ga ne bi samo globoko prizadelo in užalilo, če bi kdo trdil nasprotno, marveč bi se tudi zelo začudilo, če bi mu šele sedaj predložili to dogmo, ki jo je treba v veri sprejeti. To resnico so namreč že do sedaj naši verniki, poučeni po domači hišni šoli, verjeli kot dogmo in jo iz leta v leto z naraščajočo se gorečnostjo častili.« (Turnšek 2006, 114) Avtor omenjenega članka poroča, da je v pridigi, ki jo je imel Slomšek dne 25. marca 1855 ob razglasitvi dogme v svoji škofiji, svoje sodelovanje sam takole potrdil: »Vsi škofje katoliškega sveta so o tem leta 1849 dali svoje mnenje, tudi jaz, in po potrebni pripravi je zdaj sveti oče Pij IX., razsvetljen od Svetega Duha, na podlagi zaklada vere ob navzočnosti dvesto škofov dosedanje pobožno mnenje razglasil za nauk vere.« (113) Lavantinska duhovščina se je spraševala, čemu je potrebno posebej razglašati versko resnico, v katero vsi katoličani že verujejo. Slomšek se nekako tiho pridruži temu mnenju, a s sinovsko vdanostjo že vnaprej sprejme končno papeževo odločitev kot pravilno in modro, saj se zaveda, da ima papež pred seboj potrebe in koristi vesoljne Cerkve in ne le lavantinskih razmer (115).

To, kar so torej katoliški verniki že prepoznali kot resnično in že verovali v moči *sensus fidelium*, torej verskega čuta, je papež razglasil za versko resnico. Zapoved verovanja, ki jo je izdalo cerkveno učiteljstvo, je sledila temu, kar je verno ljudstvo že prepoznalo kot resnično. Praksa, da je papež pred razglasitvijo verske resnice želel slišati mnenje celotnega svetovnega episkopata, kako verno ljudstvo v veri prepoznava predmet dogme, ki jo je želel razglasiti, je bila v Cerkvi navzočna že pred prvim vatikanskim cerkvenim zborom, na katerem je bila opredeljena dogma o papeževi nezmotljivosti (112).

Razumevanje Cerkve kot občestva je okvir, znotraj katerega lahko razmišljamo, kako se more razmerje med teologi, škofi in vernim ljudstvom oziroma med teolo-

⁴ Marjan Turnšek je v preglednem znanstvenem članku Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju, ki je izšel v *Bogoslovnem vestniku* (2006, št. 1), predstavil pisma, ki sta si jih izmenjala škof Slomšek in Sveti sedež v letih 1849–1854.

gijo in vsakdanjim krščanskim življenjem udejanjiti kot plodovito sodelovanje. Najprej je treba priznati, da so tako teologi pri svojem delu kakor škofje pri svojem učiteljstvu postavljeni pod prvenstvo božje besede in nikoli nadnjo (BR 19). Škofje in teologi morajo najprej poslušati božjo besedo, jo oznanjati in biti pozorni na *sensus fidelium*. Teologija raziskuje vero Cerkve, torej vero, ki jo prepozna v vernem ljudstvu. Cerkveno učiteljstvo to vero razglaša in jo avtentično razlaga (C 21–25). Teologi, pa tudi preprosti verniki morajo nato ceniti pristojnost škofov, posebno še zbora škofov s papežem na čelu, in sprejeti, da ti ljudje avtentično razlagajo božjo besedo, posredovano v Svetem pismu (Mednarodna teološka komisija 2012, 38–44). Vsi udje Cerkve nato v učenju Cerkve prepoznajo božje razodetje.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je izjavil, da mora božje ljudstvo »v prežetosti z vero, da mu je dano vodstvo Gospodovega Duha, ki napolnjuje ves svet, v dogodkih, zahtevah in hrepenenjih, ki jih je deležno skupaj z ostalimi ljudmi naše dobe, razločiti, katera so v vsem tem prava znamenja božje navzočnosti ali božjih namenov« (C 11). »Za izvrševanje te naloge je Cerkev v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija. V jeziku, ki je razumljiv vsakemu rodu, mora biti Cerkev sposobna odgovarjati na stalno ponavljajoča se vprašanja, ki jih ljudje sprašujejo glede smisla sedanjega življenja in življenja v prihodnosti, in kako je eno povezano z drugim.« (4)

8. Sklep

Božje razodetje so besede, dogodki ali notranja doživetja, za katera vernik potrди, da prihajajo od Boga. Torej so to človeške besede, v katerih človek prepozna božji izvor. Božje odrešenje pa so vsi dogodki v življenju, vključno z rojstvom, v katerih vernik prepozna božje posredovanje. Tako tudi Cerkev, kot ustanova in kot občestvo, prepozna, kaj prihaja od Boga in kaj je zgolj človekova ideja. Zato je tudi nauk Cerkve del božjega razodetja.

Krajšave

BR – *Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju*. V: *Koncilski odloki* 1980.

C – *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*. V: *Koncilski odloki* 1980.

CS – *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*. V: *Koncilski odloki* 1980.

Reference

Bergson, Henri. 1959. *Oeuvres, édition du centenaire*. Pariz: PUF.

Buber, Martin. 1985. *La fede dei profeti*. Monferato: Marietti.

Dulles, Avery. 1969. *Revelation theology*. New York: Herder and Herder.

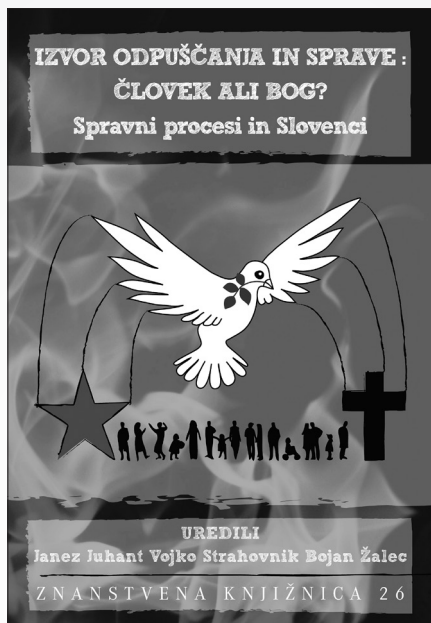
---. 1983. *Models of Revelation*. New York.

Koncilski odloki Drugega vaticanskega vesoljnega Cerkvenega zbora. 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Lafon, Guy. 1964. *Essai sur la Signification du Salut*. Pariz: Cerf.

---. 1982. *Le Dieu commun*. Pariz.

- Lubac, Henri de.** 2010. *Oeuvres complètes*. Zv. 4. Pariz: Cerf.
- Mednarodna teološka komisija.** 2012. *Teologija danes: pogledi, viri in merila*. Ljubljana: Družina.
- Ocvirk, Drago.** 1990. Vidik svetega v osebi in naravi. V: *Nova doba: zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1989/1990*, 128-151. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Osredkar, Mari Jože.** 2008. *Il est important d'être ensemble*. Pariz: Editions franciscaines.
- . 2011. La révélation de Dieu dans l'entretien d'humanité. V: Hubert Faes, Guy Basset, François Weiser. *Chemins de liberté : mélanges en l'honneur de Guy Lafon*, 46–59. Clamart: Nouvelle Alliance.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Torres Q., Andres.** 2010. Atheism and Christian Images of God. *Concilium*, št. 4:37–47.
- Turnšek, Marjan.** 2006. Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju. *Bogoslovni vestnik*, št. 1:111–122.



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

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

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

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

Janez Vodičar

Govorica in govornice o Bogu pri katehezi

Povzetek: Ne vemo natančno, kako naj danes pri katehezi spregovorimo, da bomo lahko učinkovito oznanjali. Razprava išče odgovor v sami trinitarnosti razodevanja. Analiza govornice prek Benvenista in Austina odkriva možnosti za iznajdbo takšnega katehetskega procesa, ki bo prerasel sodobno prevladujočo samozagledanost in človeka odprl razodetju. Možnosti za odprtje drugemu in s tem oznanilo so v človekovi osebni razpoložljivosti za tako imenovano pasivnost, ki jo vsakdo lahko najde v svojem lastnem izkustvu. Pri tem je dobro upoštevati procese socialnega učenja, kakor jih razume Vygotskij. Govornica, ki bo učinkovito oznanjala danes, lahko nastane le v živem občestvu verujočih v Jezusa Kristusa. Kakor ob binkoštih ni pomembna le ena govornica, ampak več govornic, ki nadaljujejo živi proces razodevanja.

Ključne besede: govornica in govornice, kateheza, jezik, učlovečenje, poslanstvo Cerkve, učljivost, razodetje

Abstract: **Speech and ways of speaking about God in catechesis**

We do not know exactly how to speak in this day and age in order to catechize effectively. This article attempts to show an answer in the trinitarian aspect of the Revelation. An analysis of speech by Benveniste and Austin reveals the possibility for the development of such a catechetical process which would overcome the prevailing modern autological perception and make man open to Revelation. The possibility of dectology resides in the availability of man for the so-called passivity or resignation, which everyone can find in his or her own experience. It is important to consider here the processes of social learning as understood by Vygotskij. The language that will effectively proclaim the Good News today can only develop in a living community of believers in Jesus Christ. As on the day of Pentecost, it is not just one speech but many ways of speaking that continue the living process of revelation.

Key words: speech, catechesis, language, incarnation, mission of the Church, autology, dectology, Revelation

1. Uvod

Ze v prvem členu dogmatične konstitucije o božjem razodetju drugi vatikanski koncil nakaže namen vsega oznanjevalnega dela v Cerkvi: »... predložiti pravi

nauk o božjem in njegovem izročanju poznejšim rodovom, da bi ves svet slišal oznanilo odrešenja in bi ob poslušanju veroval, v verovanju upal in v upanju ljubil« (DV 1). Poslanstvo, oznanjati odrešenje, ki ga Cerkev prejme s Kristusovim naročilom ob vnebohodu (Mr 16,15), je njeno temeljno poslanstvo tudi danes. Čeprav se v vsakdanji rabi naročilo, naj nekaj ubesedimo, oznanjamo, razume predvsem, kakor da naj to razlagamo, pri navedenem ni toliko pomembno razumevaje, temveč življenje v duhu ljubezni. Zato je temeljna govornica Boga in posredno tudi o Bogu nujno usmerjena v delovanje: »Ta načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi: dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo in spričujejo nauk in vsebino, ki sta z besedami izražena, besede pa oznanjajo božja dela in osvetljujejo v teh delih vsebovano skrivnost.« (DV 2) Sodobni vernik težko spozna božja dela, za to pa lahko kar precej krivimo neustrezno govorico, ki naj bi pomagala povezati božja dela z razumevanjem. Ko bomo poskušali pokazati, kakšno govorico naj danes kateheza in celotno krščansko oznanilo uporabljata, bomo izhajali iz samega razumevanja človeškega sporazumevanja in iz narave govorice. Izhajajoč iz filozofsko-antropoloških predpostavk, ki so v katehezi danes tako poudarjene in niso v času po koncilu kaj dosti zadovoljile pričakovanja Cerkve, bi radi odprli prostor razodetju, saj je končno vse pastoralno delo temu tudi namenjeno. Učlovečenje Jezusa Kristusa je živo, to pa je izhodišče in cilj govorice o Bogu, zato se nam zdi smiselno, da ne zavržemo vsega »človeškega«, ampak da ga odpremo božjemu.

2. Razodetje kot govor Boga

Ko poskuša Bernard Sesboué¹ sodobnega človeka povabiti k veri v Boga, se srečuje s podobnim problemom: sodobni človek ne razume več govorice o troedinem Bogu. Zato pravi, da je treba začeti pri človeku in pri njegovi izkušnji (19). Vendar nas bo zgolj »človeška« plat govorice težko privedla do razumevanja in do sprejetja razodetja v vsej njegovi odrešenjskosti, še posebno če vzamemo resno trditve, da je sodobni človek vedno bolj zazrt vase in se ima za edini izvor resnice. »Vedno večje politično povezovanje sveta, ekonomska globalizacija, demokratizacija družbe in vzgoje, odprtost komunikacijskih tokov in medkulturni stiki, znanstvene in tehnične inovacije vodijo k drugačni samozavesti, ki je vedno bolj temelj osebne avtonomije.« (Lombaerts in Pollefeyt 2004, 4) Subjekt ni več pripravljen sprejemati neke določene zunanje avtoritete, ampak želi priti sam do resnice. To pa seveda povzroča številna nerazumevanja in zmote na področju verovanja (10). Pri tem je tudi širše, iz samega antropološkega vidika gledano, najhuje to, da človek ostaja ujet v svoja lastna razmišljanja in ni več po naravi odprt za dialog, vendar je prav to temeljni, prvi pogoj za razumevanje razsežnosti božjega.²

¹ Glavni naslov Verovati nosi tudi podnaslov Povabilo h katoliški veri ženam in možem XXI. stoletja (Sesboué 1999).

² »Z Bogom pa smo lahko samo v odnosu jaz – ti, kajti o njem – v brezpogojnem nasprotju z vsem drugim

Spregovoriti danes o veri z vidika razodetja, z vidika avtoritete Boga, bi zagotovo vodilo k znanemu Kierkegaardovem paradoksu klovna, kako nemočen vaščane poziva h gašenju goreče vasi, ki ga navaja tudi sedanji papež Benedikt XVI.: bolj ko bi se trudili odkriti bogastvo božjega sporočila in ga temu svetu prikazati na kar najbolj dosleden in strokoven način, manj bomo uspešni. »V tej zgodbi je nedvomno zajete nekaj tiste tesnobe resničnosti, v kateri je danes teologija in teološka govorca; nekaj tiste težke nemoči, da bi se prebile udomačene miselne in govorne šablone ter bi se stvar teologije prikazala kot resničnost človeškega življenja.« (Ratzinger 1975, 21)

Na drugi strani pa bi lahko iskali pot zgolj iz človeka do božjega, do Boga, kakor se trudijo številne nove metode pri religijskem pouku.³ Izkušnja je postala magična beseda pri vsakem poučevanju. Seveda ne govorimo o izkušnji Boga v človeškem življenju, ampak o izkušnji človeka, ki ga ta izkušnja napolni z bolj ali manj potrjujočimi rezultati. Pri tej enostranski usmeritvi v zgolj človeške izkušnje pa bi zanemarili temeljno razsežnost krščanstva in predtem že judovstva: razodetje – Bog je prvi, ki stopi v naš svet in nam spregovori (Jn 1,16–18). Naloga kateheze ostaja, »da ohrani celovitost sporočila in se izogiba okrnjenih ali popačenih predstavitev« (SPK 111). Celovitost se ohranja z usmeritvijo kateheze na Kristusa (SPK 99). Zato pri katehezi nujno potrebujemo nekaj več kakor le razumevanje golih dogmatičnih stališč, spekulacij, v odnosu do Svetega pisma pa le nekakšen hermenevtičen pristop. Božja beseda mora voditi k veri in k ljubezni iz nje, mora se učlovečiti v vsakdanjem življenju, za to pa je golo razumevanje premalo.

Prizadevanje, človeku prirediti danes razodetje tako, da bi mu bilo razumljivo, pogosto vodi le v razlaganje. Prava kateheza pa mora vedno usmerjati človeka v pripravljenost, dopustiti Bogu govoriti o samem sebi, ne le da človek govori o Bogu (Curro 2012, 9). Tega se zaveda tudi Sesboüé in zato vrata, ki bi sodobnemu človeku odprla pot do razodetja, vidi tudi v raziskovanju govorce o Bogu. V svojem delu – preden začne razlagati veroizpoved – pove, kako so morali šolarji na začetku 20. stoletja v francoski katoliški šoli poslušati pridigo. Bolj ko se je pridigar trudil z najrazličnejšimi spekulacijami, prikazati troedinega Boga, manj so učenci poslušali. Le redkim je uspelo ostati pri stvari, kar nekaj jih je tudi zadremalo. Po maši se je eden od budnih norčeval iz povedanega pri pridigi. Vzgojitelj, ki je slišal gojenčevo norčevanje, se ni odzval s kakimi vzgojnimi grožnjami, ampak je pristopil k mladeniču in mu dejal: »Se ne zavedate, da ni težje stvari, kakor govoriti o Bogu?« Deček je o tem retoričnem vprašanju razmislil in ta razmislek nadaljeval vse življenje, saj je bil to prvi trenutek, ko se je zavedel dvojne skrivnosti: skrivnosti človeka in skrivnosti Boga. Mladenič ni bil kdorkoli, bil je poznejši véliki teolog Henri de Lubac. Mladi Henri je v tistem trenutku sprejel življenjsko poslanstvo:

bivajočim – ne moremo dobiti objekt(iv)nega vidika; tudi videnje ne prinaša predmetnega motrenja, kajti kdor se trudi, da bi se po prenehanju polnega odnosa jaz – ti oklenil paslike (nem. *Nachbild*), je videnje že izgubil.« (Buber 2004, 99)

³ Številni priročniki že v naslovu izražajo svojo namero po izhajanju iz človeka samega, ko ga hočejo voditi do izkušnje religioznega, še posebno je to razvidno pri tako imenovanih celostnih metodah (Rendle 2007; Mendl 2008).

človeku pomagati razumeti skrivnost, kako je sploh mogoče, da omejeni človek govori in ob tem tudi kaj pove o neskončnem Bogu (Sesboué 1999, 57–58).

Splošni pravilnik za katehezo prav zaradi zavesti, kako hitro se hočemo tej težki nalogi izogniti, pove, da mora kateheza: »... oznanjati bistvene skrivnosti krščanstva, tako da pospešuje trinitarično izkušnjo življenja v Kristusu kot središču življenja vere« (SPK 33). Prolog k evangeliju po Janezu je temeljno izhodišče za takšen katehetični pristop: »In Beseda je postala meso in se naselila med nami.« (Jn 1,14)⁴ Če se zavedamo, da se je Kristus kot najvišje razodetje Boga učlovečil v konkretni kulturi in v konkretnem času, potem je nujno, da se tudi sodobno oznanilo vedno znova vrača k poskusom »učlovečenja« v konkretni govoricni konkretne kulture in v konkretnem času. Zato še zdaleč kateheza ne more prezirati raznih metod, ki sodobnemu človeku na celosten način približajo vero in imajo za izhodišče avtonomijo posameznika. Kakor na binkošti, ko je oznanilo vsak slišal v svojem jeziku (Apd 2,6), je tudi danes treba spregovoriti v razumljivi govoricni ljudem v procesu kateheze ali oznanjevanja. Pri tem ne smemo pozabiti, da je prvi in glavni cilj uporabe »prave« govoricne življenje v veri, v upanju in v ljubezni: »Govorica kot prostor vere, ne da v njej le izrekamo besede, ampak da v njej živimo in v njej pričujemo drugim o tem.« (Biemmi 2012, 1) Podobno naroča tudi *Splošni pravilnik za katehezo*: »Končni namen kateheze je ne le, da kdo pride v stik z Jezusom Kristusom, temveč tudi v skupnost, do globoke domačnosti z njim.« (SPK 80) Prav domačnost je temeljna razsežnost govoricne. Človek, ki ne zmore razumeti drugega, drugemu ne more odgovoriti. Zato je temeljna naloga kateheze: vzpostaviti govoricno, ki bo odprla in bo vzdrževala dialog tako z Bogom kakor z brati in s sestrami v veri. Zdi se, da smo v podobni dilemi kakor v prvi Cerkvi, ko so morali govoricno o Bogu iz »hebrejske« prevesti v »grško« govoricno. Biemmi se pri opozarjanju na težave, ki se pri tem z njimi srečujejo kateheti, sklicuje na Michela de Certeauja, ki je med drugim vaticanskim koncilom zapisal, da ima cerkvena govoricna dva temeljna problema: prvi je, da v njej ni komunikacije, drugi, da nimamo o čem komunicirati (Biemmi 2012, 2). Cerkev tako ne govori govoricne praznemu svetu, ampak se je njena lastna govoricna izpraznila. V njej ni več živega odnosa, temeljne skrivnosti sv. Trojice. Zato pri krizi govoricne ne govorimo toliko o krizi pravih ali nepravih besed, ampak bolj o krizi same izkušnje vere. »Ko ostanemo brez besed o veri, smo izgubili tudi dostop do vere, ne živimo več iz njene izkušnje.« (3) Prava nova evangelizacija, ki bo prinesla govoricno, razumljivo sodobnemu človeku, mora prerasti vprašanje metode in izrazoslovja, postati mora vprašanje same biti in ne biti Cerkve, vprašanje njenega občestvenega življenja v povezanosti z Bogom, ki se je v polnosti razodel v Jezusu Kristusu. Če hočemo najti govoricno, boljše govoricne, ki bodo najprej spregovorile vernikom samim in nato katehetično učinkovito delovale v odnosu do drugih, je treba premisliti samo naravo življenja krščanske skupnosti in posameznega vernika in ugotoviti, kaj danes učinkovito nagovarja kot živo povabilo na pot do Boga (Moog 2012).

⁴ Pod enakim naslovom, kakor ga nosi ta razprava, je letos potekalo srečanje EEC na Malti; organizirajo ga vsaki dve leti. Kot podnaslov ali vodilo celotnega prizadevanja so uporabili prav ta navedek iz Janezovega evangelija, ki izraža temeljno naravo kateheze: voditi današnjega človeka na poti k živi in delujoči veri v Jezusa Kristusa, učlovečenega Boga.

3. Govorica kot medij razodevanja dialoški človeka in Boga

Z^ve v samih začetkih lingvistike kot samostojne znanstvene panoge se je pokazala glavna težava pri razumevanju človeške zmožnosti govorjenja. Čeprav se je najprej usmerila v jezik, je temeljno vodilo sodobnih razprav govorica (Milner 2001, 38). Če so utečena razlikovanja na tem področju od besede do jezika nekako razumljiva, je prav vprašanje ločevanja govora od govorce in govorce od jezika veliko bolj problematično. Benveniste opredeli govoro kot temeljno značilnost komunikacije (1988, 71), pri kateri govorec nehote pričakuje odgovor. Človek, je prepričan Benveniste, ne govori »kar v tri dni«, sam dej govorjenja predpostavlja, da nas je prej kdo ogovoril, naučil ali razumel mojo besedo in se nanjo tako ali drugače odzval, predvsem pa stopil z menoj v živ odnos.⁵ Pri govoru uporabljamo jezik, ki je sam po sebi sistem dinamičnih odnosov posameznih delov in pravil povezovanja. Ta jezik mora vsakdo, ki vstopa v proces komunikacije, razumeti in obvladati, da lahko postane učinkovita govorica. Govorica je v bistvu namenjena sporočanju. »Govorica *re-producira* realnost. To moramo razumeti kar najbolj dobesedno: realnost je na novo ustvarjena s posredovanjem govorce.« (35) V tem procesu reprodukcije je mesto človeške ustvarjalnosti, ki jo omogoča prav narava govorce. Če pri jeziku govorimo o dinamičnem sistemu, ki je v notranji dinamiki, je mogoče isto besedo v tem jezikovnem sistemu obravnavati z različnih vidikov. Bogastvo človeške govorce je prav v njeni raznolikosti. Beseda ima lahko en pomen, v sistemu uporabe dobi različne vidike, celo nov pomen, ki ga spet človek razume glede na smiselnost, kakršno pripisuje nekemu sporočilu. Mendl zatrjuje, da mora katezeza uporabiti Austinovo⁶ teorijo jezika, da bo iz golih ugotovitev prešla k življenju (Mendl 2008, 42).

⁵ Ko poskuša Benveniste pokazati na izvor in posebnost človeške uporabe znakov v govorce, jo primerja s čebeljim plesom, s katerim čebele označujejo svojemu panju, kje je paša. Pri tem opazi nekaj ključnih razlik, ki ga vodijo do sklepa, da pri čebelah kljub sporočilnosti tega plesa to ni komuniciranje in zato tudi ne govoro: »To razliko povzema izraz, ki se nam zdi najprimernejši za definiranje načina komunikacije, ki je v rabi pri čebelah: ne gre za govoro, temveč za kod signalov. Od tod izvirajo vse značilnosti: stalnost vsebine, nespremenljivost sporočila, nanašanje na eno samo situacijo, nerazstavljiva narava izjave, njen enostranski prenos. Kljub temu pa je značilno, da ta kod, edina oblika »govorce«, ki jo je bilo do zdaj mogoče odkriti pri živalih, pripada insektom, ki živijo v družbi.« (1988, 72)

⁶ Po Austinu so tri vrste tako imenovanega performativnega izreka. Če je pri performativnem izreku pomembno razlikovanje od konstativne izjave, ki zgolj ugotavlja in je lahko resnična ali neresnična, so performativni trije. Lokucijsko dejanje naj bi bilo zgolj izjava, kakor je na primer: »Vrata so zaprta.« Vendar Austin doda: »Izvesti lokucijsko dejanje je na splošno, lahko rečemo, tudi – *in eo ipso* – izvesti ilokucijsko dejanje, kakor predlagam, da mu rečemo.« (Austin 1990, 88–89). Eno od drugega lahko razlikujemo s preprosto Austinovo definicijo: »Izvedbo dejanja v tem novem in drugem smislu sem pojasnil kot izvedbo »ilokucijskega« dejanja, tj. izvedbo dejanja, ko rečem kaj, v nasprotju z izvedbo dejanja, da rečem kaj.« (89) Če je lokucijsko dejanje zgolj poved: »Vrata so zaprta,« v ilokucijskem slišim, da je to želja ali ukaz, namig ali kaj drugega. Tako vidimo samo dejstvo, ki ga ima performacija, kot možnost, da iz nekega smisla povedi izvede širši pomen, ki bo ob smislu, kakor ga prinaša lokucijsko dejanje, vključeval tudi moč ilokucije. Treba pa je dodati še tretji vidik: »Izvedba lokucijskega dejanja in tedaj ilokucijsko dejanje je lahko v določenem smislu tudi izvedba še drugačne vrste dejanja. To, da rečemo kaj, ima pogosto ali celo normalno določene posledične učinke na občutke, misli ali delovanje bodisi občinstva ali govorce ali drugih oseb: in to lahko storimo z načrtom, namenom ali smotrom, da bi jih imelo; in ko mislimo na to, lahko potem rečemo, da je govorec izvedel dejanje, ki se v svoji nomenklaturi bodisi le posredno nanaša ali pa se sploh ne nanaša na izvedbo lokucijskega ali ilokucijskega dejanja. Izvedbi dejanja te vrste bomo rekli izvedba »perlokucijskega« dejanja, izvedenemu dejanju pa, kjer mu bo ustrezalo »perlokucija.« (90) Če je bilo zapiranje vrat v ilokuciji ukaz, je perlokucijsko dejanje:

Znak, ki ga kot sistem govora uporabljajo tudi živali, je v svojem pomenu jasen: vedno zadeva eno in isto sporočilo. Beseda, ki je najbolj razširjen znak v človeški govorici, je nestalna, še posebno ob razumevanju Austinove performativnosti. Človekova težnja po zanesljivosti in končno po resnici vseskozi išče rešitev za to negotovost človeške govorice. Pri tem bi lahko hitro zašli na pot poenostavljanja govorice. Pravni jezik in številni strokovni jeziki težijo k temu, saj za jasnost specifične komunikacije potrebujejo svoje lastne izraze. V svetu, v katerem je znanstveni jezik vedno bolj razumljen kot vrh zmožnosti človeškega približevanja resnici, je težko umestiti govorico, ki bi ostala zvesta sama sebi: vzpostavljanju človeške komunikacije. Kako naj človek z vsem znanstvenim aparatom izrazi občutke ljubezni, sovraštva, zaupanja, dvoma, se sprašuje Sesboué (60), za to so potrebni drugačni registri govorice. V duhu klasičnih lingvističnih raziskav je takšna le človeška govorica. Duh tehnike in psihološkega razumevanja človeka v smislu refleksnega odzivanja tudi to pristno človeško govorico spreminja v »avtologično«. »S tem razumem, da stvarnost nič več ne prihaja k nam s svojim lastnim pomenom, ampak smo mi, ki hočemo določiti norme, kaj bo kaj pomenilo ali ne.« (Verhack 2012, 11) S takšnim avtološkim pristopom h govorici smo vedno bliže tautologiji, stalnemu in nenehnemu ponavljanju vedno istega, izpraznjenosti pomenov, ki ga tako radi očitamo religiozni govorici, to pa bolj ali manj vodi k vsaki izgubi vere v živega Boga.⁷ Še posebno je to očitno v liturgiji, v kateri mora biti vse razumljivo in prijetno, primerno udeležencem, saj se sklicujemo na tako imenovane naravne izkušnje. Tako vedno manj tudi pri katehezi uporabljamo biblične simbole, znamenja, pripovedi, vse bolj pa izhajamo iz tega, kar je človeku pri roki: kamen, metulj, drevo, zgodbe iz današnjega sveta itd. »Razlog za tako početje je v tem, da naj bi ti simboli ali teksti imeli večji učinek na mlade in sodobnega človeka kot liturgični teksti in simboli, ki so težki za razumevanje in zelo oddaljeni od dejanskega sveta.« (3) Kljub številnim naporom in prilagoditvam so cerkve vedno bolj prazne. Ne samo to, na mesto religioznega stopa sekularna religija nekakšnega voajerizma: »Smrt Boga namreč ni pustila za sabo samo sirot, ampak tudi dediče. In v očesu *Velikega brata* ni težko prepoznati transpozicije Božjega očesa.« (Galimberti 2009, 51) Človek, ki se je hotel skriti pred Bogom in ga je nato zamenjal za svojo lastno izkušnjo, z njo več ne zdrži. Prav govorica ga »izdaja« – to, kar je prej celo skrival pred Bogom (»sva spoznala, da sva naga«), hoče sedaj razkazovati pred vsemi v najbolj gledanih terminih. Tudi prek tega se lahko vedno bolj zavedamo, da govorice ne

dal sem se prepričati, da zaprem vrata. Govorica je prešla iz govorečega na poslušalca in dosegla svoje: zaživela je.

⁷ Podobno ugotavlja tudi Martin Buber, ko odkriva vzroke za odsotnost Boga in božjega v današnjem svetu: »Ljudje, ki so v takšnih časih še »religiozni«, večinoma ne opazijo, da se to, kar imajo za religiozen odnos, ne dogaja več med njimi in od njih neodvisno dejanskostjo, temveč samo še znotraj njihovega lastnega duha, ki zajema prav osamosvojene podobe, osamosvojene »ideje«. Tedaj pa se bolj ali manj očitno pojavi tudi posebna vrsta ljudi, ki to stanje stvari pojmuje kot zakonito. Nikoli, tako menijo, ni bila religija kaj drugega kot dogajanje znotraj duše, katerega tvorbe se »projicirajo« na neko v bistvu umišljeno raven, ki pa jo duša opremi z oznako dejanskosti ..., končno pa mora človek, ko pride do jasnega spoznanja, priznati, da je bil ves domnevni dvogovor z Božjim le samogovor, ali še natančneje, le pogovor med različnimi plastmi sebstva.« (Buber 2004, 14)

moremo ujeti v neko idejo ali koncept. Ni obvladljiva in se ne pusti instrumentalizirati. »Nasprotno, razodeva, da človek živi od drugega, iz odnosov z drugimi, postavljen v zgodovino, ki je pred njim. Človek živi in se razume s pomočjo teh odnosov in v govoricu, preko izrekanja in preko tega, kar mu je rečeno.« (Curro 2012, 8)

Podobno ugotavljajo tudi duhovni voditelji pri duhovni rasti posameznikov. Še tako na videz duhoven človek, ki prizna svojo majhnost pred Bogom, je v nevarnosti, da pade v samozagledano, avtologično razmišljanje in kot posledica tega ne more napredovati. »Uporablja sicer dialoško obliko, vendar za spletnje monologa. Ne uspe mu poglobiti resničnega odnosa, ne stopi iz sebe, temveč še naprej ravna po svoji volji, si nalaga odpovedi, poboljšanja, poslanstva, junaška dejanja, dobra dela, vse vedno na predlog jaza.« (Rupnik 2001, 91) Pri tem lahko pomislimo na povsem konkretne težave številnih učiteljev in katehetov, ki se pritožujejo, češ da jih njihovi učenci ne poslušajo. Kako naj poslušajo, če ne razumejo, kar jim govori! Živijo v svojem svetu, ki ne vključuje komunikacije.⁸

Plitkost, če hočemo: nihilizem mladih, nezmožnost prisluhni komu ali čemu drugemu kakor le sebi, ne vodi le v areligioznost, ampak v vedno večjo osebno izpraznjenost posameznikov in družbe.

Ob genezi človeške govorce lahko to potrdimo. Vygotskij je prepričan, da se iz socialnega govora, iz tega, kar Benveniste imenuje govorca, razvije egocentrični govor. »Na podlagi egocentričnega govora, ki se je ločil od socialnega, se potem razvije otrokov notranji govor, ki predpostavlja temelj otrokovega mišljenja, in to tako avtističnega kot tudi logičnega.« (Vygotskij 2010, 54) Če otroku ne uspe najprej razviti socialnega govora, pomeni: spregovoriti v komunikaciji z drugimi, ne bo mogel vzpostaviti notranjega govora, to pa vodi do duhovne in osebne izpraznitve, do plitkosti.⁹ »Zato še kako potrebujemo močne besede, ki bodo sposobne rojevati nove drže v odnosu do drugih, do stvarnosti in do nas samih, ki bodo vodile k novemu in še posebej odprle neslutene globine v našem lastnem življenju.« (Verhack 2012, 12)

Če se vrnemo na performativni govor, bi lahko rekli, da je perlokucijskost postala eno z ilokucijo poslušalca. Poslušalca je treba odpreti za občutljivost, s katero bo zmogel sprejeti namene govorečega. Pri tem je nujna vloga občestva. Že pri učenju vsakdanje govorce je tako: »Vygotskij tudi razlaga, da otrok do idealne

⁸ »Mladi ne rečejo več ›mič, kot so govorili še leta osemindesetdeset (po zatonu ideologij so to zmeraj manj govorili). Zatekli so se k psevdonomu samih sebe in obsedeno ponavljajo ›jaz, ki je majhen in omejen kot prostor v dvigalu.« (Galimberti 2009, 35)

⁹ Vygotskij je to eksperimentalno potrdil: »Otroka, čigar količnik egocentričnega govora smo prej izmerili v situaciji, ki je bila enaka tisti v Piagetovih poskusih, smo postavili v drugačen položaj: pustili smo ga, da je svojo dejavnost opravljal v skupini gluhonemih otrok, ki sploh niso znali govoriti, ali v skupini tujejezičnih vrstnikov. V vseh drugih vidikih je situacija po svoji strukturi in po posameznih prvinah ostala popolnoma enaka, edina spremenljivka v našem poskusu je bila zgolj iluzija razumevanja, ki se je tako naravno pojavila v prvem primeru, v našem poskusu pa smo jo že v izhodišču popolnoma izključili. Kako je torej na egocentrični govor vplivala ta izključitev iluzije razumevanja? Poskusi so pokazali, da se je količnik egocentričnega govora v tako zasnovanem kritičnem eksperimentu v večini primerov spustil na ničelno točko, vseh drugih primerih pa se je v povprečju zmanjšal za osemkrat.« (Vygotskij 2010, 331)

oblike npr. v govornem razvoju ob zaključku posamezne razvojne stopnje ne more priti brez okolja, v katerem so prisotne idealne oblike. Malček, ki je pravkar začel govoriti, govori enostavne besede in fraze, njegova mama pa z njim govori v slovnično oblikovanem jeziku, ki vključuje obsežen besednjak, in to z namero, da bi otrok kaj pridobil od njenega govora. Malček se, ne neodvisno od mentalnih zmožnosti, premika k idealni obliki govora, ki jo zgolj z enostavno asimilacijo in posne-manjem v enem ali enem letu in pol ne bi dosegel. Problem je, če otroci tovrstnih idealnih oblik nimajo, npr. gluhi otroci slišočih staršev. Če gre zgolj za vrstniške interakcije, je razvoj počasen in nikoli ne doseže stopnje, ki bi jo lahko, če so v okolju prisotne idealne oblike.« (Marjanovič Umek 2008, 381) V želji, da bi današnji mladostniki in tudi odrasli razumeli in spregovorili v govorici razodetja Jezusa Kristusa, ne smemo pozabiti na komunikativnost govornice že v njeni naravi in na vlogo, ki jo ima pri njenem učenju skupnost.

Vključitev številnih razsežnosti govornice, kakor jih odkrivajo lingvisti in jih uporablja Vygotskij, od nas zahteva tudi narava božje pedagogike. »Bog želi, namera-va poiskati vsakega človeka, da bi z njim govoril iz obličja v obličje, ker na osnovi tega pogovora je ustvarjen svet in nas je izvolil v Kristusu, svoji večni besedi.« (Reichert 2012, 6) Kljub omejenosti človeškega izkustva se mora ta glas o Bogu križati z vsakdanjo izkušnjo človeških odnosov. Spregovoriti je treba ne več o konceptih vere, ampak o odnosu z resnično osebo: s Kristusom (Borg 2012, 13). Pri tem je treba slediti stopnjam, ki so jih v Cerkvi že dolgo poznali v procesih uvajanja, v pedagogiki pa jih Vygotskij opredeli s tako imenovanim pojmom območja bližnjega razvoja: »Kar je torej otrok danes sposoben narediti v sodelovanju, bo jutri zmozel samostojno, zato se zdi upravičena domneva, da sta poučevanje in razvoj v šoli v enakem odnosu, kakršen obstaja med območjem bližnjega razvoja in aktualno stopnjo razvoja. Pri otrocih je torej smiselno le tisto poučevanje, ki se pomika pred razvoj in s tem razvoj spodbuja.« (Vygotskij 2010, 249) Človek notranje zmore razumeti, preden konceptualno obvlada neko temo. Kot otrok že uporablja besede, ki jim še ne ve čisto pravega pomena, tako lahko vsak od nas govori o »neslutnem«, posledica tega pa je, da o tem tudi razmišlja. Da se bo premaknil iz nezmožnosti govoriti o čem na višjo konceptualno stopnjo, je torej mogoče, le stimulacijo od zunaj potrebuje. Občestvo posreduje oznanilo in posameznika spodbuja, da ga širi dalje (Moog 2012, 4).

4. Kako danes slišati razodetje

Vse bolj je jasno, da sodobni človek ne sliši rad govornice, ki bi jo razumel kot napad na svojo avtonomijo in integriteto. Moč oznanjevanja in kateheze, ki se je sklicevala na avtoriteto učiteljstva, je v katehetskem procesu že močno pošla. Sodobni mediji ne poznajo nekakšne cenzure »resnice«, le še popularnost in – kot njena posledica – finančna rentabilnost uravnava navzočnost ali odsotnost nekaterih vsebin. Ključni namen sodobnih medijev, ki odgovarjajo na človekovo potrebo, je: zabavati. Krščanstvo, vsaj kakor ga razume večina, še zdaleč ne sodi v

žanr, ki bi ga komercialne medijske hiše lahko tržile. Kljub temu da nekateri mediji ohranjajo verske, celo katoliške vsebine, so te vsebine odrinjene na rob in s tem tudi neučinkovite. To ne pomeni, da govorica vere izginja iz vsebin novih medijev. Vernost v novih masovnih medijih je seveda drugačna od katekizemske, vedno bolj je simplicistična, obljublja takojšne in občutene rešitve (Borg 2012, 11). Če je krščanstvo usmerjeno v posredovanje veselega oznanila, so sodobni mediji usmerjeni v publiko, to pa ima za posledico odmik, tudi na medmrežjih, od vere in od strani, ki jih kontrolira institucionalna religija, k »on-line« vernosti, tam pa ta vernost nastaja sproti, z enakovredno udeležbo vsakogar, ki je prijavljen (12).

Takšen premik v vernosti sodobnega človeka se na prvi pogled zdi v velikem nasprotju s temeljnimi pričakovanji katehetskega dela: »Vir, iz katerega kateheza črpa svoje sporočilo, je Božja beseda: Kateheza bo svojo vsebino vedno zajemala iz živega vira Božje besede, ki ga sprejemamo po izročilu in Svetem pismu, kajti sveto izročilo in Sveto pismo sestavljata en sam sveti zaklad Božje besede, ki je bil izroččen Cerkvi.« (SPK 94) Če pozorno preberemo navedek, moramo upoštevati tudi besedo »živega«. Narava razodevanja v Svetem pismu je vedno zgodovinska, odvisna je od dogodkov in od konkretnih oseb, je živa beseda, izgovorjena v govoricah živih ljudi. Prednost prakse je v celotnem Svetem pismu očitna, še zlasti če vzamemo novozavezni pojem ljubezni, ki je nekakšen temelj vsakršnega razumevanja božjega sporočila. Sveto pismo je povezano z dogodki, ki so vzrok njegovi vsebini, v njem so hkrati ti dogodki ohranjeni, da sprožijo nove dogodke, ti novi dogodki pa bodo prvotne nadaljevali ob spominjanju in ob ponavljanju (Curro 2012, 11). Šele če bo razodetje postalo živ dogodek, lahko računamo, da mu bo sodobni človek prisluhnil – in to začetek novega dogodka: srečanja med Bogom in človekom (Mendl 2008, 43). Živ je lahko le za konkretnega človeka in v konkretni situaciji. Sodobni mediji to poznajo in to tudi uporabljajo, da pritegnejo nove udeležence; kateheza ne more povsem po isti poti. Predvsem mora to biti dogodek srečanja z drugim, drugačnim, Razodetim in ne le potrditev samega sebe in oboževanja in vzdrževanja malika, ustvarjenega po svoji lastni podobi.

Temeljni pogoj je, znova prebuditi v človeku občutek za drugega in ustvariti prostor za resnico, ki na prvi pogled ni moja, je pa globlje v meni, kakor si to lahko predstavljam. Vrniti se je treba iz *cogito, ergo sum* v *respondeo, ergo sum* (odgovarjam, torej sem).¹⁰ »Metodološko gledano to pomeni, da moramo narediti prehod iz avtologije v dektologijo.« (Verhack 2012, 12) Dekton je beseda, ki v grškem izvorniku usmerja pomene, povezane s sprejemanjem, s tem, kar nam je bilo podarjeno. Človek se mora znova vrniti k spoznanju, da mu je bilo življenje podarjeno, da je obstajala govorica, s katero se izraža in poimenuje, pred njim, k teologiji daru. Če je naša kultura kultura vidnega, uporabnega, otipljivega in zahteva maksimalno uresničitev vsakega posameznika, je temeljno, tisto, kar človeka lahko napolni, skrito očem. Čeprav prihaja to nikoli slišano iz njega, ga nujno usmer-

¹⁰ Ko opisuje izvore mladinskega nihilizma danes, sklene: »Vsi ti dejavniki pripravljajo plodno zemljo za osamljenost; ta ni obup, ki se oklene tistih, ki so nekoč upali, ampak je nekakšna breztežnost tistih, za katere je družba nekoristen prostor. V ta prostor nima smisla več sporočiti, saj ni nikogar, ki bi to sporočilo prejel, in od morebitnega klica na pomoč bi se vrnil samo odmev.« (Galimberti 2009, 91)

ja navzven, saj se šele v odnosu do drugega posameznika zave, da je subjekt, ko se bori proti temu, da bi bil objekt (Curro 2012, 9). Prav ta nejasnost svojega lastnega pomena je najbolj razvidna v govorici. Kakor ugotavlja Benveniste, človeška govorica ne prinaša zanesljivosti, ampak neulovljivost različnih pomenov, prav tako je v razumevanju sebe sredi te komunikacije. V svetu sodobnih sanj, vsak dan na novo predelanih v medijskih centrih, mladi ne najdejo stalnosti svoji življenjski poti, ne vedo, kdo so in komu naj sledijo, da bodo »kdo« v času možnosti prevzemanja najrazličnejših identitet. Rešitev je morda navidezni izgon iz raja, še prej pa je treba spoznati, da smo »nagi«.

Nekaj je v tem svetu zanesljivo: želja po biti »kdo«, priti na prve strani, biti najbolj klikan na medmrežju, uspeti v poslu, biti vsaj prvi v klapi. Pri tej globoki, sebični želji, da me drugi sprejmejo kot subjekt, osebo, lahko najdemo temeljno izhodišče za odpiranje razodetju. Ricœur najde tri takšna izkustva, ki človeka odprejo poti do širitve zavesti, za zmožnost občutenja drugega kot sebe. Poimenuje jih izkustva pasivnosti. »Najprej je tu pasivnost, vsebovana v izkušnji lastnega telesa ali, kot bomo dejali kasneje, *mesa*, kot posrednica med sebstvom in samim svetom, dojetim glede na njegove variabilne stopnje uporabljivosti in zatorej tužosti. Sledi pasivnost, implicirana v odnosu med sebstvom in *tujim*, in to prav v pomenu drugačnosti od sebe, se pravi, drugost, lastna odnosu intersubjektivnosti. In slednjič še najbolj prikrita pasivnost, pasivnost odnosa sebstva do samega sebe, ki je *zavest*, bolj v pomenu *Gewissen* kot *Bewusstsein*. S tem, da smo zavest postavili kot tretjo pasivnost v razmerju s pasivnostjo-drugostjo lastnega telesa in pasivnostjo drugega, smo poudarili izjemno zapletenost in relacijsko gostoto meta-kategorije drugosti. Za povračilo pa zavest na vse izkušnje pasivnosti, ki se nahajajo pred njo, pri priči projicira svojo potrjevalsko moč, saj je tudi sama ena sama potrditev.« (Ricœur 1990, 369) Če želimo, da bo konflikt s to trojno pasivnostjo – drugostjo prebudil potrebo po vzpostavljanju svoje lastne zavesti, ki bo vključevala potrebo po biti »kdo« v odnosu do tega drugega, kakor sem sam, je treba vzpostaviti posluš za resnico in ne zgolj za razumevanje tega, kar se dogaja s posameznikom. Hkrati pa mora ta potreba vključevati še danost, »zunanost«, drugost telesa, tujca in vesti, ki jo kot takšno občutimo, ker je pogosto v nasprotju z našim lastnim hotenjem. Brez temeljne želje po biti, in to dobro biti, v razmerju do drugega, ne moremo do mišljenja in do ravnanj, ki bi bila vredna subjekta.

Človekovo težnjo, ki izhaja iz te potrebe po samopotrditvi, razume Ricœur v Aristotelovem smislu, kot željo po »dobrem življenju«. To, kar Ricœur sprejme kot cilj vsega našega hotenja, ne more mimo občutkov drugega, mimo občutka pasivnosti v samem sebi, najprej mimo svojega lastnega telesa in nato mimo sočloveka, oboje v prepletu s svojo lastno vestjo. V tem subjektu, ki se tako doživlja, je prava resnica, ki bo odgovorila na njegove najgloblje želje po biti; ugotovitev, da nikakor ni začetek sebi, še manj pa konec, je brezpogojna in neizbrana želja, ki ima za svoj cilj popolno življenje.¹¹

¹¹ »Prva komponenta etičnega stremljenja je tisto, kar Aristotel imenuje ›dobro živeti«, ›dobro življenje‹: če sledimo Proustu, bi lahko rekli tudi ›pravo življenje‹. ›Dobro življenje‹ moramo prvo imenovati, ker je sam predmet etičnega stremljenja. Ne glede na to, kakšno podobo si nekdo ustvari o dovršenem

Na takšen način združimo človekovo sebično zagledanost vase in ga prek čudenja, ki izvira iz tega, da nas nekaj presega, da je nekaj pred nami in ni odvisno od nas, nekaj, kar odkrijemo kot ne-meni-razvidno, odpiramo priznanju kvalitete življenja zunaj nas. »Kar moramo k temu dodati, je, da ima to razločevanje smisel, če je to ›drugo‹ (kar se nam dogaja) lahko hkrati tudi doživeto kot nosilec pomena.« (Verhack 2012, 14)

Če občutenje trojne pasivnosti vodi zgolj v vdanost v usodo, potem to ni izhodišče za katehezo. Srečanje s Kristusom je vedno prebujenje osebnih moči, ki razodenejo skrito podobo človeka, nevidnega v ponižanem, bolnem, zavrženem, grešnem ali celo mrtvem. Božji dogodek mora vstopiti v živo meso, v dobi doživetij mora oznanilo božjega kraljestva postati dogodek konkretnega telesa. Če pasivnost človeka, kakor ga doživljamo v telesu, razumemo v smislu izpostavljenosti, občutljivosti, smo blizu razpoložljivosti za razodetje. V moči se prepustiti temu občutku izpostavljenosti in to priznati kot temelj svoje lastne biti je najbližja pot do drugega in do resnice, ki jo hočemo slišati o sebi. Prav to je zmožel Samarijan (Lk 10,29–37), drugi se ga je dotaknil, s tem je najbolj razkril resnico, kdo je bližnji. Pustil se je nagovoriti in tako najbolj izpolnil božje naročilo. Beseda kot temeljna resnica se je učlovečila in razodela moč govorce prave Ljubezni. S tem presežemo zgolj razumevanje, dojetje in to je prepogosto cilj kateheze – in se približamo vprašanju resnice, ki so danes še kako aktualna: »Ljubim ali ne ljubim? Sem ujet v svoj svet ali sem odprt drugemu in za druge? Se doživljam kot lastnik ali kot obdarovani? Te dileme, ki jih lahko mislimo kot povzetek bibličnih dveh poti (Ps 1), so dileme mesa, so praktične dileme.« (Curro 2012, 12) Kateheza mora voditi in tudi izhajati iz te izpostavljenosti »mesu«, konkretnemu življenju posameznika in občestva, tako grehu kakor kreposti, moči in nemoči, bolečini in užitku. Učiti se moramo, vsega tega dotikati, videti in o tem govoriti, saj je »razgaljeno« bitje pogoj za živo srečanje z Besedo (13).

5. Sklep: evangeljska govornica – govornica kateheze

Govornica ni ena sama, binkoštni dogodek je temelj razumevanja, da moramo pri katezezi uporabiti različne »govornice«. Kakor Sveto pismo uporablja različne, od poezije, pripovedi in zakonov do prerokb, tako mora tudi kateheza uporabljati vse, kar človeka odpre skrivnosti Drugega in s tem največji resnici, ki jo išče, da bi bil ljubljen. Tako bo perlokucija vključena v življenje občestva in to bo okrepilo odrešenjsko držo razumevanja evangeljskega performativnega dejanja. Verhack ponudi zgled katehetskoga itinerarija, kakor ga najde v evangeliju po Janezu (Jn 1,35–51), za uporabo govornice pri katezezi (6–9). Ko Janez Krstnik vidi Jezusa, opozori nanj. Kateheza nujno potrebuje katehete, ki bodo pokazali na Je-

življenju, ta vrh predstavlja skrajni cilj njegovega življenja. Zdaj je trenutek, da se spomnimo razlike, ki jo Aristotel vzpostavlja med dobrim, h kateremu stremi človek, in platonskim Dobrim. V aristotelovski etiki gre lahko le za vprašanje dobrega za nas. Ta odnosnost na človeka pa ne preprečuje, da tega dobrega ne bi vsebovalo nobeno posamično dobro. Gre prej za to, kar vsem posamičnim dobrim manjka. Celotna etika predpostavlja to nenasitljivo rabo predikata ›dober‹. (Ricœur 1990, 202–203)

zusa, predvsem z govorico življenja, v mesu in krvi, če si priključimo v spomin vse mogoče upodobitve Janeza Krstnika. Ne smemo pozabiti, da so ti, ki so Jezusu sledili – to je drugi korak – pri Janezu že prebudili svoja hrepenenja. Lahko rečemo, da so bili pravilno ilokucijsko uglašeni. Ko gresta učenca za Jezusom, lahko občudujemo njegovo nevsiljivost. Katehet se mora naučiti spoštovati notranjo dinamiko vsakega posameznika, saj le tako omogoči samostojen odgovor nagovorjenega.

Tretji korak je v vprašanju: »Kaj iščeta?« Jezus noče biti »pameten«, hoče ob sebi konkretnega in zmožnega človeka. Z mladimi moramo razviti govorico, ki jim bo pomagala, da izrazijo svoja pričakovanja, dvome, strahove in upanja, saj mora tudi krščanska govorica odsevati temeljno razsežnost dialoga – obojestransko spoštovanje sodelujočih. Šele nato pride četrti korak: »Kje stanuješ?« To je čas vstopa v Jezusovo šolo: katehet jih mora voditi, da se lahko odprejo možnostim vere. Prejšnjemu vprašanju sledi povabilo: »Pridita in bosta videla!« ki pomeni čas iniciacije v skrivnosti »duha«. Kateheza tako uvaja v posvečevanje vsakdanjega življenja, zato mora biti na tej točki uvajanja občestvo zrelo in zmožno sprejeti še tako boleča vprašanja in ljudi. Pri tem je treba upoštevati Vigotskega, da ni treba vsega razumeti, bolje je to živeti in uporabljati, občestvo pa z upoštevanjem območja bližnjega razvoja pomaga pri gradnji ustrezne govorice in misli.

Sedaj je apostol Andrej sposoben iti in povabiti svojega brata Simona. Vera mora biti vključena v žive odnose sredi sveta. Če je govorica vere živa, ohranja njeno temeljno razsežnost: komunikacijo. Iz te žive komunikacije Simon postane Peter. Tako prava kateheza prek skupne molitvene povezanosti občestva z Gospodom vedno vodi k odkritju resnične identitete. Sledi še pogovor z Natanaelom, v katerem se pokaže, kako močna je lahko »beseda« pričevanja, ki vedno ne vodi nujno do občudovanja. Če pa katehet zmore pustiti Jezusu, da stopi v ospredje, potem se govorica spremeni v razodetje neskončnih razsežnosti božje ljubezni. Trinitaričnost stopa prek občestva in posameznika v procesu medsebojne komunikacije, »razodevanja«, v globalno življenje sveta. S tem postaja tudi krščansko oznanilo nagovorljivo in živo, saj odpira najprej vernika in verno občestvo razodetju, nato pa prek procesa čudenja tudi druge. Antropološko izhodišče trojne pasivnosti, če jo zmoremo živeti najprej sami, je dobra pot do žive govorice, ki bo prek drugega vedno bolj preraščala v odprtost za D drugega – Boga. To je obrnjena pot v primerjavi s koncilskim naročilom, navedenim na začetku: v živi ljubezni občestva se posameznik upa odpreti, izstopiti iz sebe. V veri v sebe in do drugega bo pripravljen prisluhniti tudi razodetju. Kateheza, ki bo šla to pot, bo tako našla tudi ustrezno govorico za sodobnega, vase zaprtega in hkrati negotovega človeka. Pasivnost v odnosu do sebe in do drugega tudi v procesu verskega učenja ne bo več razumljena kot znak človeške majhnosti, ampak kot izraz božjega učlovečenja in razodevanja njegove ljubezni.

Sklenimo s Pascalom, ki v polnosti povzame celotno prizadevanje v iskanju primerne govorice za katehezo danes: »Jezus Kristus je Bog, ki se mu bližamo brez napuha in pred katerim se ponižujemo brez obupa.« (Pascal 1986, 199) Najprej – bi rekli z Vygotskim – pa mora biti Cerkev, ki to živi in pričuje, da bo socialno okolje pomagalo katehizirancem spregovoriti to govorico ljubezni.

Kratice in krajšave

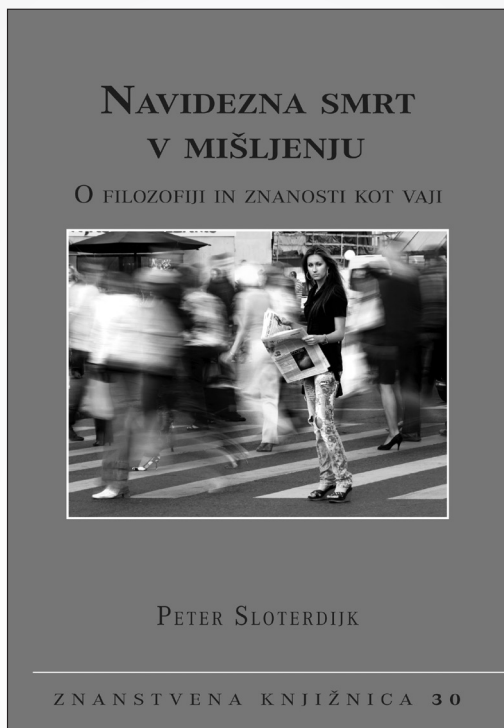
DV – *Dei Verbum*: Dogmatična konstitucija o božjem razodetju. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor, 367–381.

EEC – Equipe Européenne de catéchèse.

SPK – Kongregacija za duhovščino. 1998. *Splošni pravilnik za katehezo*. Ljubljana: Družina.

Reference

- 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor**. 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Austin, John L.** 1990. *Kako napravimo kaj z bese-dami*. Ljubljana: Škuc.
- Benveniste, Emile**. 1988. *Problemi splošne lingvisti-ke*. Zv. 1. Ljubljana: Škuc.
- Biemmi, Enzo**. 2012. Langage et langages en catéchèse: Problématique du Congrès EEC 2012. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Borg, Joseph**. 2012. A work in progress on the language of faith and the language of the media. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Buber, Martin**. 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Curro, Salvatore**. 2012. *La parole s'est faite chair... et la chair parle sur le langage religieux en relation avec la catéchèse*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Galimberti, Umberto**. 2009. *Grožljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- Lombaerts, Herman, in Didier Pollefeyt**. 2004. The Emergence of Hermeneutics in Religious Education Theories: An Overview. V: *Hermeneutics and Religious Education*, 3–53. Ur. H. Lombaerts in D. Pollefeyt. Leuven: Leuven University Press.
- Marjanovič Umek, Ljubica**. 2010. Pojmovanje otroka v sociokulturni teoriji Vigotskega. Spre-mna študija. V: Vygotskij, Lev Semenovič. *Mišljenje in govor*, 373–400. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Mendl, Hans**. 2008. *Religion erleben*. München: Kösel-Verlag.
- Milner, Jean-Claude**. 2001. *Uvod v znanost o govoricah*. Ljubljana: Krtina.
- Moog, François**. 2012. *The language of the cross and the languages of the announcement*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Pascal, Blaise**. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Ratzinger, Joseph**. 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Reichert, Jean-Claude**. 2012. *Langage et langages en catéchèse: A propos de la liaison unitive*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Rendle, Ludwig, ur.** 2007. *Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht*. München: Kösel-Verlag.
- Ricoeur, Paul**. 1990. *Soi-même comme un autre*. Pariz: Seuil.
- Rupnik, Marko Ivan**. 2001. *Razločevanje*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje.
- Sesboué, Bernard**. 1999. *Croire: Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI. siècle*. Pariz: Droguet & Ardant.
- Verhack, Ignace**. 2012. *A plea for a language of welcoming and praise*. Malta: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Vygotskij, Lev Semenovič**. 2010. *Mišljenje in govor*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.



Peter Sloterdijk

Navidezna smrt v mišljenju: o filozofiji in znanosti kot vaji

Peter Sloterdijk (r. 1947), eden najvplivnejših sodobnih evropskih filozofov, v knjigi trdi, da je filozofija (in s tem tudi znanost) nastala skozi urjenje, v katerem se človek oddaljuje od sveta, umika se v navidezno smrt v mišljenju. Na obzorju svoje bogate erudicije in v svojem enkratnem slogu nam razkriva genealogijo tega pojava, njegove izvore in posledice.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 13 €.

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 3, 445—458
 UDK: 364-786(497.4=214.58)
 Besedilo prejeto: 12/2011; sprejeto: 05/2012

Matej Križanič

Integracija Romov v slovensko družbo

Povzetek: Romi so v Evropi najhitreje rastoča etnična manjšina in večkrat smo priče dilemam, kako v evropskih državah ohranjati njihovo kulturno drugačnost, obenem pa jim omogočiti integracijo in družbeno participacijo. Razprava najprej daje besedo Romom, da povedo, kako sami vidijo svoj položaj v družbi. Večinski del prebivalstva je pogosto ujet v stereotipne predstave o Romih in o njihovem načinu življenja, to pa lahko vodi do njihove diskriminacije in socialnega izključevanja. Na podlagi dobljene analize odnosa med večinskim prebivalstvom in Romi razprava išče rešitve za večjo integracijo Romov v družbo, tako na ravni države in civilne sfere kakor tudi na ravni pastoralnega delovanja. Ključ za to rešitev sta dostojanstvo in spoštovanje človeka, ki sta posebna skrb Cerkev.

Ključne besede: integracija, Romi, socialna izključenost, stereotipi, predsodki, dialog

Abstract: **Integration of the Roma in Slovenian society**

The Roma are Europe's fastest-growing ethnic minority group, and we often witness the dilemma of how to maintain their cultural identity while integrating them and getting them to participate in European societies. The discourse should first of all let the Roma themselves tell us how they see their position in society. The majority population is often caught up in stereotypes about the Roma and their lifestyles, which can lead to discrimination and social exclusion. Based on the present analysis of the relationship between the majority population and the Roma the discussion is looking for solutions to better integrate the Roma into society - both at the level of the political and civil sphere and at the level of pastoral work. The key to any solutions is the dignity and respect for all human beings, which is especially the concern of the Church.

Key words: integration, Roma, social exclusion, stereotypes, prejudices, dialogue

1. Uvod

Rome imamo v evropskem prostoru za največjo in najhitreje rastočo etnično manjšino, ki ima po izsledkih številnih raziskav v primerjavi z drugimi etničnimi skupinami izrazito nižji socialni položaj. Zaradi nezanesljivih uradnih podatkov o številu Romov v posameznih državah, ki jih pridobivamo ob popisih prebivalstva, se številke dopolnjujejo s podatki socialnih služb in nevladnih organizacij. Po ocenah romologa Liegeoisa (2007, 31) naj bi v Evropi in v Mali Aziji živelo med 7 in 9

milijoni Romov, vendar se te ocene mnogim zdijo prenizke. S širitvijo Evropske unije na Vzhod leta 2004 in leta 2007 se je število Romov v Evropski uniji močno povečalo in po ocenah naj bi imele romske skupnosti približno 10 do 12 milijonov pripadnikov, to pa je tudi pogosteje uporabljen podatek. Države z največjim številom Romov v Evropi so Romunija, Bolgarija, Madžarska, Španija, Turčija, Slovaška in Rusija (31).

Glede na ozemlje, kulturo in narečje Rome razvrščamo v pet glavnih skupin: Romi/Cigani, Kaleji ali Kaloji, Romaničani, Manuši in Sinti. V zadnjem času se za vse te prebivalce uveljavlja ime Rom (to v romskem jeziku pomeni poročen moški in človek), tudi v slovenskem prostoru. V tujih jezikih pojem Cigan pogosto uporabljajo neobremenjeno, brez negativnega ali ideološkega predznaka (POR, 5).

Glede izvora Romov in o razlogih za odseljevanje iz matičnih krajev obstajajo številne legende in miti, ki so se med Romi skozi zgodovino ohranjali kot ustno izročilo. Na podlagi številnih sistematičnih raziskav romske lingvistike in etnologije velja za dokazano, da je pradomovina Romov v Severni Indiji, prišli naj bi iz Kafirstana, Radžastana, Kašmirja in iz Ladaka (Petrovski 2003, 196).

Pisni viri o prihodu Romov na ozemlje Slovenije segajo v 14. stoletje, to pa kaže, da je romska narodna skupnost pri nas zelo stara. Na območju ob državni meji z Avstrijo, s Hrvaško in z Madžarsko so se Romi pričeli stalno naseljevati v 17. in 18. stoletju. Tako kakor drugod po Evropi so se Romi tudi pri nas naseljevali ob robu naselij in vasi, nekateri pa so ohranili nomadski način življenja in stalnih potovanj (Klopčič 2007, 37).

Po ocenah različnih institucij (centri za socialno delo, upravne enote, nevladne organizacije) živi danes v Sloveniji približno 10 000 Romov (morda tudi do 12 000). Romi so strnjeno naseljeni v Prekmurju, na Dolenjskem, v Beli krajini in v Posavju ter po večjih mestih, kakor so Maribor, Velenje, Ljubljana, Jesenice, Radovljica (na Jesenicah in v Radovljici živijo predvsem družine Sintov) (Urad Vlade RS za narodnosti, 2012).

Poleg tradicionalnih romskih poklicev (brušenje nožev, popraviljanje dežnikov, zdravilstvo, jasnovidnost, kovaštvo, prekupčevanje s konji, dreserstvo živali, ukvarjanje z glasbo, s cirkusom in z zabavništvom) so se Romi na Dolenskem preživljali tudi z drobljenjem gramoza in z delom v kamnolomih, v Prekmurju pa so večinoma pomagali kmetom pri kmečkih opravilih. Gorenjski Romi (Sinti) so bili znani kot godbeniki (38).

Liegeois (2007, 74–5) opozarja, da se v zadnjem času dogajajo velike spremembe v romskih skupnostih, še posebno v njihovem družinskem življenju. Izročilo in tradicija, ki je posebej močno zaznamovala romsko družino, sta sedaj na resni preizkušnji. Kakor ugotavlja Beck (1998), se družbene spremembe in nasprotja prelivajo v družino, saj je družina vključena v kulturo in v družbo in sprejema tokove družbenih dogajanj. Spremembe v kulturi zahtevajo nove spretnosti, znanje in učenje, zato je romska skupnost močno razpeta med zvestobo svoji lastni tradiciji in – na drugi strani – izzivi, ki jih prinašajo procesi modernizacije njihovega življenja. Pot integracije romske skupnosti v večinsko kulturo pogosto ovirajo pred-

sodki in negativni kulturni stereotipi, ki zelo lahko generirajo tudi socialno izključevanje oziroma diskriminacijo.

V prispevku bomo kompleksno situacijo Romov v slovenskem kulturnem prostoru najprej predstavili z vidika romske percepcije njihovega položaja. Nato si bomo ogledali miselne in kulturne vzorce večinskega prebivalstva, ki so pogosto prepleteni s stereotipnimi predstavami o Romih in o njihovem načinu življenja in lahko vodijo do diskriminacije in do izključevanja Romov iz pomembnih procesov v družbi. Analiza situacije nas v drugem delu vodi do iskanja možnih rešitev večje integracije. Na podlagi že obstoječih izkušenj in dobrih praks v svetu in v luči pedagoškega modela Paula Freira bomo nakazali nekatere možnosti integracije Romov v prihodnosti.

2. Romi in dojemanje njihovega lastnega položaja

O tem, kako Romi dojemajo svoj položaj v družbi, ni na voljo veliko podatkov, vendar se v zadnjem času opaža napredek pri pridobivanju empiričnih podatkov s terena. Leta 2010 je skupina študentov Fakultete za družbene vede pod vodstvom dr. Mirana Komaca opravila anketo v romski skupnosti Hudeje v občini Trebnje, kjer živi okoli 370 ljudi (Komac et al. 2010). Anketirali so trideset prebivalcev te romske skupnosti, v približno enakem številu moške in ženske. Raziskava je zajela več področij, kakor so politična participacija, šolstvo in jezik, služba in zaposlitev, življenje v naselju, zdravje, odnosi z mediji, odnosi z večinskim prebivalstvom (Slovenci)¹ in odnosi z uradnimi organi. Nas zanima zlasti, kakšen je njihov odnos do okoliškega prebivalstva in kako gledajo na svojo lastno situacijo (118–92).

Iz raziskovalnega poročila izhaja, da se je dve tretjini romskih prebivalcev rodilo v tem naselju, kjer imajo tudi večino svojih sorodnikov. Naselje je opremljeno z urejeno infrastrukturo, kakor so vodovod, elektrika, odvoz smeti, in večina anketirancev (63 %) živi v barakah (lesenih hiškah). Raziskava je pokazala, da je večina prebivalcev v romski skupnosti (57 %) brez formalne izobrazbe, tudi osnovnošolske, in le 7 % jih ima srednješolsko izobrazbo, vendar je kljub temu 63 % Romov zadovoljnih s svojo izobrazbo. Na podlagi rezultatov lahko sklepamo, da imajo mnogi Romi težave s slovenskim jezikom, saj v svojem okolju praviloma uporabljajo le romski jezik, in le 30 % Romov pravi, da dobro berejo v slovenskem jeziku, 40 % pa jih zna slovensko pisati.

Polovica Romov iz Hudej ima pogoste stike z okoliškim prebivalstvom. Na vprašanje o kakovosti teh odnosov odgovarja 64 % Romov, da so odnosi dobri. Stiki med njimi in večinskim prebivalstvom so najpogostejši zunaj naselja.

Kot glavni vzrok za spore z večinskim prebivalstvom navajajo prepire zaradi otrok, nevoščljivost (zavist) in zbiranje starega železa. Da nastajajo konflikti zunaj naselja, je razumljivo, saj okoliški prebivalci redko zahajajo v romsko naselje.

¹ Ko uporabljamo poimenovanji Slovenci in Romi, imamo v mislih razlikovanje na podlagi narodnostne pripadnosti in ne državljske (tudi Romi so državljani Republike Slovenije).

Pri vprašanih, povezanih z doživljanjem izključevalnih elementov, med Romi prevladuje večinsko mnenje (81 %), da ima okoliško prebivalstvo negativen odnos do njih. Kar 72 % Romov meni, da se Slovenci do Romov vedejo (popolnoma ali delno) vzvišeno. Več kakor polovica Romov je tudi prepričanih, da jih Slovenci ne sprejemajo kot sebi enakopravne (52 %), še 20 % pa se jih s to izjavo delno strinja. S trditvijo, da so Slovenci očitno nestrpni do Romov, se strinja več kakor 60 % Romov.

Podatki pokažejo neke vrste neenotnost oziroma nelogičnost stališč Romov. Po eni strani namreč govorijo o dobrih odnosih med seboj in večinskim okoliškim prebivalstvom, obenem pa trdijo, da ima okoliško prebivalstvo do njih negativen odnos. O drugih imajo precej negativno podobo: da so do njih vzvišeni in tudi nestrpni.

V teh mnenjih je vsekakor mogoče razbrati akumuliranih precej grenkih življenjskih izkušenj, obenem pa najbrž tudi kar nekaj predsodkov in stereotipov o Slovencih, verjetno pa tudi o sebi. Lahko se vprašamo, v kolikšni meri so se s podrejenim položajem, kljub temu da ga zaznavajo, sprijaznili, koliko ga niti ne razumejo več kot problem ali nekaj, kar bi si želeli spremeniti. Koliko sploh verjamejo, da je njihov družbeni položaj treba in mogoče izboljšati? K takšnim stališčem očitno veliko prispeva njihova relativno nizka izobrazbena stopnja, pa tudi precejšnja zaprtost skupnosti – vsaj kar zadeva nizki delež poznavanja jezika večinskega prebivalstva, ki ovira pogovorno komuniciranje. Očitno pa so ob negativnih oznakah večinskega okoliškega prebivalstva pozitivne ocene dobrih odnosov med romsko in neromsko skupnostjo znak, da si takšnega odnosa želijo.

V nadaljevanju se sprašujemo o odnosu večinskega prebivalstva do Romov oziroma koliko se potrjuje njihova ocena o odnosu večinskega prebivalstva do njih samih.

3. Socialna izključenost Romov

Avtorji (Cvahte 2008, 8) ločijo štiri tipe izključenosti: izključenost iz delovnega življenja (brezposelnost), izključenost iz potrošniške družbe (klasična revščina), izključenost iz družbe (pomanjkanje socialnih stikov in osamljenost) in izključenost od mehanizmov moči in vpliva (kulturna marginalizacija). Pri romski skupnosti v Sloveniji opazimo vse štiri tipe izključenosti, saj se soočajo z relativno višjo stopnjo brezposelnosti in mnogi živijo v veliki revščini. Še najmanj izključenosti je verjetno na področju socialnih stikov, saj so ti v njihovi skupnosti, še zlasti v okviru razširjene družine in sorodstva, relativno močni. Drugače pa je s socialnimi stiki z ljudmi zunaj njihove skupnosti.

Vsekakor pa je posebno izrazita kulturna marginalizacija Romov. Zelo pomanjkljiva je dosedanja vključenost predstavnikov Romov v mehanizme odločanja tako na državni kakor na lokalnih (občinskih) ravneh. Tudi vključevanje otrok v sistem izobraževanja ni zadovoljiv, a se postopoma izboljšuje. Verjetno so Romi še najbolj izenačeni z večinskim prebivalstvom na področju socialnega varstva.

Potočnik (2011, 14–5) navaja, da je morda najbolj vsakdanja oblika izključeva-

nja zavračanje sosedskega sobivanja in s tem tudi druženja, srečevanja in sožitja. Na podlagi Evropske raziskave vrednot iz leta 2008 avtor ugotavlja, da več kakor tretjina prebivalcev Slovenije (38 %) na takšen način izključuje Rome. Samo do odvisnih z drogami in alkoholom je v Sloveniji stopnja izključevanja večja kakor do Romov, medtem ko je teh, ki v svoji bližini ne želijo številnih družin, muslimanov, Judov in še nekaterih drugih, okoli četrtnine slovenskega prebivalstva, to je manj kakor v povezavi z Romi.

Navedene podatke lahko interpretiramo v širšem antropološkem smislu. Tri osnovne človekove prapotrebe (po imenu, po moči in po domu) so pogoj, da človek lahko živi v blagostanju in miru. Če te temeljne potrebe niso izpolnjene, je človek postavljen oziroma izrinjen v območje družbene marginalnosti oziroma socialne izključenosti ali kar smrti. To je tedaj, ko človek ni klican po imenu in je le številka (npr. v delovnem procesu, ko nanj gledajo le z vidika produktivnosti). Na robu socialne smrti se znajde tudi drugorazredni državljani, tujci in brezdomci, ko ne čuti, da je zakoreninjen v domovini. Prav tako je človek izključen, ko ni zmožen (ni dovolj iznajdljiv, izobražen ali kompetenten) kljubovati razmeram in zahtevam življenja (11–3).

Navedena slika izključenosti nakazuje, da romski človek resda ima dom (naj bo dom v njihovem naselju še tako skromen, dom vendarle je), a ta človek je brez širšega doma – brez domovine, kjer bi pognal kulturne korenine trdne zasidranosti. Če ni zaželen v širši skupnosti in je s tem izključen, je vsaj do neke mere »tujec«, »priseljenc«, to pomeni: ne nekdo (vsaj ne povsem) od nas.

Takšno izključevanje oziroma vsaj distanciranje Romov iz sredine večinskega prebivalstva ima zagotovo globlje podlage. K njim sodijo predsodki in stereotipi.

4. Procesi oblikovanja stereotipov, predsodkov in diskriminacije

Stereotipi igrajo odločilno vlogo pri vsakdanji adaptaciji na socialno okolje, obenem pa izkrivljajo realnost, predvsem podobo ljudi, kakršni so v resnici – enkratni, različni, spremenljivi posamezniki. Stereotipiziranje je proces opisovanja ljudi na podlagi njihove skupinske pripadnosti (Nastran Ule 2000, 156).

Tudi Hinton (2000) se strinja, da so stereotipi izjemno kompleksen fenomen in so lahko tako konstruktivni kakor destruktivni. Stereotipi so konstruktivni predvsem za subjekt, ki stereotip tvori (poenostavi), medtem ko so za objekt, ki se je prisiljen soočiti s stereotipnim mišljenjem drugih ljudi o njem samem, lahko zelo destruktivni. Na objekt lahko vplivajo frustrirajoče in negativno tudi na njegovo samopodobo, pri objektu pa se lahko pokaže tudi vdanost v situacijo ali celo vedénje, ki je v skladu s stereotipnim mišljenjem o njem samem.

Raziskovalci posebno pozornost posvečajo *etničnim stereotipom*, ki nastanejo z generalizacijo posameznih značilnosti in lastnosti – deloma celo točnih – na celoten narod ali skupino (Nastran Ule 2000, 157–8).

Tudi v odnosu do Romov je večkrat zaznati delitev na dve skupini, na »nas« in na »njih«. Svojo skupino favoriziramo, imamo se za boljše in uspešnejše, Rome pa podcenjujemo. Sami se tako počutimo bolje, imamo občutek pripadnosti in tako vzdržujemo pozitivne stereotipe o nas samih in negativne o Romih. O Romih vemo zelo malo, praktično jih ne poznamo, poznamo le stereotipne predstave, po katerih Romi kradejo, lažejo, so umazani, nepredvidljivi, nepismeni, neukrotljivi, nevarni, med seboj trdno povezani, spolno iztirjeni, leni, potuhnjeni in podobno.

Predsodki so nekakšno nadaljevanje stereotipov; od stereotipov se razlikujejo po tem, da imajo močno izraženo čustveno komponento. Predsodki so neupravičena, neargumentirana stališča, ki jih spremljajo močna čustva. Odporni so na spremembe; lahko so pozitivni ali negativni. Imajo nekatere stališčem podobne lastnosti: so pridobljeni, vplivajo na vedênje, so trdovratni in sestavljeni, kompleksni (Ule 2004, 166–7). Cuddy in drugi (2005) so oblikovali *model kompetenc – topline*, ker so ugotovili, da stereotipe oblikujeta dve dimenziji: kompetence (na primer neodvisnost, spretnost, znanje, izobrazba, samozavest, zmožnost) in topline (npr. zaupanja vreden, prijateljski, iskren, dobrovoljen), na podlagi katerih ljudje stereotipno ocenjujemo posameznike ali skupine. Skupine, ki so obravnavane kot nasprotniki in se jim odkrito nasprotuje, so obravnavane kot skupine z visoko stopnjo kompetenc in z nizko stopnjo topline. Nasprotno pa se prijateljskim skupinam pripisujejo paternalistični stereotipi z relativno nizko stopnjo kompetenc in z visoko stopnjo topline. Družbene skupine z visokim statusom so videne kot kompetentne in hladne, skupine z nižjim položajem pa kot nekompetentne, a tople. Ti atributi so pomemben del ideologije, ki upravičuje družbeno dominanco nekaterih skupin nad drugimi skupinami (Cuddy et al. 2005). Na podlagi povedanega lahko ugotovimo, da Slovenci Rome dojemamo kot hladne, neprijateljske in jih pogosto povezujemo s kriminalom; zaradi pomanjkanja izobrazbe in zaradi brezposelnosti pa tudi kot nekompetentne.

Avtorici Cuddy in Fiske (2004, 9) sta v Ameriki izvedli raziskavo, kako ljudje razvrščajo različne socialne skupine glede na dimenziji kompetenc in topline. Prejemniki denarne in socialne pomoči, revni in brezdomci so bili označeni kot relativno hladni in nekompetentni. Avtorici kot razlog za tako odklonilen odnos do teh skupin navajata, da sodelujoči v raziskavi prejemnike denarne in socialne pomoči, revne in brezdomce krivijo za to, da živijo takšno življenje. Ker smo že ugotovili, da Rome uvrščamo v skupino nekompetentnih in hladnih oseb, in z ozirom na to, da je večina Romov pri nas prejemnikov denarnih in socialnih pomoči in da živijo na robu revščine, bi jim lahko določili podoben položaj, kakor ga imajo prejemniki denarnih in socialnih pomoči v Ameriki. Tudi pri nas večinsko prebivalstvo Rome obsoja, da živijo na račun države in davkoplachevalcev. Večinsko prebivalstvo zahteva, da Romi poskrbijo zase, in jih krivijo za situacijo, v kateri so. Pri tem so močno na delu stereotipi o Romih.

Diskriminacija je različna obravnava nekaterih oseb zaradi njihovih posebnosti, ki so označene kot drugačne, in zaradi njihove pripadnosti »označenim skupinam«. Govorimo o kakršnemkoli razlikovanju, omejevanju ali izključevanju oseb ali o dajanju prednosti posameznim osebam na podlagi osebnih okoliščin (spol, starost,

invalidnost, rasa, narodnost, etnični izvor, zdravstveno stanje, izobrazba, verska pripadnost, socialni statusa ali katerekoli druge okoliščine). Diskriminacijska dejanja se pogosto navezujejo na stereotipe nefavorizirane skupine in na prepričanje, da člani te skupine ne zaslužijo enake obravnave (Ule 2004, 184).

Žrtve diskriminacije pogosto razvijejo samoponižujoče vzorce vedènja in se začnejo vesti v skladu s predsodki o njih. Začnejo torej kazati znake, ki upravičujejo predsodke o njih in s tem diskriminacijsko vedenje (184).

V Sloveniji so Romi pogosto deležni elementov diskriminacije, žal tudi v strokovnih krogih (v šoli, zdravstvu, na področju socialnega varstva, pa tudi na religioznem področju), saj nimajo enakih možnosti za življenje kakor dominantna večina.

Ule (2000, 184) opozarja, da oseba, ki je žrtev diskriminacije, nosi težko psihološko breme. Pri njej se pogosto razvijejo občutki manjvrednosti in neadekvantnosti, še posebno v primerjavi z dominantno skupino. Oseba, ki ocenjuje, da ima malo možnosti za uspeh, ne vidi razlogov za trud. Ker noče tvegati možnosti, da ugotovi svojo nesposobnost, raje sploh ne poizkusi. Enako doživljajo Romi, saj se od otroštva dalje srečujejo s stereotipnimi predstavami, to pa pomeni močno omejitve njihove motivacije za vlaganje truda v izobraževanje in v zaposlovanje.

Številni romologi poudarjajo, da naše percepcije Romov temeljijo na mešanici romantizma, predpostavk in ignorance. To podkrepijo tudi mediji s širjenjem mitov in stereotipov okrog Romov kot mističnih, eksotičnih, deviantnih ljudi, ki nikoli ničesar ne prispevajo k nacionalni ekonomiji ali večinski kulturi.

Na podlagi analize situacije z različnih zornih kotov nas v nadaljevanju zanimajo predvsem možne rešitve in preseganje ovir, na katere v praksi pogosto naletimo.

5. Izzivi in poti integracije romske skupnosti

Zagar (2002, 138) vidi cilj integracije v priznavanju obstoja različnosti in v omogočanju Romom, da najdejo svoj enakopravni položaj in prostor v multietnični družbi. Politika integracije bi si morala prizadevati za preprečevanje diskriminacije, socialne izolacije in marginalizacije in za preprečevanje pritiska v asimilacijo Romov.

To je dinamičen proces, v katerem se vrednote oplajajo z medsebojnim spoznavanjem, prilagajanjem in razumevanjem. Tako narodna manjšina kakor tudi večinsko prebivalstvo najdejo priložnost za svoj lastni posebni prispevek (Bešter 2007, 107). Takšna perspektiva poudarja možnost ohranjanja manjšinske kulture v procesu integracije, s tem pa se poudarja razlika med integracijo in asimilacijo. Slovar slovenskega knjižnega jezika asimilacijo opredeljuje kot vključevanje v neko okolje s prevzemanjem njegovih značilnosti in lastnosti. Priseljenci naj bi opustili svojo kulturo in svoj jezik in se tako v kulturnem pogledu popolnoma zlili z večinskim prebivalstvom. Odločno je treba zavrniti poskuse asimilacije, se pravi poskuse uničenja romske kulture, tako da bi jo potopili v večinskem prebivalstvu. Romi, vključeni v družbo Gadžev (Neromov), morajo še dalje ostati zvesti sebi in ohranjati svojo lastno identiteto.

Na integracijo bomo pogledali s treh ravni: z državne, s civilne in s pastoralne ravni.

5.1 Politika integracije Romov na državni ravni

Dogaja se, da uradniki, ki so odgovorni za preverjanje rezultatov evropskih in drugih projektov in za sprejemanje strategij za razvoj romske skupnosti, Romovi niti ne poznajo niti nimajo izkušenj z njimi. Priznani romolog Ian Hancock (2010, 64–9) opozarja na problem oblikovanja romskih podob in slik, kakor bi lahko poimenovali vse predstave o Romih; dejstvo je, da večina ljudi še vedno dobi informacije o Romih iz knjig in ne iz prve roke. S tem odpiramo pot stereotipnemu razmišljanju.

Zato ne preseneča, da se je na dogajanje v zadnjih letih odzval tudi Evropski parlament z Resolucijo o položaju Romov v Evropi (PRE, tč. A), v kateri izpostavlja, da je deset do dvanajst milijonov Romov še vedno žrtev resne in sistematične diskriminacije pri izobraževanju (zlasti segregacije), pri dostopu do stanovanja (še posebno prisilne izselitve in slabe stanovanjske razmere, pogosto v getih), pri zaposlovanju (izrazito nizka stopnja zaposlenosti Romov) in pri enakopravnem dostopu do zdravstvenega varstva in do drugih javnih storitev. Med njimi je osupljivo nizka stopnja politične udeležbe.

Te smernice so poziv državam, da zagotovijo pravne okvire in poskrbijo za izvajanje programov na resornih ministrstvih, s katerimi se bo izboljševal položaj romske skupnosti in se zagotavljalo uresničevanje njihovih pravic. Slovenija je v zadnjih letih posvetila veliko pozornost sprejemanju pravnih podlag za integracijo Romov, saj 65. člen Ustave Republike Slovenije govori o tem, da zakon ureja položaj in posebne pravice romske skupnosti. Leta 2007 je bil sprejet Zakon o romski skupnosti v Republiki Sloveniji (ZRomS), ki opredeljuje prioritete, področja dela in način delovanja. Poleg tega imamo podzakonske akte, programe in ukrepe na različnih področjih.

Leta 2010 je bil sprejet Nacionalni program ukrepov za Rome za obdobje 2010–2015, s katerim je predložena državna strategija ukrepov za izboljšanje bivalnih razmer in za ureditev romskih naselij, za izboljšanje izobrazbene strukture, zdravstvenega varstva, ohranjanja in razvoja romskega jezika in romske kulture, za osveščanje in za boj proti diskriminaciji. Žal vladni program ukrepov mreže socialnega varstva sploh ne omenja, čeprav je v zadnjem času romska narodna manjšina ob zaostrenih ekonomskih in socialnih razmerah v zelo slabem položaju. V prihodnosti je treba razmisliti o vključitvi tega sektorja v državno strategijo za pripravo politike na področju mreže socialnega varstva.

Ključno področje družbenega vključevanja Romov je uspešnost pri izobraževanju. Evropska komisija (2011, 5) si je zastavila za cilj, da bi vsi romski otroci končali vsaj osnovnošolsko izobraževanje, saj ima v nekaterih članicah EU osnovnošolsko izobrazbo le 42 % romskih otrok. Pravzaprav je nujno, da je v vsaki romski skupnosti vsaj nekaj Romov s končano srednješolsko ali poklicno izobrazbo. Šele tedaj se bodo odprle realne možnosti za razvoj socialnega podjetništva v romskih

skupnostih. Razveseljuje nas dejstvo, da je pred leti nastal Romski akademski klub, ki združuje mlade izobražene Rome; ti Romi »zasedajo prostor za upravljalvsko mizo romskega razvoja«, kakor pravi idejni ustanovitelj Miran Komac. Kljub medijsko odmevnim potezam Francije v odnosu do Romov ima prav ta država zelo dobro urejeno sodobno zakonodajo na tem področju. Francoski Romi imajo na voljo potujoče učitelje ali pa se v tistem času, ko se ustavijo, vključijo v šole, v katerih imajo zanje pripravljen poseben program. To govori o izjemni odprtosti francoskega duha, ki želi spoštovati romsko nomadsko dušo. V okviru Ministrstva za šolstvo in šport je bila sprejeta dopolnjena Strategija vzgoje in izobraževanja Romov v Republiki Sloveniji (2011) iz leta 2004, to pa kaže na dobro angažiranost vzgojnega in izobraževalnega resorja. Precej bolj šibki smo na področju socialnega varstva.

Slovensko družbo čaka v prihodnosti nadaljevanje začelih ukrepov za krepitev vseh oblik participacije Romov na vseh področjih družbenega življenja.

5.2 Integracija Romov na ravni civilne družbe

Nekateri avtorji uporabljajo za civilno družbo oziroma neformalni sektor tudi naziv tretji sektor ali sfera skupnosti. Sfera civilne družbe pokriva tisti del družbenega prostora, ki je zunaj meja države in trga. Civilna družba je korektiv in dopolnjujoči element javnega in profitnega sektorja, zato je aktivna civilna družba še kako potrebna pri reševanju odprtih vprašanj romske narodne skupnosti.

Vsa naša prizadevanja morajo v izhodišču temeljiti na medsebojnem zaupanju in spoštovanju človekovega dostojanstva. Raziskave kažejo, da se pomembno spremenijo stereotipi, če nastanejo realne spremembe tudi v medskupinskih odnosih, in to predvsem zaradi pozitivnih odnosov med člani različnih skupin. Ta fenomen raziskovalci imenujejo hipoteza stika (Nastran Ule 2000, 161).

Pri etnično občutljivem socialnem delu in pri mobilizaciji romske skupnosti nam lahko pomagajo ugotovitve Paula Freira,² ki je mnenja, da je za spremembo razmišljanja nepismenih in neizobraženih ljudi treba spremeniti paradigmo poučevanja in se dotakniti resničnih in bistvenih problemov.

Freire (2000) v svojem osrednjem delu *Pedagogy of the oppressed* obdela obe glavni temi, v katerih vidi ključ za rešitev zapletenih procesov, to so *generativne teme* in *dialog*. Ime generativne teme izvira iz značilnosti teh tem, da generirajo druge. Lahko bi govorili o »tvorbenih«² temah, ki so žive v vsakdanjih pogovorih, šalah, vsebovane so v simboličnih dejanjih ljudi in jih moramo znati brati med vrsticami. Freire je prepričan, da iz teh tem nastajajo predstave o tem, kakšne so življenjske naloge. Avtor izpostavlja predvsem dve glavni temi naše epohe, dominacijo in osvobajanje. Poleg splošnih tem pridejo na vrsto specifične teme (zostalost, razvoj, izključenost, revščina ...). Vsak narod in vsaka skupnost imata svoje teme, ki jih je treba dešifrirati in razumeti.

² Paulo Freire se je ukvarjal s preučevanjem nepismenega prebivalstva v Braziliji in je iskal učinkovite načine za izhod iz situacije; pri tem je bil zelo uspešen. Svoje delo je poimenoval pedagogika zatiranih. V prispevku bomo uporabljali izraz pedagogika izključenih in ne pedagogika zatiranih.

Dialog pomeni obravnavo generativnih tem. Dialog je torej tista eksistencialna nuja, ki lahko premosti splošno apatijo, razbije molk in omogoči evolucijo zavesti. Za Freira je bistvo dialoga beseda, saj v besedi vidi dve razsežnosti: refleksijo in akcijo. Dialog ni možen, če za besedami ne stojijo ljudje s svojimi dejanji ali če nimajo besede vsi sodelujoči (Stritih 1988, 11).

Dialog ustvarja možnosti, da pri Romih aktiviramo obstoječe vire (moči) in jih spremenimo v vpliv (aktualizirana moč). To je dobro znani socialnodelovni koncept krepitve moči, usposobljenja (ang. empowerment), ki so ga razvili avtorji antidiskriminativne perspektive v socialnem delu.

Freire (2000, 167–79) govori o dialoških elementih, ki vodijo k pozitivnim spremembam, kakor so *sodelovanje*, *enotnost in organiziranost*. Socialni in drugi delavci, ki delajo z Romi, so izzvani, da skozi postmodernistično perspektivo razmislijo o svoji praksi dela in o procesu krepitve moči. Payne (1997, 267) opozori, da koncept krepitve moči išče možnosti, kako prenesti odgovornost na posameznika ali skupnost za zagotavljanje svojih lastnih potreb s skrito podporo omejenih storitev, ki jih zagotavlja država. Na podlagi Freirovih ugotovitev se je treba usmeriti na ključne teme, ki zares »žulijo« romskega človeka in zahtevajo spremembe zlasti na področjih izobraževanja, vzgoje in zaposlovanja ter večje kvalitete osebnega in skupnostnega življenja.

Sodobni raziskovalci in teoretiki na področju socialnega dela (Schuringa 2005) so začeli govoriti tudi o premiku od marginalizirane kulture h kulturi razvoja in o razvijanju skupnostnega socialnega dela. Že Freire je razmišljal o tem, ko je govoril o *organiziranosti* k skupnemu cilju in o iskanju rešitev skupaj z ljudmi.

Schuringa predlaga ključna izhodišča za razvoj skupnostnega socialnega dela na podlagi povečanja moči Romov. Vse dejavnosti morajo biti usmerjene v aktivno udeležbo Romov, saj sta pasivizacija in izoliranost najpogostejši razlog za prikrajšanost. To zahteva spodbujanje odprtega dialoga s predstavniki Romov. V tem procesu morajo skupnostni delavci svojo pozornost usmeriti tudi v povezovanje z romskimi gibanji in organizacijami in v iskanje močnih vodij znotraj romske skupnosti.

Žal avtorica tudi ugotavlja, da strokovni delavci pogosto niso sposobni in dovolj zreli, da bi izstopili iz vloge koordinatorjev projektov in vodij posameznih aktivnosti in s svojim pravočasnim umikom omogočiti romski skupnosti, da se organizira in prevzame aktivno vlogo, to pa Rome ponovno postavlja v pasivno vlogo.

Tako ima socialno delo pred seboj izziv, da razvija in širi formalno in neformalno socialno mrežo in s tem spodbuja samoorganiziranje in samopomoč med Romi, to pa preprečuje njihovo indiferentnost (Žnidarec in Urh 2005, 330).

Da bi se aktivirala samoorganiziranost romske skupnosti, je treba začeti v njihovem življenjskem prostoru. Tako razni oddelki za vrtce in dnevni centri za pomoč pri učenju, pri preživljanju prostega časa in pri učenju socialnih veščin, ki so organizirani v samih romskih naseljih, nikakor niso izraz diskriminacije in segregacije, ampak korak k zaupanju in razvijanju skupnosti. Šele naslednji koraki pa bodo vo-

dili k odpiranju skupnosti in k vzpostavljanju stikov z okoliškimi prebivalci. Delni rezultati mednarodnega projekta Dvig socialnega in kulturnega kapitala v okoljih, kjer živijo predstavniki romske skupnosti, ta izhodišča potrjujejo.

Največkrat slišimo le eno plat resnice, da so namreč Romi samo žrtve rasizma. Le redko pa zasledimo kaj o zavezi, ki pravi, da so pravice povezane z dolžnostmi. Res je, da je romska narodna manjšina skupnost potreb, saj jim primanjkuje vsega: prostora, kapitala vseh vrst, tolerance pri Neromih in tako dalje. Vendar se še vedno postavlja vprašanje njihove lastne odgovornosti in proaktivne vloge.

Znan je primer srbske Rominje Slavice Denić, ki ji je uspelo priti do mesta državne sekretarke: poudarja, da so Romi tisti, ki lahko odstranijo predsodke o sebi. Sama pravi, da je prvi korak k rešitvi in k izstopu iz začaranega kroga prav izobraževanje.

Kljub še vedno pogosti pasivni vlogi predstavnikov romske skupnosti vendarle prihajajo z njihove strani v zadnjem času pobude, da bi želeli biti enakopravni so-govorniki in nosilci projektov, institucij in ustanov na področju reševanja romske situacije.

Naloga strokovnjakov je, da pomagajo vključiti Rome kot akterje v proces spreminjanja njihovega življenja z aktiviranjem že obstoječih notranjih virov (moči), z olajševanjem dostopnosti do virov ter s kreiranjem novih virov moči in vpliva. Na tej poti je lahko v veliko pomoč korektno medijsko poročanje, predvsem o primerih dobrih praks.

5.3 Integracija Romov na pastoralnem in na religioznem področju

Religiozno področje je le naslednji vidik civilne sfere delovanja. Analiza vprašalnikov v romskem naselju Hudeje nam pove, da ima vera v življenju Romov velik ali vsaj srednje velik pomen (86 %), v naselju pa se 93 % Romov opredeljuje za katoličane. To potrjuje tudi dejstvo, da v vsaki romski hiši najdemo religiozne predmete, še posebno Marijine podobe (Komac et al. 2011, 190).

Tudi raziskava Romov v Ljubljani (Hrženjak et al. 2008, 41) je pokazala, da je religija pomemben element njihove identitete. Romi so vključeni v vse tri največje verske skupnosti: v muslimansko, v pravoslavno in v katoliško.

Na katoliški strani v *Navodilu o pastoralni oskrbi Romov* (POR) je izpostavljenih nekaj ključnih vidikov reševanja romskega vprašanja. Katoliška Cerkev priznava pravico do svoje lastne istovetnosti romske skupnosti, da bi dosegli pravičnost in spoštovanje njihove kulture, vendar pa so pravice in dolžnosti med seboj tesno povezane, zato imajo tudi Romi dolžnost do drugih narodov. O tej temi zelo jasno spregovori tudi drugi vatikanski koncil, še posebno v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (CS 3; 26; 84; 86 itd.), v kateri se zavzema za človekove pravice in za varstvo narodnih manjšin.

Na podlagi verovanja, da je Stvarnik oče vseh moških in žensk, ima vsak človek dostojanstvo, saj je ustvarjen po božji podobi (1 Mz 1,27) in s tem poklican k solidarnosti z drugimi. Razmerje med človekom in Bogom je torej vedno, čeprav

včasih, žal, nepriznано, temelj človekovega dostojanstva. Ker nosimo v sebi to dostojanstvo, je človeštvo, sestavljeno iz božjih sinov in hčera, iz bratov in sester božjega Sina, poklicano živeti skupaj v eni sami družini (POR 45).

Pri iskanju rešitev je nujno upoštevati romsko zgodovino, drugače jih socialni mehanizmi lahko hitro razglasijo za asocialne in za problem družbene deviacije. Ob upoštevanju središčne točke spoštovanja vsakega človeka Cerkev dalje razmišlja, da za Rome ni dovolj le oskrba, kljub temu da okoliščine pogosto zahtevajo primerno oskrbovanje, pravo napredovanje mora iti dalje, vse dokler ne postanejo sami odgovorni za sredstva, potrebna za njihov razvoj (POR 51–4).

Pastoralno delo z Romi zahteva pristope, ki bodo tankočutni do njihove kulture (7–8). Prav zato naj bi nastale posebne pastoralne ustanove, usposabljanje je treba pastoralne delavce, da bodo imeli potrebno znanje za delo z Romi.

Trenutna situacija v Sloveniji ni zadovoljiva, saj se kaže močna potreba po tem, da bi bil narodni voditelj oziroma koordinator za pastoralo Romov popolnoma predan temu delu in tako razbremenjen drugih obveznosti. S tem bi bil vez med romskimi skupnostmi in domačimi župniki (župnijskimi občestvi).

Tako smo pred novim izzivom usklajenega delovanja teritorialne in personalne pastore (94).

Pozitivne pastoralne izkušnje v Sloveniji nam potrjujejo dejstvo, da klasični modeli pastore pri Romih največkrat niso učinkoviti. V nekaj župnijah so začeli pripravljati poletne oratorije za romske otroke, to pa se je pokazalo kot vstopna točka za poznejšo vključitev romskih otrok v redni verouk. Nekateri duhovniki so začeli organizirati katehumenat za Rome.

Vsi ti primeri dobre prakse nam dajejo upanje za še bolj angažirano delo z Romi, saj ne smemo pozabiti, da je Cerkev v zgodovini odigrala ključno vlogo pri ohranjanju identitete narodnih manjšin.

Pravzaprav nam je lahko romska kulturna drugačnost v razmislek tudi glede naše zaznamovanosti s potovanjem in z mobilnostjo h končnemu cilju (22–8). Človek je od rojstva do smrti homo viator, popotnik. Zato je katoliška Cerkev poklicana, da z aktivnim zgledom odpre prostor za vse ljudi ter tudi prostor za delovanje in razvoj romske narodne skupnosti.

6. Sklepna misel

Romska skupnost je na križišču poti, ki vodijo k ohranjanju njihove lastne tradicije in hkrati k sodobni modernizaciji njihovega življenja. V članku jasno izpostavljamo, da se kažejo potrebe v politični skupnosti, pri civilni družbi in v cerkvene skupnosti, da naredijo prve korake pri premagovanju predsodkov, s katerimi se srečujemo, in tako vzpostavijo pozitivno okolje do romske manjšine. Seveda pa uspešne integracije ne more biti brez sodelovanja romske skupnosti. Poleg resne skrbi za dvig uspešnega izobraževalnega procesa pri Romih je treba spod-

bujati tudi romsko skupnost za premagovanje predsodkov in stereotipov o večinskem prebivalstvu. Prav ob večji skrbi za izobraževanje bodo Romi uspešno negovali svojo kulturno identiteto, tako da na Rome lahko gledamo predvsem kot na potencial, ki je še neizkoriščen za dobro celotne družbe, ne le kot na problem manjšine.

Kratice

- CS** – *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980, 570–667.
- NPU** – Nacionalni program ukrepov za Rome Vlade Republike Slovenije za obdobje 2010–2015
- POR** – Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih. 2010. *Navodilo o pastoralni oskrbi Romov*. Cerkevni dokumenti 128. Ljubljana: Družina.
- PRE** – Resolucija Evropskega parlamenta o položaju Romov in svobodi gibanja v Evropski uniji
- ZROMS** – Zakon o romski skupnosti v Republiki Sloveniji

Reference

- 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor**. 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Beck, Ulrich**. 1998. *World risk society*. Cambridge: Polity Press.
- Bešter, Romana**. 2007. Integracija in model integracijske politike. V: Miran Komac, ur. *Priseljenici*, 105–34. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Cuddy, Amy J. C., in Susan T. Fiske**. 2004. Doddering But Dear: Process, Content, and Function in Stereotyping of Older Persons. V: Todd D. Nelson, ur. *Ageis: Stereotyping and Prejudice against Older People*, 3–26. Cambridge: The MIT Press.
- Cuddy, Amy J. C., Michale I. Norton in Susan T. Fiske**. 2005. This old stereotype: The pervasiveness and persistence of the elderly stereotype. *Journal of Social Issues* 61:265–83.
- Cvahte, Bojana**. 2008. Revščina kot kršitev človekovih pravic. *Bilten Varuha človekovih pravic Republike Slovenije* 12:8–9. http://www.varuh-rs.si/fileadmin/user_upload/pdf/bilten/Varuh_bilten_st_12_-_maj_08.pdf (pridobljeno 12. 5. 2012).
- Evropska komisija**. 2011. *Sodelovanje za vključevanje Romov*. Luksemburg: Urad za publikacije Evropske unije. http://ec.europa.eu/justice/fdad/cms/stopdiscrimination/downloads/Roma_booklet/SL_Brochure_ROMA.pdf (pridobljeno 7. 5. 2012).
- Freire, Paulo**. 2000. *Pedagogy of the oppressed*. New York, London: Continuum.
- Hancock, Ian**. 2002. *We Are the Romani People*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Hinton, R. Perry**. 2000. *Stereotypes, Cognition and Culture*. Hove: Psychology press; Philadelphia: Tylora & Francis.
- Mrženjak, Majda, Jelka Zorn, Špela Urh, Ana M. Sobočan, Petra Videmšek in Darja Zaviršek**. 2008. *Romi v Ljubljani – različnost perspektiv*. Zaključno poročilo raziskovalnega projekta RP 2/07. Ljubljana: Mestna občina Ljubljana in Fakulteta za socialno delo.
- Klopčič, Vera**. 2007. *Položaj Romov v Sloveniji: Romi in Gadže*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Komac, Miran, in sodelavci**. 2010. Romska skupnost (Hudeje, Občina Trebnje). Raziskovalni seminar (neobjavljeno poročilo). Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani.
- Liegeois, Jean Pierre**. 2007. *Roma in Europe*. Strasbourg: Council of Europe.
- Ministrstvo za šolstvo in šport Republike Slovenije**. 2011. Strategija vzgoje in izobraževanja Romov v Republiki Sloveniji: dopolnilo k Strategiji 2004. Ljubljana: MŠŠ. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/podrocje/razvoj_solstva/projekti/Strategija_Romi_dopolnitev_2011.pdf (pridobljeno 1. 6. 2012).
- Nastran Ule, Mirjana**. 2000. *Temelji socialne psihologije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Payne, Malcolm**. 1997. *Modern Social Work Theory*. London: Macmillan Press.

- Potočnik, Vinko.** 2011. *Nič revščine: Pogledi prejemnikov pomoči Karitas ter pastoralnih in karitativnih delavcev.* Ljubljana: Slovenska karitas in Teološka fakulteta.
- Petrovski, Trajko.** 2003. Identiteta in kultura Romov. V: Vera Klopčič in Miroslav Polzer, ur. *Evropa, Slovenija in Romi, 195–200.* Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Resolucija Evropskega parlamenta o položaju Romov in svobodi gibanja v Evropski uniji.** 2011. *Uradni list Evropske unije, C 308 E/75.*
- Schuringa, Leida.** 2005. *Community work and Roma inclusion.* Utrecht: Spolu international foundation.
- Stritih, Bernard.** 1998. Ulično delo: metoda socialnega dela. Raziskava 98/2. Visoka šola za socialno delo Univerze v Ljubljani.
- Ule, Mirjana.** 2004. *Socialna psihologija.* Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Urad Vlade RS za narodnosti.** 2012. Romska skupnost. 3. februar. [Http://www.uvn.gov.si/si/manjsine/romska_skupnost/](http://www.uvn.gov.si/si/manjsine/romska_skupnost/) (pridobljeno 2. 3. 2012).
- Vlada Republike Slovenije.** 2010. Nacionalni program ukrepov za Rome Vlade Republike Slovenije za obdobje 2010–2015. Ljubljana: VRS. [Http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/roma_slovenia_strategy_sl.pdf](http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/roma_slovenia_strategy_sl.pdf) (pridobljeno 1. 6. 2012).
- Zakon o romski skupnosti v Republiki Sloveniji.** 2007. *Uradni list RS, št. 33.*
- Žagar, Mitja.** 2002. Nekaj misli o politiki integracije romske skupnosti v Sloveniji. *Razprave in gradivo: revija za narodnostna vprašanja* 41:136–71.
- Žnidarec Demšar, Simona, in Špela Urh.** 2005. Socialno delo z Romi. *Socialno delo* 44:325–31.

Mateja Centa

Negativni vpliv medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic

Povzetek: Mladostnice, ki prihajajo iz poškodovanih primarnih družin, imajo zato skrhan ali neuporaben dialog. Teže se zavedajo možnosti za samoupravo svojega življenja. Zgodi se tudi, da se te možnosti sploh nikoli ne zavedo. Mladostnice, ki nimajo trdnih vrednot ali osebe, ki bi jih usmerjala v življenju, najdejo napačno okolico, kjer si želijo uresničevati svojo samopodobo. Značilne pogoste lastnosti, ki se pokažejo pri takšnih dekletih, so neodločnost, nezmožnost dialoga, nesprejemanje odgovornosti, hrepenenje, nerazumevanje vrednot in površinskost. S temi lastnostmi so povezani značilni problemi, s katerimi se soočajo, to so razvrednotena spolnost; neobvladljivost in nezmožnost vzpostavitve odnosov in necenjenost telesa nasploh. Raziskava pokaže, da ne te probleme vplivajo tri okolja, ki se med seboj povezujejo in nadgrajujejo. To so družina, sekundarno okolje (šola, družba) in mediji.

Ključne besede: dialog, lažna samopodoba, mediji, mladostnice, moda, okolica, razvrednotena spolnost, razvrednotene vrednote

Abstract: **Negative influence of the media and social environment on the values and self-image of adolescent girls**

Adolescent girls coming from ruined primary families usually lack conversational skills and have difficulties regulating their own lives; often they are not even aware of the possibility for managing their lives. Girls without firm core values or authority figures who would help them direct their lives often find inappropriate environments in which to realize their self-image. The most common characteristics that appear in these girls are difficulties with decision-making, inability to communicate, rejection of responsibility, longing, misunderstanding of values and superficiality. These characteristics are related to serious problems, such as devaluation of sexuality, difficulties with controlling and maintaining relationships, and irreverence for their bodies. This research shows that family, secondary environment (school, society) and the media are the three principal factors, all interconnected, that are responsible for these problems.

Key words: dialogue, false self-image, the media, youth, adolescent girls, fashion, environment, ruined values, ruined sexuality

1. Jaz kot odprt sistem pri mladostniku

Náš jaz je močno zapisan tudi v podzavesti in se ga ne zavedamo, temveč ga spoznavamo z novimi izkušnjami/dogodki. Hkrati vedno ostaja smernik posameznika, kot značilnost, vir osebe. Kakor pravi Rainwatersova, naj bi bil zato posameznik odgovoren, da se skuša zavedati tega dela svojega jaza, ko se pokaže, in da ne pade pod vpliv zunanjih dejavnikov, ki bi morda zameglili realno sliko (Giddens 1999, 75). Jaz je kot nekakšen urejevalnik samopodobe, zunanjih delov osebe in celo najbolj zunanjih fizioloških delov osebe. Ves čas je pod pritiskom in v nevarnosti, da izgubi stik z realno sliko, zato mora biti odprt, da lahko napreduje in preživi. Tako ne bo podlegel jazu, ki bi si ga privzel zaradi različnih šibkosti.

Na prve večje izzive samopodobe naletimo v obdobju adolescence, odraščanja, ki je obdobje nihanja razpoloženja in vedenja, saj spolni hormoni enako močno vplivajo na telesni in na čustveni razvoj. Kobal Grum opredeljuje samospoštovanje – drugače od samopodobe, ki je bolj nevtralen opis sebe – kot vrednostni samo-opis, čustva, ki jih oseba goji do sebe (Valič 2010, 26). Marsh pa ugotavlja, da samospoštovanje na prehodu v mladostništvu zelo upade, to pa naj bi bilo še bolj značilno za dekleta kakor fante (29). Zato lahko takrat nastopi veliko težav v dialogu in kot posledica tega z obvladljivostjo »jaza«. Mladostnik preizkuša svoje meje in okolico. V tem početju ga je težko ustaviti, dokler ne pride v zrelejše obdobje, ko se hormoni sami po sebi umirijo. Tako je mladostnik, drugače od odrasle osebe, ki se zdi bolj zaprta za dialog in razne vplive, ker je že izoblikovana, bolj odprt, morda celo preveč in je zato lahko manipulativen. To je lahko slabo, ker mladostnik zlahka zaide v razne odvisnosti, posnemanja, razvrat, lahko pa je dobro in bistveno za ohranitev človeških vrednot, ko bo stopil v zrelejše obdobje. Kakšno informacijo bo mladostnik sprejel o sebi in o svetu, je odvisno od primarne družine in od smernic, ki jih bo dobil neposredno v obdobju, ki ga preživlja.

Izpostavili bomo predvsem smernice in nevarnosti, v katere zapadejo mladostnice iz poškodovanih primarnih družin in ker v obdobju, v katerem so, nimajo nobene osebe ali zatočišča, da bi delile svoje težave in nanje našle odgovor. Značilna težava teh mladostnic je njihova šibka samopodoba. Ker si želijo najti odgovor, kdo so, ga poiščejo v najlažje dostopnem zatočišču, to je v medijih.

2. Lažna samopodoba

Samopodoba, ki jo urejuje jaz in lahko vpliva nanj, je po opredelitvi organizirana scelota lastnosti, potez, občutij, podob, stališč, sposobnosti in drugih psihičnih vsebin, ki jih posameznik pripisuje sebi (Kobal 2000). Singelis je kot vzrok, da ima raziskovanje samopodobe osrednje mesto v medkulturnih študijah, navedel: »Po eni plati je oblikovanje samopodobe odvisno od socialnega konteksta, po drugi pa ima samopodoba skozi številna področja posameznikovega delovanja (na primer zaznavanje, evalvacijo, vrednote) močan vpliv na socialno obnašanje.« (Kobal Grum 2003, 37) Kako človek misli sebe, je na eni strani posledica vrednot, ki jih v

nekem trenutku ponuja svet. Se pravi, da imajo v vsakem obdobju ljudje podobne značilnosti. Na drugi strani pa je tisto, kar nas dela posameznike, svobodna volja in ravnanje po vesti – pri izbiri, kako bomo videti v svetu.

Izbira, kako bodo današnje mladostnice videti, je zanje zelo pomembna. Težijo k drugačnosti, ki je kljub temu na koncu enaka. Fromm ugotavlja, da se ljudje v zahodnih demokracijah sploh ne zavedajo svojih večjih potreb in hotenj po prilaganju, kakor so v to v resnici prisiljeni z mediji in podobno (Fromm 2006, 21). Tako se lahko mladostnice oddaljijo od svojega pravega jaza in si nadenejo lažno podobo. Seveda jim to podobo uspe ohranjati v svoji okolici, ki jih obkroža. V sebi čutijo tesnobo in nemir, toda s tem ne znajo ravnati. Zato mediji, ko mladostnice iščejo odgovore na svoje težave in iskanje samopodobe, niso najprimernejša rešitev iz več razlogov. Mladostnica, ki je v težavah, skuša namreč do rešitve priti na najlažji in najkrajši način, ker hoče bolečino, tesnobo, nemir čimprej izničiti. Ne potrudi se vprašati, zakaj to občuti. V medijih pa je velikokrat opaziti prav izkoriščanje vrednot in čustev ljudi, ki so v težavah, vendar ne zato, da bi jim resnično pomagali, temveč z namenom, da si pridobijo stranke. Tako mladostnica ne bo rešila težav, ampak jih bo samo preložila. Druga možnost je, da bo našla kak medij (časopis, internet ...), v katerem oglašujejo in svetujejo ljudje, ki niso usposobljeni za reševanje težav, kakršne ima. Tako bo lahko zabredla v še večje težave. Lahko pa si izbere medij, od katerega postane odvisna, in se tega ne zaveda. Mladostnica sčasoma izgubi stik z drugimi osebami, ne pozna odnosa med vrstniki in dialoga, ki bi ji lahko dal pristen odgovor in ne le neko iluzijo. Pomembno je tudi, v kakšni okolici je mladostnica živela, v kakšni živi in kakšno okolico bo na podlagi preteklih izkušenj izbrala.

2.1 Okolica

Mladostnica v dialogu z drugimi spoznava, kdo je. Drugi so kakor nekakšno ogledalo, ob katerem se uresničuje njena samopodoba. S tem postaja del izbrane okolice. Že spočetje, rojstvo in prvi koraki v življenju razodevajo in uveljavljajo dialoški položaj človeka, a težave lahko nastopijo že v samem začetku, pri spočetju, če se ni zgodilo v ljubečem dialoškem razmerju (Juhant 2011, 146). Vendar ni najpogostejša težava v dialogu. V poznejšem obdobju razvoja oseba, otrok vzpostavlja prve temelje v izmenjavi s primarno družino, z materjo, z očetom in pozneje z drugimi bitji. Če imajo te osebe že od prej krizo dialoga, ki jo prinašajo iz svoje izvorne družine, in si tega niso ozavestile, vsekakor to vpliva na njihov poznejši dialog z okolico. Če je okolica kot mladostničina sekundarna pomoč prav tako kakor ona sama v krizi, lahko ostane prizadeta vse življenje oziroma te pomanjkljivosti vseskozi dopolnjuje. Mladostnica se išče, samopodoba je krhka, prav tako vrednote v okolici, v kateri živi. Okolica ji ponuja možnosti, da si vzame, kar bi ji pomagalo pri spoznavanju same sebe. Seveda je pomembno, da se zna odločiti, kaj je tisto pravo. Če na neki točki ugotovi, da okolica zavira njeno rast, sta potrebna ločitev in nov začetek v drugi okolici. Na takšen način se spoznava in vsak nov posameznik ji je v dialogu učitelj. Toda odločitev za mladostnico, ki je poškodovana, je težka oziroma se morda sploh ne odloči, ker se te možnosti niti ne zaveda.

2.2 Od-ločitev

Ljudje se ne odločamo o tem, kdaj se bomo rodili, ampak smo nekako »na vrsti«, da vstopimo v neko obdobje, ki je že zaznamovano z vrednotami. Tako se mladostnica tudi na podlagi značilnosti obdobja odloča o svojem življenju. Tu nastopi značilna problematika današnjega časa na splošno. Odločitev za nekaj, ki je povezano s pritiskom izbire. Sodobni človek je zasut z množico ponudb in mu je težko izbrati, saj je tudi izbira pravzaprav nekako vsiljena. Vsekakor ne gre, da ne bi izbral, to je tudi že izbira. Kremžar v delu *Prevrat in spreobrnjenje* razglablja o problemu odločitve sodobnega človeka, ki si z odločitvijo noče zapreti preostalih alternativ oziroma se jim ne želi odpovedati, to pa je, pravi, nezrelo razmišljanje. Tudi mladostnice se ne morejo upreti ponudbam oziroma jih ne morejo zavrniti. Vendar tako ne morejo napredovati. Ni odločitve brez odpovedi. Kot značilnost sodobnega časa Kremžar še izpostavlja nedozorelost odraslih in necenjenost starosti. Vzrok naj bi bil prav v neodločnosti, kajti »človek, ki se ne odloča, ne raste, se ne razvija, ker je vedno vezan na vse« (Kremžar 1992, 54). Zato je odločitev za nekaj pomembna, mladostnice bodo le tako začele dobivati vsebino in postale nekdo. Vse druge »priveske« bodo morale zapusti za seboj, obdržati in negovati pa le to, kar bo raslo z njihovimi osebami.

2.3 Odgovornost izbire okolice

Ena od možnosti je odločitev za odgovornost, kje in kako si želijo mladostnice uresničiti svojo podobo. Giddens v svojem delu *Modernity and Self-Identity* navaja Rainwatersovo, ki razpravlja o samopomoči, o samorefleksiji in o usmeritvi jaza, za katerega je odgovoren posameznik. Ljudje smo to, kar naredimo iz sebe. Se pravi: to, kar postanemo, je odvisno od našega obnovitvenega prizadevanja za ponovno zgraditev. Samoopazovanje in samouresničitev sta pomembna v vsakem trenutku in sta razumljena kot ravnotežje med priložnostjo in tveganjem (Giddens 1999).

Poleg že izpostavljenega problema, da mladostnice ne znajo ali nočejo sprejeti odločitve za nekaj, je opazen še drugi problem, ko mladostnice zaradi prevelike obremenjenosti z okolico nikoli niso sposobne uvideti možnosti, odgovornosti za samoupravo. Ne zavedajo se, da imajo možnost, biti odgovorne za svoje življenje in izbiranje. Raje/nehote se prepustijo toku in nadaljnji manipulaciji. Zavzamejo neki stil, s katerim se najbolj poistovetijo. Največkrat je to povezano s skupino, v kateri ni samo pomembno, kdo si, ampak se začne borba, da obstaneš v skupini s tem, kar se bolj približa stilu, ki ga je skupina izbrala. Skratka, govorimo o prevzemanju zunanjih stvari, od oblačil in vedënja do vrednot in nazorov. »Skupina je, kot da bi imela svojo kulturo, simbole, sankcije in obredja, v katere mora biti novi član socializiran. Na podlagi teh so lahko tisti, ki jim ne uspe doseči skupnih norm, izključeni.« (Marshall 1998, 488) Jaz mladostnic je v tem primeru zmanipuliran, saj je jazu njihova privzeta samopodoba tujek. Okolica kaže zlagano samopodobo, zato je pomembno, da mladostnice s to okolico prekinejo stike. Vendar to zanikajo, ne da bi se zavedale, ker ne vedo, kdo pravzaprav so. Zato imajo še vedno ob-

čutek praznine, ki jih je najprej prignal do sem. Občutka v začetnem valu, ko so prišle v skupino, niso zaznale, saj so bile navdušene nad novimi občutji. Ko pa bo – ali že je – val ekstatičnosti minil, bo občutek praznine, neizpoljenosti, nezadovoljstva, nesreče, tesnobe, nemira zopet prišel na plan in jih gnal dalje. Če se na tej točki ne bodo začele zavedati manipulacije, v katero so padle, zaradi nerešenih problemov ali nezmožnosti dialoga, se ne bodo zavedale svoje odgovornosti za samoupravo. Zato jim sledi nov val trenutnih zamaknjenosti, nato popolnih izčrpanj. Nezmožnost izstopa iz nihanj jih bo lahko vodila v droge ali druge vrste omam in na koncu celo v samomor. Ta občutek – ali bolje rečeno: stanje – bi lahko primerjali s Frommovim opisom orgiastičnega stanja, ko se človeški rod vedno bolj ločuje od primarnih vezi z naravo. Pri tem postaja potreba iskanja novih načinov, da bi ločevanju ubežal, intenzivnejša. Značilna za vsa orgiastična stanja pa je njihova intenzivnost; pokažejo se v vsej osebnosti, duhu in telesu; so prehodne in občasne (Fromm 2006, 19–20).

2.4 Izbira življenjskega stila

Zakaj pa si mladostnice kljub temu izbirajo takšen stil in okolico, ki jih omejuje in celo ruši njihovo samopodobo? Kakor že omenjeno, imajo mediji »velik vpliv na spreminjanje miselnosti, spoznanj, ustanov in same družbe« (Družbeni nauk Cerkve 1994, 435). Mladostnice, ki so v obdobju »razcveta«, med vsemi nagnjenji v človeku najbolj žene najmočnejše nagnjenje nasploh, to je želja po medsebojni spojitvi. To je sila, ki povezuje človeštvo, družbo, družino (Fromm 2006, 24). Ker se ne zavedajo odgovornosti in možnosti izbiranja, večkrat zaidejo. Za tovrstno iskanje oziroma tavanje je velikokrat vzrok primarna družina, saj mladostnice nimajo privzgojenih vrednot in čustvenega kompasa, ker so bile, kakor pravi Gostečnik, ali poškodovane zaradi »nedosegljivosti staršev, ki so ujeti v lastno ranljivost in konfliktnost njihove psihične strukture« (Gostečnik 2006, 263), ali pa so prejele nepravo sporočilnost vrednot nasploh, od družine ali iz medijev. Tako so prepuščene same sebi z nenehnim občutkom iskanja, ali bolje rečeno: hrepenjenja, saj želijo zapolniti nekaj, kar jim manjka, nekaj, kar bi morale prejeti že kot otroci. To je pristen, ljubeč odnos. Ta manko zato iščejo v svetu.

Ker »sociologi vse bolj ugotavljajo, da današnji človek doživlja svet s pomočjo podobe in glasbe in vedno manj z besedo« (Sklepni dokument 2002, 62), se nad temi mladostnicami zato ustvarja pritisk vidnega na televiziji oziroma oglaševanja in sproži nepravo-lažno samopodobo ali celo nevarnosti, kakor so droge, razuzdanost, samomor in podobno reakcijo. Prav zato dokument tudi opozarja, da je »Cerkev vse premalo navzoča v svetu gledališke in filmske ter njima sorodnim umetnostnih zvrsteh« (63). Zaveda se, da umetniško izražanje že samo po sebi presega človeškega duha in ima poleg tega tudi pedagoško vlogo. To je lahko dobro izhodišče za poučevanje in ohranjanje vrednot, s katerimi mladostnice pridobijo znanje in predvsem zavedanje možnosti izbiranja. Že sam socialno-ekonomski položaj, v katerem so (Giddens 1999, 82), jih potiska v izbiranje. Mladostnicam zato begajo misli: »Kako izbrati, kaj sploh izbrati? Nekaj moram izbrati!«

2.5 Modna brv kot zgled neprimerne okolice

Tako lahko na ulicah vidimo različne stile, ki jih mladostnice prevzamejo, ne da bi se zavedale, zakaj. Ločijo se že po sami zunanosti, po izboru oblek, družbe, gest, govornice. Še večja izpostavljenost temu pritisku se kaže v modnem svetu, v svetu videza. To so predvsem mladostnice, ki se, že preden vstopijo v ta svet, marsičemu odpovejo. Ena od glavnih odpovedi je odpoved resnim zvezam, odnosom in kot posledica tega pristnemu dialogu. Nadomestijo jih krajše zveze in odnosi, ki koristijo za posel, dialog pa postane orodje brez vsebine. Ko so že v tem svetu, se zdi vse praviljično. Nastopi, luči, vse oči, kamere so namenjene le njim. Tu se pokaže človeška šibka točka nečimrnosti, če pa je to še nagrajeno z denarjem, toliko boljše. Ti občutki jih vabijo nazaj in želijo si vedno več. Veliko jih zaradi prevelikih želja, ali bolje rečeno: utvar, pade v črno luknjo, v kateri se iščejo tudi z drogo in ne glede na položaj upajo, da jim bo uspelo. Za uspeh so pripravljene v nerealnih občutkih narediti vse, tudi marsikaj, kar vodi v brezosebnost, v nespoštovanje telesa in v nespoštovanje njihovih samih kot oseb.

Tu se postavi zanimivo vprašanje, zakaj si želijo biti manekenke. Zakaj obstaja takšno delo? Ali res ljudje potrebujemo, da nam nekdo pokaže, kar morda nikoli ne bomo oblekli? Odgovor je jasen. Današnji svet je potrošniško naravnani. Fromm v svojem delu *Umetnost ljubezni in življenja* razpravlja o tem, kako je potrošniška miselnost navzoča tudi v samih odnosih oziroma kako bo on ali ona izbrala partnerja na podlagi boljših lastnosti, ki so odvisne od okusa časa (Fromm 2006, 14). Rojeni smo v času preplavljenosti z možnostmi, hkrati pa je v tem poslu zaposlenih veliko ljudi; to povzroči, da je iz tega kroga skoraj da nemogoče izstopiti. Prodajalke, modni oblikovalci, manekeni, razni agenti, vodilni in predvsem dobro služučni managerji, ki so nekakšna vez med oglasom in ponudnikom, delajo za to okolico videza. Njihova naloga je vzbujanje pozornosti, ne glede na drznost, z jasnimi cilji pridobivanja novih kupcev prek motivacije zaposlenih. Borba je neusmiljena, saj hoče biti vsak boljši. Zdi se, kakor da bi preganjali številke. Višje so, boljše so, več je vreden manager in kot posledica tega v podjetju raste zadovoljstvo. Torej se tu ocenjuje le boljše motivacija zaposlenih in torej manipulacija potrošnikov. Zato se ljudje v današnjem času tako težko upirajo mamljivim ponudbam oglasov, saj so celo sami zaposleni pod tem pritiskom.

Seveda je pomembno, da ljudje delamo nekaj, v čemer smo dobri in radi počnemo. Dobro bi bilo zato imeti – ne glede na posel – pred očmi vrednoto življenja, resnico, spoštovanje do človeka, dobroto in iskrenost nasploh.

2.6 Medijski sistem kot okolica

Ni samo svet mode tisti, ki izkorišča in poudarja posamezne vrednote za korist dobička. Močno manipulira tudi medijski sistem, ki naj bi služil širjenju informacij o dogajanju med ljudmi. Časopisi, kakor so Slovenske novice, vzbujajo grozo že s samimi naslovnici. Ljudem, ki se ne zavedajo ali se nočejo zavedati odgovornosti za samoupravo oziroma osebno urejevanje svojih lastnih zadev, je večkrat takšen medijski sistem nekakšno pomagalo, ki jim polni občutek praznosti

življenja. Vendar kljub vsej ponudbi, ki jo daje, tem ljudem ne zapolni praznine, ki jo občutijo. Odziv ljudi na občutek praznine postane beg in skrivanje pred odgovornostjo. Kremžar dobro opisuje to početje sodobnega človeka: »Skuša zaposliti telo in duha z manj pomembnimi opravki, z množico vtisov, z zaporedjem občutkov, da mu ni treba sprejeti življenjske odgovornosti. Zato je kljub množičnosti nedružaben, kljub izžemanju telesa nezadoščen, kljub nasilju, ki ga išče in izvaja, negotov do sebe in drugih. Kljub nasičenosti čutov ostaja prazen in ubog.« (Kremžar 1992, 48) Zanimivo je, da je pisal o tem in opozarjal na to že leta 1992. Časi se v dvajsetih letih očitno niso spremenili. Lahko bi rekli, da je položaj postal še bolj zapleten oziroma pereč, tako da se »ubogost« ljudi začne že v zelo zgodnjih letih.

3. Potreba in želja

Velik problem v teh procesih je razvrednotenje spolnosti in telesa in z njima povezana nezmožnost ali neznanje občutenja ljubezni med parterjema. Mladim namreč spolnost pomeni pretežno le užitek in potrebo, ki jo je treba zadovoljiti, kakor potrjujejo številne internetne klepetalnice in različne ankete iz revij. Revija z naslovom Viva (Pirc Oreškovič 2008, 16) je opravila anketo s srednješolko, ki je izjavila: »Moja prijateljica in prijatelj sta pravkar »zabrla«, povsem neobvezno. Nista si všeč, ampak to je v redu, saj jima ni treba skrbeti glede nekakšnih čustev ... Tako se napijeta, punca hoče seks, tip hoče seks. Ne bo prišlo do prizadetosti, do zaljubljenosti in podobnih sranj.« Podobno stališče je zagovarjala že spolna revolucija v šestdesetih in v sedemdesetih letih 20. stoletja, da namreč spolnost ohranja zdravje, je najljubša igra, poteši potrebe in v spolnem dejanju človek doseže svojo lastno vrednost. V današnjem času zadnji del ne velja več, ne glede na to, da se razume, spolno dejanje je že v temelju zgrešeno in je zato človek zabredel v še hujšo pozunanjenost in o vrednosti ni več sledu. Spolno dejanje je igra in ni izraz ljubezni. Nekatere raziskave kažejo, da se je internetno gledanje erotičnih strani močno povečalo (Cooper, Scherer in Mathly 2001, 437), to pa vpliva na partnerske odnose, ki se končujejo ali pa se sploh ne vzpostavijo.

Res nam ni treba v podrobnosti, saj se je erotična industrija preselila že na splošne javne oglase, filme in videospote. Primer takšne razosebljenosti so resničnostne oddaje, v katerih ljudje prestopijo vse meje. Galimberti pravi, da so se s takšnimi oddajami podrle stene, ki ločujejo notranjost in zunanost; diskretnost, intimnost ljudi (Galimberti 2009, 49). Oddaja Veliki brat ponuja, da ljudje opazujejo tvojo dušo, ki pride na dan po nekaj dneh, in nato o tem poleg klepetalnic na internetu in televiziji razglabljajo celo revije. Zato so te oddaje celo »bolj pornografske od pornografije v pravem pomenu besede, saj je huje, če razgalimo dušo kot pa telo – napajajo iz odpadkov verske kulture« (51). Seveda takšno vsebino zazna že otrok in jo, celo že preden spolno in osebno dozori, nezavedno izvaja, jo oponaša. Galimberti se dalje sprašuje, zakaj imajo oddaje, v katerih se mladi tako razgaljajo, velik uspeh, in ugotavlja, da tu govorimo o aktivaciji teološke metafore, ki smo jo zakopali v svoje kolektivno nezavedno. »Kot gledalcem nam dajejo po-

sebno pravico, ki je bila prej pravica Božjega očesa, da opazuje vsakogar izmed nas.«(52) Ta skrajnost s tem kaže – poleg izgube osnovnih vrednot telesa, ljubezni in spolnosti – še novo, že omenjeno negativnost, to je izgubo dialoga. Prvič, kot nespoštovanje sebe v odnosu do drugega in narobe, in drugič, obrat vase, kjer drugega sploh ne potrebujem. »Tudi moderni filozofi opozarjajo na razliko med potrebo in željo. Razlika pa je tudi v medosebnem dialoškem razmerju jaz – ti in predmetno razmerje jaz – ono. Gre za spoznanje, da ima človek do sočloveka dve različno usmerjeni razmerji.« (Stres 1991, 238) To je popolno razvrednotenje, razosebljenje drugega in s tem tudi zanikanje sebe kot osebe. Lahko bi rekli, da tu govorimo o nekakšni podobnosti narcizmu, vendar drugače, v smislu, da je tu celo egoizem osebe nezavedno zmanipuliran.

Podobno pravi Papeški svet za družino v dokumentu *Človeška spolnost, resnica in pomen*, da »je spolnost v današnjem svetu na osebni ravni izgubila značaj, ki se izraža v dopolnjujočih se vidikih, kot so človekove telesne in duhovne zmožnosti, integracija teh zmožnosti v harmonično enoto, ki človeku daje gotovost v osebnih in medčloveških odnosih. Na družbeni ravni pa je spolnost oropana komunikativne vloge, ki je zapisana v človeško naravo kot njena konstitutivna danost in človeka ne samo izraža, marveč kot misleče in hoteče bitje tudi dopolnjuje. Poleg drugih oblik porabništva spolnost postaja vedno bolj porabno blago. V ospredju je seksualni vidik. Ta teži k trenutni telesni potešitvi; drugega in njegovo spolnost ima za predmet lastne spolne zadostitve«. Ugotavlja, »da so predvsem družbena občila in nove oblike komunikacije ustvarila takšno ozračje«. Dokument nadalje opozarja »na družbo, ki prihaja in se bodo v njej razne oblike komunikacije še stopnjevale. S tem se bodo množile tudi nevarnosti, katerim bodo izpostavljeni otroci od zgodnjih let otroštva dalje. Kakor je bila nekdaj predvsem literatura hkrati z gledališčem potencialna nevarnost za prenos dvomljivega in morali škodljivega sporočila, in je pozneje filmski trak prevzel glede tega glavno besedo, tako so v novejšem času televizija in drugi elektronski mediji ter komunikacijska sredstva prinesla možnosti in hkrati nevarnosti za razvrednotenje morale, še posebej spolne.« (Papeški svet za družino 1996, 5–6)

Zavedati se je treba, da lahko mediji vplivajo na miselnost ljudi in na njihov odnos do vrednot, tako v negativnem kakor v pozitivnem smislu. Vsekakor jih potrebujemo, saj se iz njih učimo o svetu. Zato bi morali ljudje, ki »nosijo to težko odgovornost za resničnost obvestil, ki jih razširjajo, za potrebne učinke, ki iz njih sledijo, ter življenjske vrednote, ki jih prikazujejo« (Pavel VI 1994, 435), toliko bolj posvečati pozornost mladostnikom na splošno, ki so v najbolj odprti fazi svojega razvoja in so zato najbolj dovzetni za vtise iz medijev.

4. Iskanje mladostnic in nerealna samopodoba

Še posebna pozornost oziroma previdnost bi morala biti namenjena mladostnicam oziroma mladostnikom nasploh, ki prihajajo iz poškodovanih primarnih družin in se zato teže iščejo. Začnejo se nagonsko reševati in iskati nekaj, vendar

ne vedo točno, kaj. Kakor že omenjeno, podzavestno hrepenijo po vzpostavitvi pristnega odnosa, a se tega ne zavedajo. Zato je prvo, na kar se lahko zanesejo, tisto, kar vidijo, to je zunanji svet, saj imajo svojo notranjost/dialoškost poškodovano in ji kot posledica tega ne zaupajo. Velika nevarnost so mediji oziroma ljudje, ki jim dajejo vsebino, saj prispevajo k današnji informaciji, k resnici o svetu. S svojim obstojem resda ne silijo mladostnic v nič negativnega, vendar če so mladostnice šibke, lahko dobijo nepravne ideje, saj »prek medijev posredovano izkustvo vpliva na samoidentiteto in organizacijo socialnega življenja. Samoidentiteta in socialno življenje postajata v medijih vedno bolj prepletena.« (Luthar 1988, 71) Nekateri torej medije izkoriščajo za drugačne namene, kakor je prikaz resnice. Posredujejo namreč izkustva oziroma resnico, ki je v prid dobička. Posledica tega je, da imajo mediji s svojim »izkoriščevalskim« pristopom negativen vpliv. Moteč je predvsem vpliv na podzavestno upoštevanje medijev, ker mladostnice niso sposobne ozavestiti svoje izvirne krize vrednot, to pa vodi v vrednotno krizo obstoja. Kakor že omenjeno, so mladostnice pod večjim vplivom kakor zrelejše osebe, saj so v najboljčutilnejšem fizično-duhovnem razvoju. V raziskavi smo se osredotočili na mladostnice v starostni skupini od 14 do 27 let, ki so zaradi svoje na splošno večje »občutljivosti« medijem bolj izpostavljene. Zaradi tega vpliva imajo lahko nerealen pogled na svoje telo, to pa vodi v razne zasvojenosti. posledica tega pa je problematičen odnos do telesa, do telesnosti in do poznavanja vrednote ljubezni.

4.1 Vpliv medijev na nerealen pogled na telo

Kot zgled teh problematik smo že omenili modni svet, ki je velikokrat neprijemna okolica za vzgojo in za realno samopodobo mladostnic. Izpostavili smo problem izgube odnosov in pozunanjenosti odnosov, ki vodi v brezosebne spolne odnose za zadovoljitev potrebe ali celo za zaslužek. Modnemu svetu, ki teži k popolnosti telesa in videza, se pridružujejo tudi druga področja, kakor so zdravje, šport, hrana in podobno. Seveda, če ljudje tehtno premislijo o videnem ali prebranem, to ni nič narobe, problem nastopi, če se to ne zgodi. Tako je na primer prišlo prek oglaševanja v medijih v splošno zavest, da je za zdravo življenje redna športna aktivnost zelo pomembna. Vendar če je zdravo življenje utvara in je cilj le neki tip – morda celo umetno popravljenega – lepega telesa, se pokaže problem nerealne samopodobe. Ta samopodoba lahko izvira iz kake nerešene krize v otroški dobi, ker pa se v nadaljnjem razvoju ni razrešila, lahko traja vse življenje. Človek, ki mu v mladosti ni uspelo čustveno urediti svojega odnosa, je nenehno v nevarnosti podrejanja, to pa s pridom uporablja medijski sistem, ki tako pozunanja človeškost, da človeškost izgubi svojo prvinskost in se namesto v medosebnem stiku nadomestno uresničuje na obrobju svoje eksistence.

Mediji za to uporabljajo sredstva oglaševanja in prikrojevanja človekove bivanjske resničnosti.

Poglejmo na primer vpliv televizije z oglaševanjem za hitro, učinkovito hujšanje s kapljicami, tabletami, kremami ipd., še posebno v pomladanskem času, ko zanimanje za šport očitno naraste predvsem med ženskami. Izpostavljamo mladostnice v starosti od 14 do 27 let, ki izkazujejo povečano zanimanje za šport, za lep

videz v kopalkah. Mladostnice so namreč v velikem deležu precej nezadovoljne s svojo postavo.



Graf 1: Anketa 2010, Mateja Centa

Sedeminpetdeset deklet je s svojo postavo srednje zadovoljnih. Sklepamo, da na sebi opažajo pomanjkljivosti, vendar te pomanjkljivosti niso zaskrbljujoče. Lahko pa se hitro zgodi, da dekleta, ki se skriva za tem odgovorom, zapade v naslednji rezultat: enaintrideset deklet je precej nezadovoljnih s svojo postavo, ker na sebi opažajo veliko pomanjkljivosti. Pomanjkljivosti so ponavadi mišljene: široki boki, prevelika teža in razne nepravilnosti na obrazu. Te ideje o pomanjkljivostih v največji meri sprožajo oglasi, filmi ipd. v medijih, ki jim je cilj dobiček in ne klic k zdravemu načinu življenja.

Sledi osem zelo zadovoljnih deklet, to je spodbujajoče, in šest deklet, ki so zelo nezadovoljna s seboj in celo sovražijo svoje telo. Tu je zaslediti celo odpor do svoje lastne podobe.

Ali je to realen samopogled na telo, je težko trditi, saj bi bilo treba napraviti izračune indeksa idealne teže in morda upoštevati še kake druge dejavnike, ker je problem debelosti navadno posledica psihičnih težav in tudi medijsko ustvarjenih pričakovanj javnosti, vse to pa vpliva na omenjena gledanja. Zato je tudi na ta pogled in občutje, ki ju imajo glede svojega telesa same anketiranke in iz katerih izhajajo analize, treba gledati v tem okviru.

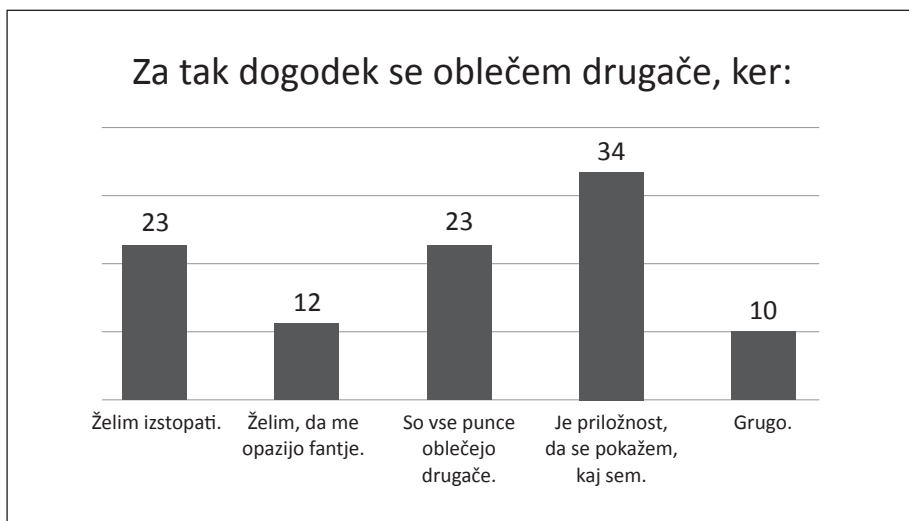
Predvsem nas je zanimalo, zakaj bi mladostnice želele imeti popolna telesa in videz, od kod jim ideja, da z njimi nekaj ni vse prav in kam takšno razmišljanje vodi.

5. Nekakovostno preživljanje prostega časa mladostnic

Eden od dokazov, kako mediji vplivajo na videz, je menjava stilov, ki jim mladostnice sledijo. Mrazova v svojem diplomskem delu *Ideal lepote in motnje*

hranjenja zanimivo izpostavi dejstvo, ki ga lahko razberemo iz spremljanja medijskih sporočil: da je ženska po naravi grda. »Nikoli in nikdar ne moreš biti dovolj dobra, vedno si lahko še lepša.« (Mraz 2011, 63)

Današnji čas je prežet z modo, ki se še zdaleč ne omejuje samo na oblačila. Moda je celoten uveljavljeni način življenja, v katerem odsevajo družbene spremembe, razvoj kulture, znanosti, umetnosti, tehnologije, spreminjanje potreb, načina življenja in stanja duha neke družbe. Tako so mladostnice nekako prisiljene k izbiri in samokritiki na podlagi prikazanega v medijih. Največ spremljamo medije v prostem času, ko vsak počne, kar se želi. Lahko bi trdili, da je to delni pokazatelj osebnosti. Zato smo tu posvetili pozornost mladostnicam in njihovem preživljanju prostega časa: že ob bežnem sprehodu skozi večje mesto lahko zasledimo v uličnih barih in gostilnah veliko mladostnic, ki se »dolgočasijo« ob kavicah. Število se poveča v večernem in nočnem času, ko se predvaja »druga« televizija, ko so igralke dekleta. Zakaj? Mladostnice v prostem času redno spremljajo medije, da ostanejo v koraku s časom, da ostanejo v stiku z najnovejšimi modnimi usmeritvami. V medijih tudi iščejo odgovor, kako živeti, saj imajo nizko samopodobo in/ali nimajo odrasle osebe, ki bi jim svetovala oziroma delila z njimi čustveni svet, v katerem nastopajo tudi ti strahovi samopodobe. Ne zavedajo se, da so v ozadju medijev plačani ljudje, ki dobro poznajo psihologijo ciljnih skupin ljudi: prav zato jih tudi znajo privabiti in ponuditi rešitev. Mladostnicam, ki se nehote prepuščajo vplivu rešitve iz medijev, je prvi in najlažji odgovor televizija, tisto, kar vidijo in slišijo, je zagotovo prav in dovoljeno. Svojo »ugotovitev« življenja, rešitev iz medijev, pa imajo mladostnice priložnost pokazati, ko gredo zvečer ven. Tu se počutijo sprejete, zabavne in ta občutek jih neutrudno vabi k ponavljanju.



Graf 2: Anketa 2010, Mateja Centa

Analiza ankete pokaže, da štiriintrideset deklet od sto dveh vidi v posebnih dogodkih, ko »gredo ven«, priložnost, da se pokažejo, kaj so. Dekleta v sebi skrivajo željo po izraznosti. Kaj pa v resnici želijo izraziti? Ali to pomeni, da je njihovo običajno življenje zlagano, ali je torej resnično to, kar lahko pokažejo, ko gredo ven, se pravi tisto, kar lahko »pokažejo« v javnosti? Zdi se, da je pravi odgovor: kombinacija vsega skupaj. Dekleta življenje, ki ga igrajo, ko gredo »ven«, do neke mere v tem medijskem svetu že živijo v vsakdanjem življenju, saj televizija in oglasi kažejo to kot nekaj običajnega. Morda je to drugače kakor včasih, nekaj dvajset let nazaj, ko je veljalo, da smo boljše obleke privlekli iz omar le za nedeljo ali poseben praznik oziroma dogodek. Čas se je očitno spremenil, »ta boljše« obleke so zunaj vsak dan, zato bi lahko rekli, da se dekleta ne glede na priložnost ali dogodek ne pokažejo povsem v drugačni luči, kakor v resnici so, saj je njihovo celotno življenje stekano iz teh javnih prikazov, kakor jih vsiljujejo mediji oziroma so jih same prevzele. Morda si le več upajo v smislu dogodka, rahlo pretiravajo oziroma poudarijo, kar že vedno so.

Drugi odgovori le dopolnjujejo te osnovne ugotovitve. Triindvajset deklet si želi izstopati na kakem tovrstnem dogodku in enako število jih najde izgovor, češ da se vsako dekle obleče drugače. Dvanajst deklet si želi, da bi bile opažene od fan-tov, deset jih ima želje po nastopanju, prepoznavnosti, vidnosti: »Uživam v oblačenju«, »sem drugačna kakor vsak dan, kavbojke in majica«, »da občutim dogodek« (Anketa 2010).

Mediji torej dajejo neko idejo o življenju. Če mladostnice večino prostega časa namenijo spremljanju medijev, ker ni osebe, ki bi jih odvrnila od enostranskih pogledov, in imajo že v temelju skrhane vrednote, ima lahko to zelo slabe posledice.

6. Izgubljanje osebnih vrednot

Kakor že omenjeno, si mladi poleg menjavanja stila dovoljujejo vedno več drznosti tudi v spolnosti oziroma razgaljenosti in razuzdanosti v javnosti, ki jo prikazujejo mediji kot nekaj povsem običajnega. »Ti mladi ne vedo, ali se njihova nedoločljiva strast navezuje na srce ali spolnost.« (Galimberti 2009, 108) Razlog za takšno vednjenje je odsotnost oziroma neobnavljanje osebnih vrednot, ki bi jih lahko krepili le živ dialog v pravi okolici.

Tako je danes pereč problem pri mladih razvrednotenje spolnosti in telesa, kaže pa se v izgubljanju kompasa osebnih vrednot. Spolnost je izraz ljubezni, vendar mladostnice danes ne vedo, kaj je ljubezen, ali preprosto vanjo ne verjamejo. Zamenjujejo zaljubljenost za ljubezen, to pa je razlog za številne neresne in predvsem kratkotrajne zveze. Zaljubljenost oziroma privlačnost je čustveno stanje, kemijski odziv na drugega. Splošno znano je, da zaljubljenost traja približno šest mesecev, po tem obdobju sledi spoznavanje osebe in šele po treh letih naj bi se osebi dobro spoznali in začeli postajati odprti za ljubezen. Za današnje mladostnice je to predolga doba, saj si pod vplivom medijev želijo nenehnega občutka zaljubljenosti

oziroma – kakor pravijo – »metuljčkov v trebuhu«. Drugače povedano, zanimanje traja samo tako dolgo, kakor traja vznemirjenje (108). Kmalu zapadejo v opojnost ene noči, saj jim trajnejša zveza prinaša preveliko obvezo. Tako se spolnost, ki jo zamenjujejo za zaljubljenost, vedno bolj ločuje od ljubezni. Telo postane orodje in pomagalo, spolnost tehnika in šport, čustva se zožijo le na občutek zadovoljitve oziroma potrditve v smislu, da so »dobre«. Zato bi moral biti tukaj velik poudarek na osebni vzgoji, ki bi ji bil vzor krščanski družbeni nauk.

7. Vzgoja otrok

Osebnostna vzgoja, ki bi kljubovala tem enostranskostim in prevladujočim usmeritvam v sodobnem svetu, je zelo zahteven proces, saj pri vzgoji otrok govorimo o čistosti oziroma integrirani spolnosti, ki za doseganje osnovnih ciljev zrele osebnosti ne sme biti poškodovana. Že omenjeni dokument Papeškega sveta za družino naštevata tri cilje za preprečitev teh enostranskosti na področju spolnosti.

Prvi cilj je, da se »ohrani v družini pozitivno ozračje ljubezni, kreposti in spoštovanja božjih darov, posebej daru življenja«, to pa je včasih težko. Posebno težko je ohranjanje pozitivnega ozračja ljubezni, če nastopijo v družino težka bolezen, varanje, smrt in podobne preizkušnje. Vendar je to odnos, v katerega sta vstopila dva razumna človeka, ki se zavedata, kaj pomeni nekoga ljubiti, še posebno ko je otrok že rojen. Kolikor težje je sprejeti težko situacijo, toliko boljša je lahko šola za otroka, da se nauči najglobljih vrednot. Zato morata starša v takšnih situacijah predvsem uporabljati razum, prečiščen z veliko razumevanja, zavedanja pomembne naloge starševstva in s tem odgovornosti za otrokovo nadaljnje življenje, še posebno v zvezi s spolnostjo, ki je danes med mladostniki tako razvrednotena. Kadar med staršema nastopi varanje ali podobna situacija, se morata odgovorno, s spoštovanjem pogovoriti, imeti odprt, prečiščujoč dialog, v katerem ju vodi vera, in skupaj z otrokom naj najdejo rešitev, ne glede na situacijo. Potrebno je razumevanje, ki pokaže, da sta mož in žena šibka v svoji človeškosti. Ko si to priznata in sprejmeta za to odgovornost, lahko s tem »pomagata otroku, da postopoma razume vrednost spolnosti in čistosti, podpirajoča njegov razvoj z razsvetljevanjem, zgledom in molitvijo«, ki je drugi cilj tega dokumenta. Tako preidemo do tretjega cilja, ki izhaja iz prvih dveh: starša s takšnim zgledom »pomagata otroku, da razume in odkrije svoj lastni poklic v zakonu ali devištvu, ki je posvečeno božjemu kraljestvu, v skladu in ob spoštovanju njegove danosti, nagnjenj in darov Svetega Duha« (Papeški svet za družino 1996, 5–6). Če bo otrok videl starša, ki se razumeta in sta srečna, bo tudi sam to iskal. Predvsem pa bo znal to posredovati nekomu, in ko bo našel, bo hvaležen. Nezavedno bo iz svoje primarne družine črpal pogon za svojo družino in ji pozneje z zavedanjem ob težkih situacijah znal stati ob strani.

8. Občutenje »praznine« ogroža vrednote, hrano, telo

Takšen odnos, ki bi prinašal vrednote, je danes trdo delo. Na splošno je danes čuti med ljudmi, ne samo med mladostnicami, ki smo jih omenjali, nestabilnost, nizko samopodobo, nezadovoljstvo z življenjem nasploh. Kljub vsej zasičenosti ob navidezni pomoči medijev ljudem še vedno nekaj manjka. Nesmiselnost je v tem, da to medijem daje še večjo moč. Napajajo se iz sprevrženih človeških čustev in iz tega izvira nevarnost, da se bo izgubila ideja o etičnem človeku. Človek si dela utvare, da je s pomočjo medijskega sveta postal vzvišen in samozadosten, tako kakor v raj, ko je utrgal »sadež spoznanja« (1 Mz 2,9). Za Nietzscheja se doba konča, ker ne verjame več v to, kar jo je spodbujalo in ji stoletja vlivalo življenjske moči: »Moderni človek iz izkušeni verjame zdaj v to, zdaj v drugo vrednoto, potem pa jo opusti. Krog presežnih in opuščeni vrednot je čedalje večji. Vedno bolj je opaziti praznino in revščino vrednot. Nazadnje si človek drzne kritizirati vrednote nasploh: prizna njihov izvor in ve dovolj, da ne verjame več v nobeno vrednoto.« (Galimberti 2009, 17) Umirajo vrednote, ki človeka delajo človeškega. Kakor smo videli, sta že sam odnos do hrane in odnos do telesa, ki sta najbolj vidna potreba človeka, negativna oziroma razvrednotena. Položaj iskanja nečesa, izkrivljenost vrednot in rezultat tega dvojega dobro poznarijo tudi pereči problem bulimije in anoreksije deklet. Vse se začne z občutkom praznine, ki jo želijo zapolniti. To je zelo intenziven občutek, ki je drugačen od običajne lakote, imenuje se volčja lakota. Zavest se zoži in oseba se usmeri samo na to, kar si želi pojesti (Rozman 2004, 182). Ko dekle konča prenajedanje, začuti gnus in želi vso to nesnago spraviti ven, zato bruha. Občutek je odrešujoč, vendar praznina kmalu zopet nastopi. Razlog za takšna nerazumna dejanja, ki so opisana, dobro poznarji zakrknjeno faraonovo srce. V svetopisemskem pomenu je prav srce tista notranjost, bitno dno, kjer se oseba odloča, kako bo ravnala, in če je srce zakrknjeno, ravna nenadzorovano. Vzrok za zakrknjenost je pomanjkanje ali umanjkanje dialoga, mediji pa so tukaj kakor opij: zavajajo in ne dopustijo realnega uvida ljudem, ki so poškodovani.

Vendar so mediji oziroma družbena občila tudi »vsekakor koristni: v hipu posredujejo obvestila z vsega sveta; kljub razdaljam povezujejo med seboj kraje in pospešujejo edinost med ljudmi tako, da je mogoče še bolj razširiti izobraževanje in višjo stopnjo kulture« (Pavel VI. 1994, 435). Ustvaril in ustvarja jih človek in sami po sebi ne bi smeli biti tako slabi, saj želijo sporočati v svet odkritja in novice in tudi zblížujejo in združujejo ljudi. Prav zato bi se morali ustvarjalci medijev še bolj držati temeljnega etičnega načela, da sta »človeška oseba in človeška skupnost cilj in merilo uporabe sredstev množičnega obveščanja« (Papeški svet za družbeno obveščanje 2000, 30). Očitno je nekje nastalo odstopanje in v ospredje je stopil človeški pohlep, ki bo sčasoma razvrednotil vrednote. Vsekakor pa ne gre gledati tako črno. Tudi onesnaženo vodo lahko spijemo, ko jo očistimo. Ljudje torej lahko s svojo pravo, srčno naravnostjo vplivajo dobro na ljudi okoli sebe, tudi na tiste, ki so zašli s poti. Ljudje, ki se zavedajo položaja, se morajo medsebojno spodbujati in rasti in s skupnimi močmi vplivati na onesnaženo vodo, da se pretoči. Nikakor se ne smejo ustaviti, ampak ostati morajo tekoča voda, ki v sebi vključuje mnogo pritokov in ostaja odprta za nadaljnji tok.

9. Vzpostavitev dialoga z mladostnicami

Mladostnice tako potrebujejo in dobivajo trdne vrednote, posredovane skozi dialog primarne družine. Ta jim daje vzor s krščanskim naukom, ki ga bodo pozneje same z nadgrajenim dialogom, očiščevalnim za njihovo samopodobo, prinesle v okolico, kakršno bodo zavestno izbrale. Seveda ne smemo izpustiti tudi pomembnosti sekundarne socializacije, šole, in tu izpostavljamo predvsem učitelje, vodnike in hkrati stebre mladostnic in mladine nasploh. Ti ljudje bi morali biti najprej predvsem ljudje s čustveno inteligenco in nato izobraženci. Galimberti zato poudarja pomembnost njihove zavzetosti za učence in ne samo za izobraženost, tako da bi lahko mlade učili graditi čustvene vezi in solidarnosti, ki bi jih pripeljale iz osame, v katero jih zapira družba egoističnih idealov. Zato tudi Koroščeva opozarja na pomembnost čustvene vzgoje v šolah, saj se je treba zavedati, da je čustvo predvsem odnos (Korošec 2010, 8).

Pri očiščevanju odnosov in čustev z dialogom pa je vera tista možnost, ki lahko bistveno pripomore k dobri samopodobi. Njeno vlogo bomo ponazorili s kroglo.

V sredini krogle je izvorna vera, temeljno človeško jedro in temeljna usmeritev, ki daje trdnost preostali podobi. Kroglja se vrti, na površini je polno ovir, vendar je človek lahko uspešen pri premagovanju teh ovir le, če ne teži v borbi z ovirami, misleč, da bi tako prišel na vzpetino in na končni cilj. Težko je spoznanje, da vrha sploh ni oziroma da celotna kroglja pomeni vrh in da smo vedno, ko smo na vrhu, tudi na začetku. Zato je ves čas je potreben dialog, ki z ovirami ne prikriva cilja, ampak ga osmišlja, mu daje polnost, tako da je vsaka ovira vir središča in povezovanje z njim.

Podobno je s samopodobo omenjenih mladostnic, ki so jih zmanipulirali mediji. Izgubile so stik s središčem in torej z resničnostjo samih sebe in zgrešile svojo vpetost v kroglo, v celotno resničnost, stik z ogledali, stik s sočlovekom, se pravi: pristni ponotranjeni odnos, v katerem je pristni dialog z drugim, s sočlovekom in z Bogom. Pota do drugega so pristni odnosi, katerih del so pogovori in molitev, ki krepijo vero. Če pa se ukvarjamo z zunanostmi, iščemo nekaj, kar ni, je obrobno oziroma navidezno, neresnično v odnosu osebne pristnosti.

Ljudje pogosto raziskujemo le površino krogle, ki nas neposredno priklepa na svoj zunanji videz, vendar je pomembno, da odkrivamo prek soljudi in drugih opornih točk, kakor sta Sveto pismo in verna skupnost (Cerkev), prave globine življenja, saj je v sredini nekaj več.

Reference

- Cooper, Al, Coralie Scherer in Robin M. Mathy.** 2001. Overcoming Methodological Concerns in the Investigation of Online Sexual Activities, št. 4. [Http://collections.lib.uwm.edu/cipr/ima-ge/205.pdf](http://collections.lib.uwm.edu/cipr/ima-ge/205.pdf) (pridobljeno 3. 4. 2012).
- Fromm, Erich.** 2006. *Umetnost ljubezni in življenja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Galimberti, Umberto.** 2009. *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Založba Modrijan.
- Giddens, Anthony.** 1991. *Modernity and Self-Identity*. Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd.
- Gostečnik, Christian.** 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Založba Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Juhant, Janez.** 2006. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2011. *Za človeka gre*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2012. *Človek in religija*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kobal, Darja.** 2000. *Temeljni vidiki samopodobe*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Kobal Grum, Darja.** 2003. Neodvisna in soodvisna samopodoba. V: Darja Kobal Grum, ur. *Bivanja samopodobe*. Ljubljana: 12.
- Korošec, Marjana.** 2010. Kdo so mladi danes? *Vzgoja*, št. 48:6–8.
- Kremžar, Marko.** 1992. *Prevrat in spreobrnjenje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Luthar, Breda.** 1998. *Poetika in politika tabloidne kulture*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Marshall, Gordon.** 1998. *A Dictionary of Sociology*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Mraz, Nina.** 2011. Ideal lepote in motnje hranjenja. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Papeški svet za družino.** 1994. *Človeška spolnost, resnica in pomen*. Cerkevni dokument 66. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1994. Apostolsko pismo *Octogesima Adveniens*. V: Janez Juhant in Rafko Valenčič, ur. *Družbeni nauk Cerkve*, 425–450. Zbirka Teološki priročniki 13. Celje: Mohorjeva družba.
- Papeški svet za družbeno obveščanje.** 2000. *Etika v družbenem obveščanju*. Ljubljana: Družina.
- Pirc Oreškovič.** 2008. Kaj delajo naše hčere? *Viva* (Ljubljana), april 2008, 16–19.
- Rozman, Sanja.** 1998. *Peklenska gugalnica: Kako lahko postanete odvisni od hrane, seksualnosti, dela, iger na srečo, nakupovanja ter zadolževanja, sanjarjenja in televizije, duhovnosti, odnosov ... in kako se tega rešite*. Ljubljana: Vale-Novak.
- Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Valič, Ana.** 2010. Povezanost telesne samopodobe s samospoštovanjem in pogojenostjo samospoštovanja. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Valentin Kalan. *Evrotropija – »dobra Evropa«*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2010. 327 str. ISBN: 978-961-237-369-6.

Knjiga Valentina Kalana *Evrotropija – »dobra Evropa«*, s podnaslovom *Geneza sodobne filozofije od Kierkegaarda do Heideggra*, ki je prerez avtorjevega večdesetletnega filozofskega ukvarjanja, obsega sestavke, razprave, eseje in krajše zapiske, razporejene v dva dela, na katera se členi struktura knjige. Besedila prvega dela zajemajo časovni razpon od diplomskega dela o Kierkegaardu (1966) do razprave o temeljnem razpoloženju sodobne filozofije (2010) in se lotevajo različnih aktualnih filozofskih tem, ki sledijo črki vélikih evropskih mislecev, kakor so Dilthey, Nietzsche, Heidegger, Freud, Kierkegaard, Marx in Hegel. Številna vprašanja in teme, ki se pletejo skozi knjigo, so obravnavana pod obnebjem prevladujoče tematike sodobne Evrope. Naslovna beseda *Evrotropija* se navezuje na besedo *eutropia*, ki pomeni dober značaj oziroma dobro razpoloženost značaja. Odgovor na vprašanje, *kaj je tisti dobri evropski značaj, ki naj bi bil danes nam, sodobnim Evropejcem, za »vzor«*, lahko povzamemo z znano formulacijo: evropska modrost. Ta modrost seže v čas, ko se je na tleh Male Azije prižgala luč evropske Sofije, zato lahko sodobno Evropo in njena vprašanja mislimo samo v povezavi z – našemu času predano – tradicijo. Kalanov poudarek glede teme sodobne Evrope je torej, da jo lahko le mislimo v okviru zgodovine (tukaj je prepoznavna avtorjeva fenomenološko-

-hermenevtična usmerjenost, ki se inspirira pri Nietzscheju in Heideggerju). S tem smo v grobem nakazali orientacijske točke, ki usmerjajo Kalanov diskurz.

Namen tega kratkega zapisa je predstavitev knjige prihodnjemu bralcu. Kljub izpostavljeni prevladujoči tematici sodobne Evrope nas avtor popelje pred raznovrstnost problematik številnih mislecev, zato bi bila predstavitev vseh vprašanj, ki jih prinaša delo, glede na obseg tega zapisa obsojena na kazalni povzetek. Izpostavili bomo tri mislece in s tem tri razprave in njihova vprašanja, ki so pomembno vplivala na razvoj sodobne filozofije. V tem omejenem okviru bomo opozorili na Kalanov pogled na vprašanje eksistence in zgodovinskega človeka in na bitno-zgodovinsko mišljenje z ozirom na razpoloženja, ki se v tem vrstnem redu ujemajo z razpravami o Kierkegaardu, o Diltheyu in o Heideggerju.

Tokrat prvič objavljeni spis – avtorjevo diplomsko delo *Načelo dialektike pri Heglu in Kierkegaardu* – je zanimiv predvsem zaradi pogleda na filozofijo eksistence, kakor jo je zastavil S. Kierkegaard. Kalan predstavi Kierkegaarda kot krščanskega eksistencialista in s tem nasprotuje omenjeni Jaspersovi tezi, da je krščanska komponenta pri Kierkegaardu nekaj, kar bi lahko preprosto odmislili. Avtor pravi, da je to, kar poganja njegovo misel, prav težnja: *postati kristjan*, ki jo opisuje tudi kot premik od splošnega k uposameznitvi, znotraj katerega se odvija tudi vsa polemika zoper Heglovo dialektiko absolutnega duha. V razpravi je izpostavljen predvsem Kierkegaardov

gnev proti Heglovi absolutni identiteti. Ta identiteta popolnoma odpravi razliko, ki jo oče eksistencializma razume kot odnos med človekom in bogom in kot zanj nepremostljiv prepad med dejanskostjo in logiko. V logiki namreč ni prostora za naključnosti, ki bistveno opredeljujejo dejansko bivanje eksistence. Dejanske eksistence ni mogoče zagrabi z abstraktnimi določili logike. Kot ključno Kierkegaardovo eksistencialno kategorijo pa omenja paradoks. Paradoks je prav tako nespravljiv s Heglovim sistemom in ga lahko razumemo le znotraj klica: *postati kristjan*; ta klic se uresniči v tretjem religioznem eksistenčnem stadiju, ki bi ga lahko povzeli kot osrednjo situacijo eksistence pred Bogom.¹ V religioznem stadiju pridemo v odnos do večne resnice. Čeprav je med človekom in Bogom absolutna razlika (ne absolutna identiteta!), se Bog kot večnost razodene v času, to pa je za Kierkegarda paradoks, nekaj, česar ni mogoče misliti in je nekaterim v spotiko, za druge nespamet (1 Kor 1,23). Postati kristjan se torej ujema z uposamljenjem, ki se uresniči v religioznem stadiju pred Bogom kot čisti (krščanski) paradoks. Kalan v *sklepnih pripombah* polemizira s Kierkegaardovim »programom« *postati kristjan* in mu očita enostranskost. Če je Kierkegaard na eni strani postavil posameznika nasproti splošnosti, pa je na drugi strani popolnoma pozabil na družbeno razsežnost človekovega prebivanja. Stanje pred Bogom je zanj možno le na račun družbenega, ali še radikalneje: na račun sveta. Povedano drugače: Kalan vidi težavo v tem, da odnos med človekom in Bogom popolnoma zaseni ljubezen do drugega in s tem

družbeno odgovornost ter se tako obrne proti svetu. Takšno branje Kierkegarda je upravičeno, čeprav se danes najdejo poskusi, njegov eksistencializem misliti kot pristni, neposredni odnos do drugega (Derrida 2004; Repar 2009).

Če je Kierkegaard reševal pristnega posameznika, ki se uposamlja vpričo transcendence, a pozablja na svojo družbeno dolžnost, s tem pa tudi na svojo zgodovinskost, opozarjata študiji o Diltheyu, Diltheyevo zgodovinsko mišljenje (1968) in Svet kot zgodovina. Osnovni problemi in motivi Diltheyeve filozofije (1970), prav na zgodovinskost človekovega prebivanja, to pa se izkaže za rodovitni humus, iz katerega je črpalo mišljenje po Diltheyu. Izhodiščna teza druge razprave je predvsem: »... da zgodovinsko teorijo omogoča samo človeško bivanje kot zgodovinsko...« (Kalan 2010, 9). Obe razpravi se osredotočata na Diltheyev poskus utemeljitve duhovnih znanosti, ki se nato razvije v predstavitev njegovega filozofskega sistema, katere mu sledi tipologija svetovnih nazorov. Kalan oriše Diltheyevo filozofijo kot poskus kritike zgodovinskega uma, ki prejme svojo legitimnost prav iz dejstva zgodovinskosti človeka. Predstavi nam kompleksni sistem njegove misli od doživljanja kot parcelice zgodovinskega sveta prek strukturnih sovisij do hermenevtične utemeljitve strukture življenja. Glavna Diltheyeva zasluga je prav to, »da je poudaril, da je razumevanje storitev samoosmišljanja« (69). Ta misel je pustila močan pečat v razvoju Heideggerjevega mišljenja biti. Heidegger ima v Kalanovem delu posebno mesto, saj je več razprav namenjenih prav njemu (Heidegger in Descartes, Logični aksiomi in pesniško mišljenje, Dve razpravi o času, Heideggerovo razumevanje narave ...).

¹ Kierkegaard loči med tremi eksistenčnimi stadiji: med estetskim, etičnim in religioznim. Gibanje od estetskega prek etičnega do religioznega se dogaja skozi počutja (tesnoba, obup ...).

V nadaljevanju bomo pozornost namenili razpravi Znanost in razpoloženje (pathos), o pomenu Aristotelovega nauka o čustvih za Heideggerovo fenomenologijo razpoloženj (Stimmungen). Besedilo je zanimivo v več pogledih: avtor izpostavi temo razpoloženj, ki v sodobni filozofiji dobijo nov pomen; vprašanje počutij v filozofiji odpira bitnozgodovinsko tematiko in s tem radikalizira temo zgodovinskosti mišljenja, kakor je bila zastavljena pri Diltheyu; ne nazadnje počutja razklepajo vprašanje našega sodobnega prebivanja v svetu. Kalan izpostavi, da filozofija z nastopom Sokrata spremeni svoj odnos do čustev, ki niso več izvor resničnega spoznanja, temveč nekaj, kar pomeni oviro na poti k resnici. Ne glede na ta prelom pa je Aristotelova filozofija pomembno vplivala na »rehabilitacijo« *patetične razsežnosti človekovega življenja*, ki doživi dokončni preboj s Heideggerjevo filozofijo. Avtor izpostavi Heideggerjevo branje Aristotela, kakor mu lahko sledimo v njegovih predavanjih Temeljni pojmi aristotelске filozofije. Aristotelov opus obravnava razpoloženja z retoričnega, etičnega in psihološkega vidika, svoje mesto pa najdejo tudi v delu *Kategorija* in v *Metafiziki*. Kalan poudari, da ima v Heideggerjevi analizi Aristotelovega nauka o čustvih *pathos* dva glavna pomena: »a. *pathos* je določilo bitja, ki ima čustva; b. *pathos* je moja bit-v-svetu, moja pripadnost svetu« (238). Opredelevec patosa kot moje pripadnosti svetu odmeva skozi ves Heideggerjev opus.

V delu *Bit in čas* lahko preberemo, da teorija afektivnega po Aristotelu ni naredila vidnejšega koraka dalje (Heidegger 2005, 196). Kljub avtoriteti Heideggerjevega dela omeni Kalan poleg Ari-

stotela še Kierkegaarda, Nietzscheja in Diltheya, ki so pomembno vplivali na razvoj pojmovanja počutij v delu *Bit in čas*. Heidegger v svojem epohalnem delu obravnava razpoloženja znotraj eksistencialne analitike tubiti kot konstitutivni moment *tu-ja*, ki ga enako izvirno določata tudi razumevanje in govor. Razpoloženja razklepajo tubit v njeni vrženosti, razklepajo bit-v-svetu (s tem se šele omogoči intencionalni odnos) in omogočajo afekcijo in dotik nečesa znotrajsvetno bivajočega. Bistveno mesto dobi razpoloženje tesnobe, v kateri je tubit privedena pred samo sebe kot najlastnejša možnost biti. Tesnoba nas postavi pred svojo lastno bit s tem, ko nam svet postane nedomač, navada vsakdanjosti pa se potopi skupaj z javno razloženim svetom. Kalan torej pokaže, kako je za vprašanje biti pomemben pogled na predteoretsko delovanje eksistence, ki se razklepa skozi počutja. V nadaljevanju opozori na obrat, ki se tiho dogaja skozi trideseta leta v Heideggerjevi filozofiji in ga poznamo kot premik od biti bivajočega k biti kot biti. V ospredje stopi bitno-zgodovinsko mišljenje, ko počutja, sedaj imenovana temeljna počutja, nagovarjajo človekovo sodobno prebivanje: šele iz njih je možen nov začetek kot drugi začetek filozofije, ki bo premagal vladavino tehnike, katere bistvo je postavlje. V temeljnem počutju se nam razkrene naša lastna sodobnost in šele skoznjo je možna resnična zgodovinska zavest, s tem pa pristen odnos do tradicije. Heidegger v svoji filozofiji po obratu ne najde enotnega imena za to temeljno počutje, to pa kaže na dejstvo, da je dogajanje biti same še skrito, drugi začetek še ni nastopil, zato je treba temeljno počutje današnjega časa šele prebuditi.

Grob povzetek je želel samo opozoriti na bistvene poudarke Kalanove razprave o razpoloženjih. Razprava na koncu akumulira v spoznanju, »da znanost ne more biti zadostna mera stvari« (Kalan 2010, 249). Predvsem s Heideggerjem je poskušal pokazati, da človek v prvi vrsti ni brezinteresni, transhistorični gledalec, temveč je prav inter-esse, ki se razpre skozi počutja, znotraj tega se šele sploh lahko postavi vprašanje o sodobni Evropi in o njeni zgodovinskosti.

Emilio Grasso. *Dal sacrificio alla festa: La struttura della Messa è la struttura della nostra vita*. Bologna: Editrice missionaria Italiana, 2009. 63 str. ISBN: 978-88-307-1835-7.

Krovni dokument slovenskega pastoralnega načrta *Pridite in poglejte* temelji na svetopisemskem odlomku o srečanju Samarijanke z Jezusom, ko žena prosi Jezusa za »izvir žive vode, ki teče v večno življenje« (Jn 4,14). Ta voda je Jezus sam in se nam v bogoslužju daje v duhovno hrano in pijačo. Zato tudi bogoslužje imenujemo »vir in vrhunec vsega krščanskega življenja« (B 10) in s tem ob oznanjevanju ključni temelj nove evangelizacije. Vstopiti v svetišče liturgije, jo vedno globlje razumevati in jo povezovati z življenjem, to je namen zanimive knjižice ustanovitelja skupnosti *Redemptor hominis*, katere glavni namen je kulturno, izdajateljsko in misijonsko poslanstvo v Cerkvi.

Kakor nam pove avtor že v samem naslovu dela, je to duhovno-pastoralna predstavitev podobnosti strukture svete maše s strukturo našega življenja s

Reference

- Derrida, Jacques.** 2004. *Dar smrti*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Heidegger, Martin.** 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kalan, Valentin.** 2010. *Evrotropija – »dobra Evropa«*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Repar, Primož.** 2009. *Kierkegaard – Vprašanje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*. Ljubljana: Apokalipsa.

Tadej Urbanija

poudarkom na tem, da mora sleherni vernik v moči obhajanja svete maše narediti prehod od darovanja ali žrtvovanja k praznovanju oziroma od evharistije k evharistiji življenja.

V prvem poglavju z naslovom *Lex credendi – lex orandi* (pravilo vere določa pravilo molitve in narobe) pove, kaj je »božja pedagogika«: kakor je Bog pripravljaval izvoljeno ljudstvo na prihod Jezusa Kristusa (Hebr 1,1–2), tako se mora tudi vernik zmeraj znova pripraviti na obhajanje evharistije. Brez priprave ni pravega razumevanja in še manj pravega obhajanja svete maše.

V drugem poglavju prinaša duhovno razlago uvodnih obredov svete maše s poudarkom na občestvenem obhajanju, ki ga uvodni obredi maše posebej razodevajo. Svoje razmišljanje podkrepi avtor z mislijo Jožefa Ratzingerja, ki je zapisal: »Kdor ne obhaja z vsemi, dela iz evharistije karikaturu,« to pomeni, da lahko pravilno obhajamo le v zavesti, da obhajamo s Kristusom in z vso Cerkvijo. Kdor se zapira samo v svojo skupino in se ne vključi v celotno Cerkev, dela to,

o čemer pravi sv. Pavel v 1 Kor, 11,21: »Saj se vsem mudi pojesti svojo večerjo in je tako eden lačen, drugi pa že pijan.«

Pri razlagi kesanja opozori, da ni pomembno neko splošno priznanje grehov, ampak obžalovanje osebnih grehov. Vsak greh je svobodno osebno dejanje. Zato je molitev kesanja, podobno kakor veroizpoved, vedno v prvi osebi ednine.

V tretjem poglavju se avtor osredini na dialog med Bogom in človekom s podarkom na tem, da je najprej Bog tisti, ki govori, medtem ko človek posluša. V tem dialogu nas Bog poučuje, kakšni so naše dostojanstvo in veličina in smisel našega življenja in kaj naj bi za to storili. Pri tem ugotavlja, da božja beseda ni oznanjevanje nekih pravil ali zakonov, ampak in predvsem oznanjevanje zgodovine odrešenja. Skratka, božja beseda, ki jo poslušamo pri maši, ni v prvi vrsti etično vodilo življenja, ampak oznanilo božjega kraljestva.

S pastoralnim občutkom ugotavlja avtor, kaj je namen homilije: vernike je treba privedi k življenju iz božje besede, in da bi to, kar slišijo, živeli, izpovedovali in z življenjem podanašnjili. S pastoralno preudarnostjo pa opozori, kako zelo je treba paziti na to, da homilija ne bi bila kraj, kjer bi ponujali svoje mnenje, ideje ali predloge, ampak bi posredovali to, kar Bog hoče od nas (2 Kor 5,20).

V veroizpovedi vidi osebni dokument, s katerim se predstavljamo svetu, kdo smo; to je neke vrste osebna izkaznica kristjanov in srce naše vere, saj ne moremo reči: verujem, ne da bi nas to obvezovalo k spremembi našega življenja. Vera namreč zahteva »exodus«, izhod in spremembo življenja.

Tudi ob prošnjah vernikov posebej izpostavi ekleziološko razsežnost obhajanja in pravi, da to niso prošnje duhovnikov niti katehumenov, ampak vernikov. Zato morajo biti vselej znamenje veseljnosti in liturgičnosti. V njih ne smemo prositi Boga, da bi storil nekaj namesto nas, ampak le to, česar mi ne zmoremo. Prosimi smemo za milost, da bi storili to, kar moremo in zmoremo.

Četrto poglavje nosi naslov Evharistično bogoslužje. Tukaj avtor razlaga pomen darovanja, s preprosto ugotovitvijo: če človek ne želi darovati vsaj majhnega koščka kruha in malo vina, tudi Bog ne more dati svojega Sina v daritvi svete maše. Na vprašanje, ali lahko za mašo namesto kruha in vina uporabimo kake druge darove, odgovarja s preprosto primero iz življenja in pravi: »Ko mi nekdo podari neki dar, ne morem reči: ne želim tega, ampak želim onega. Tako se tudi Cerkev ne more odločiti, da bi namesto kruha in vina pri maši uporabila drugačne darove, kakor jih je uporabil sam Jezus Kristus.« Ob tem pa ugotavlja, da sprejetje vere vedno vsebuje (vsaj nekoliko) tudi sprejetje sočasne kulture, s tem pa želi povedati, da sprejetje vere ni le sprejetje vere, ampak tudi sprejetje kulture in načina življenja, ki je značilen za kristjana. Evharistično molitev, ki je središče in vrhunec evharističnega obhajanja, duhovnik moli v imenu Jezusa Kristusa. Bog vnovič stori, da je navzoča daritev, ki se je darovala »enkrat za vselej«. In čeprav je duhovnik tisti, ki moli evharistično molitev, tu govorimo o dejanju celotnega bogoslužnega zbora. Zato je Cerkev neke vrste podaljšani Kristus, navzoč v zgodovini, z dolžnostjo, da se ne le spominja Kristusa, ampak in predvsem, da ga na zakramentalni način posedanja.

Pri razmišljanju o očenašu ne govori toliko o vsebini kakor o načinu molitve in izpostavi razliko med kesanjem in veroizpovedjo, ki ju molimo izključno v prvi osebi ednine, in molitvijo očenaša, ki ga molimo v prvi osebi množine.

Danes mnogi napačno menijo in razlagajo, da je pri pozdravu miru pomembna sprava z bližnjimi. Zato avtor opozori, da ne govorimo tukaj o medsebojni podelitvi sprave in miru sveta, ampak o podelitvi Kristusovega miru, ki je pogoj za vrednejši prejem Kristusa v svetem obhajilu, zakramentu edinosti, pravičnosti in ljubezni.

V petem ali sklepnem poglavju poudari avtor pomen maše v vsakdanjem življenju. Maša nas resda združuje, vendar ne v smislu tega, da bi se zapirali vase ali ustvarjali geto, ampak da bi v moči svete daritve »šli na ceste« in bi v vsakdanjem življenju živeli to, kar smo v bogoslužju obhajali, in da bi nas tako evharistija preobrazala v evharistično

življenje. Maša kot obred se res konča, ne konča pa se kot naloga življenja. Zato v sklepu razmišljanja avtor izpostavi življenje iz milosti svete maše, ki naj navdihuje vsak trenutek našega življenja, in reče: »Manj maš in več maše!«

Skratka: treba je živeti strukturo maše v smislu priznavanja grehov, poslušanja božje besede in darovanja, tako da postane edina norma našega delovanja, doslednega življenja po veri, ki jo izpovedujemo, obhajamo in živimo, in da smo zmeraj pripravljeni deliti kruh življenja med brate in sestre, s katerimi skupaj vzklikamo Oče naš.

Knjiga je opremljena z mnogimi lepimi didaskaličnimi citati cerkvenih očetov in modernejših avtorjev, iz Katekizma katoliške Cerkve, iz koncilskih odlokov in iz navodil škofovskih konferenc, vse to pa podkrepi avtorjevo misel, razlago, žar in vnemo za sveto obhajanje evharistije.

Slavko Krajnc

Poletna šola mimetične teorije

Leusden (Nizozemska), 15.– 29. julij 2012

Od 15. 7. do 29. 7. 2012 je na Nizozemskem, natančneje v Leusdnu (majhen kraj, približno 50 kilometrov oddaljen od Amsterdama), potekala druga poletna šola, posvečena mimetični teoriji filozofa Renéja Girarda (prva je bila izvedena v letu 2010). Izobraževanje je bilo namenjeno doktorskim in magistrskim študentom, ki Girardovo filozofijo uporabljajo v okviru svojih študijskih raziskav ali pa jih ta tematika zanima. Predavanja so potekala v prostorih Mednarodne filozofske šole (Internationale School voor Wijsbegeerte – ISVW), za organizacijo in koordinacijo programa je skrbela Thérèse Onderdenwijngaard (VU University Amsterdam), uradni jezik poletne šole pa je bila angleščina.

Predvidena je bila udeležba devetnajstih študentov, vendar nas je bilo zaradi odjav nekaterih v zadnjem trenutku navzočih sedemnajst. Drugače ne pretirano velika skupina pa je bila resnično mednarodne in interdisciplinarne narave. Dva tedna smo skupaj poslušali predavanja in izmenjevali ideje, znanje in načrte za prihodnost državljani ZDA, Republike Južne Afrike, Avstralije, Indije, Avstrije, Francije, Nizozemske, Italije, Finske in Slovenije. Študijska področja udeležencev so bila teologija, biblijske in hebrejske študije, budistične študije, filozofija, literarne študije, antropologija, sociologija, politične vede, psihologija in pedagogika.

Dvotedenski program je bil razdeljen na štiri sklope; štirje sodelujoči predavatelji so si delo razdelili takole: prvega je prevzel Sandor Goodhart (Purdue University West-Lafayette, ZDA), drugega Paul Dumouchel (Ritsumeikan University Kyoto, Japonska), tretjega James Alison (Sao Paolo, Brazilija) in četrtega Mark Anspach. Vsak od njih je predaval dva dni, tretji dan v sklopu pa je bil namenjen nalogam, ki smo jih morali študentje opraviti (pisanje esejev) in so bile pozneje tudi pisno ocenjene. Večeri so bili namenjeni obravnavanju tem, za katere smo se študentje še posebno zanimali, in za individualne konzultacije. V dveh tednih smo skupaj poslušali kar šestdeset ur predavanj, opravili štiri pisne naloge (12 ur) in se izbirno udeleževali še dodatnih večernih individualnih konzultacij ali predavanj.

Še pred začetkom programa – torej še pred potjo na Nizozemsko – je bilo treba prebrati določeno gradivo. To so bila predvsem nekatera Girardova dela: *Deceit, Desire and the Novel* (fr. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961), *Violence and the Sacred* (fr. *La violence et le sacré*, 1972), *Things Hidden since the Foundation of the World* (fr. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978) (druga knjiga), *Grešni kozel* (eno poglavje); intervju Rebecce Adams z Girardom, blog Marka Anspacha in *Zapiske iz podtalja*, delo pisatelja Dostojevskega.

V prvem sklopu smo obravnavali začetke Girardove znanstvene poti, ki so bili literarno zaznamovani. Prve vzorce človeške nagnjenosti k posnemanju je Girard namreč opazil v delih velikih pisateljev, Cervantesa, Flauberta, Stendhala, Prousta

in Dostojevskega. Po Girardovem mnenju se ti pisatelji razlikujejo od nekaterih drugih piscev (Girard jih imenuje romantični pisci) po zaznavanju (zavednem ali nezavednem), da so človeške želje sposojene oziroma posredovane od naših vzornikov in da je prav to vir številnih konfliktov. V tem sklopu smo se posvetili predvsem delu *Deceit, Desire and the Novel* in *Zapiskom iz podtalja*, knjigi Dostojevskega, s katero je bil povezana naša prva naloga.

Drugi sklop je bil namenjen obravnavi dela *Violence and the Sacred*, ki je antropološke narave in se osredotoča na začetke in na izvor človeške religije in kulture. Na podlagi primerjav običajev različnih prvobitnih plemen raziskuje Girard pomen in povezanost posnemanja, nasilja, žrtve in zaščite pred nasiljem, povezanost nasilja in svetega in izvor obredov. Šele v tem delu Girard posnemanje poimenuje mimesis, mimetičnost; prvič uporabi pojem, ki se zasidra kot glavni steber njegove teorije.

Nedeljskemu premoru, med katerim smo obiskali nizozemski narodni park Hoge Veluwe in se vživljali v nizozemsko kolesarsko navdušenost, je sledil tretji del programa, ki je zadeval pomen krščanstva v Girardovi mimetični teoriji. Obravnavali smo drugo knjigo obsežnega dela *Things, Hidden since the Foundation of the World*, poglavje dela *Grešni kozel* in intervju Rebecce Adams z Girardom. Pogovarjali smo se o razliki med perspektivo judovsko-krščanske tradicije (Svetega pisma) in perspektivo številnih mitov, ki izhajajo iz drugih religij, o razliki torej med perspektivo nedolžne žrtve in perspektivo preganjalca. Seznanili smo se tudi z dvema oblikama interpretacij znotraj judovsko-krščanske zgodovine: z žrtvovanjsko in z nežrtvovanjsko razlago besedil Nove in Stare zaveze.

V četrtem delu smo se ukvarjali s širokim spektrom možnosti za uporabo mimetične teorije v sodobnosti, saj je posnemanje tudi v sedanjem času izredno močno navzoče (kljub temu da je posnemanje iz mode, izvirnost pa izjemno cenjena, posnemanja ni nič manj) na vseh področjih človeškega življenja, od osebnih odnosov, kulture, oglaševanja do gospodarstva, politike ...

Opisani štirje sklopi programa niso bili strogo ločeni, ampak so se med seboj prepletali, vsako posamezno delo ali del Girardove teorije je bil vedno predstavljen kot del širše celote, obravnavana sta bila tudi ozadje in kontekst, v katerem so nastajali dela in teorija. Velika prednost je bila v tem, da je bila večina predavateljev (vsi, razen Marka Anspacha) navzoča ves čas poletne šole in da so med seboj zelo dobro sodelovali in se dopolnjevali. Kot zgled lahko navedem dopolnjevanje interpretacije Girardove teorije Sandorja Goodharta z vidika judovstva in interpretacije Jamesa Alisons z vidika krščanstva, ki si nista nasprotovali, ampak sta bili dovolj široki, da sta druga drugo vključevali in dopolnjevali. Študentje smo imeli med poletno šolo dovolj možnosti za aktivno sodelovanje, kadarkoli med predavanji smo imeli možnosti za vprašanja in komentarje, po predavanjih in v večernem času smo se lahko posvetovali s predavatelji, izbirali smo teme za večerna predavanja. Kot zelo koristen se je izkazal tudi del programa, v katerem smo morali študentje napisati kratke eseje. Med pisanjem in po prejetju pisnega komentarja glede našega dela smo preverili, ali smo snov dobro razumeli in ali smo zmožni

mimetično teorijo razložiti in uporabljati. Obenem so rezultati esejev predavateljem pomagali oceniti razumljivost, kakovost in učinkovitost predavanj in celotnega programa.

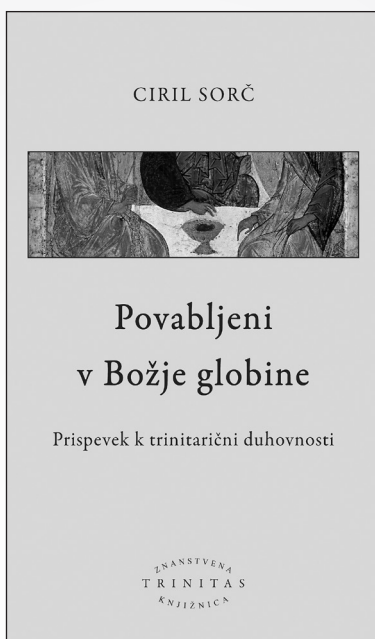
Čeprav Girardova teorija ni glavni predmet mojih študijskih raziskav, me je seminar obogatil za razjasnitev nekega vidika glede nasilja v religijah in v civilizacijah. Girard nasilje razume kot fenomen, ki človeško družbo hkrati ustanavlja in jo ogroža.¹ V sodobnosti se kaže problem, da resda prepoznavamo obstoj nasilja in v neki meri tudi nedolžnost žrtev, vendar po drugi strani nasilja ne moremo več omejiti. S krščanstvom ter z znanjem in napredkom sodobnosti so bile stare oblike omejevanja nasilja (žrtvovanje »grešnega kozla«, v katerem se nasilje vseh proti vsem usmeri v nasilje vseh proti enemu in ob žrtvovanju tega »krivca« tudi umiri) prepoznane in (deloma) opuščene, vendar prav zato obstaja možnost popolnega samouničenja človeštva.² V 20. stoletju lahko v svetovnih vojnah, v totalitarnih režimih in v drugih izbruhih nasilja zelo jasno razberemo tok nerazrešenega izrednega stanja, nasilja vseh proti vsem, ki proizvaja nepregledno število žrtev. Sodobni človek se torej sooča s ključno izbiro: ali si bo ob zavedanju svojega lastnega nasilja prizadeval slediti nenasilnim željam in vzpostavljati dialog z drugimi ali pa bo nasilje še dalje pripisoval le drugim (ljudem, družbam, religijam, kulturam, naravi ...) in ob napačnih predstavah o svojem lastnem nenasilju počasi prestopil prag samouničenja.

Svoje osebno mnenje, da je program obrodil številne sadove, tako pri meni kakor pri preostalih udeležencih, lahko podkrepim tudi z novico, da smo udeleženci zadnji dan programa postavili odbor za ustanovitev mednarodne spletne znanstvene revije, namenjene predvsem študentom, ki uporabljajo mimetično teorijo v svojih raziskavah ali pa jih mimetična teorija zanima; v ustanavljanje in izdajanje revije pa bomo poskusili vključiti čim večje število študentov.

Ana Martinjak Ratej

¹ Človeška družba je lahko na podlagi nasilja ustanovljena ali obnovljena le, če se mehanizmov nasilja ne zaveda.

² Girard je o teh problemih pisal v delu *Battling to the End*. Delo ni prevedeno v slovenščino, prvotno je bilo izdano leta 2007v francoskem jeziku z naslovom *Achever Clausewitz*.



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 doživetja 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

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.

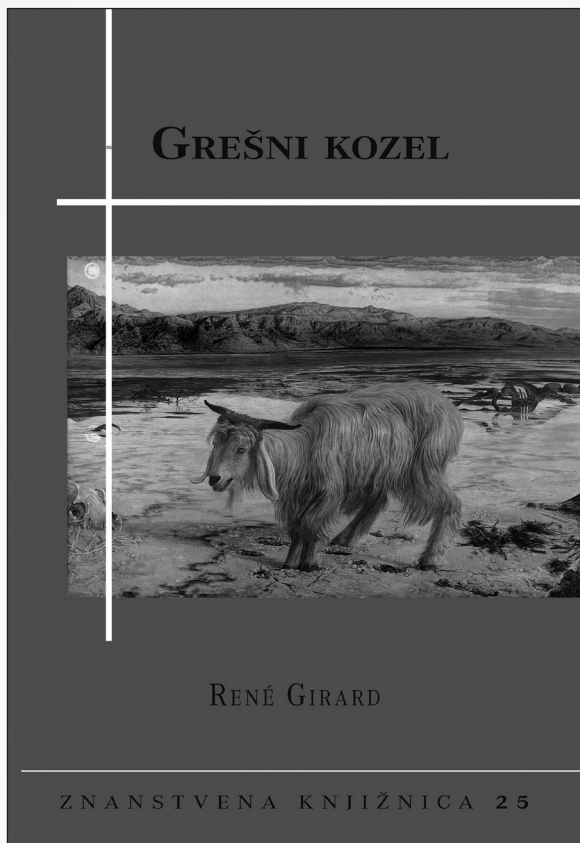
Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. 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/> (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. (*Devetdnevnic a k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...] Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

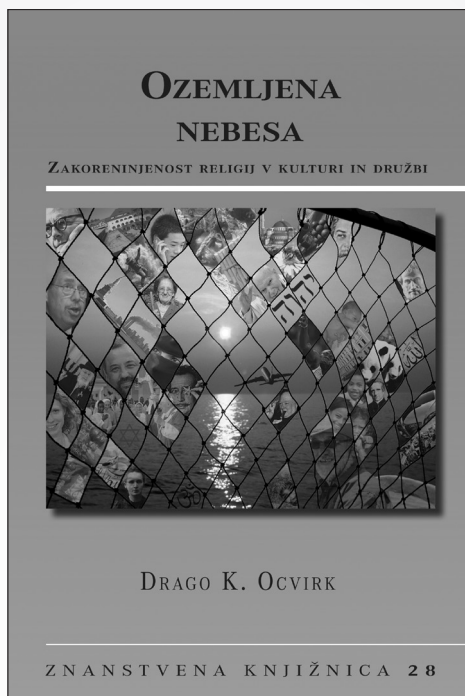


René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvarih, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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



Drago Karl Ocvirk

**Ozemljena nebesa.
Zakoreninjenost religij v kulturi in družbi**

Monografija je prva študija pri nas, ki obravnava verovanjske sisteme posamezne religije pod dvema vidikoma. Najprej znotraj religijskega sistema samega. Tu se verovanjski sistem/etos oblikuje v interakciji z drugima dvema religijskima pod-sistemoma: versko skupnostjo/etnosom in sistemom vrednost in pravil/etiko. Ta notranji vidik verovanjskega sistema zadeva identiteto in duha celotnega religijskega sistema v vseh treh njegovih sestavinah. Drug še bolj temeljen vidik za razumevanje celotnega religijskega sistema pa je njegova vpetost in odvisnost, preseganje in povratno vplivanje na kulturo in družbo, v kateri je nastal in kjer deluje in ju oblikuje.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 176 str. ISBN 978-961-6844-10-9. 13 €.

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



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- | | |
|-------------------------------|--|
| Hans Küng | <i>Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?</i> |
| Bogdan Dolenc | <i>Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri</i> |
| Vladimir Vukašinić | <i>Pravoslavna Crkva i savremeni laiciteti – dijalog</i> |
| Nedžad Grabus | <i>Islam in sekularna družba</i> |
| Angela Ilić | <i>Engaging Contemporary Culture</i> |
| Mari Jože Osredkar | <i>Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju</i> |
| Aleš Maver | <i>Das Christentum auf dem Markt der Religionen im Römischen Reich</i> |
| Maksimilijan Matjaž | <i>Gospel in Confrontation with Culture</i> |
| Jože Krašovec | <i>Moč tradicije in zблиževanje metod</i> |
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>»Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije</i> |
| Fanika Krajnc-Vrečko | <i>Sprache als grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser...</i> |
| Igor Bahovec | <i>Medkulturni dialog, religije in izobraževanje</i> |
| Ivan Janez Štuhec | <i>Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost</i> |
| Mateja Pevec Rozman | <i>Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture</i> |
| Matevž Tomšič | <i>Evropske vrednote in identiteta</i> |
| Avguštin Lah | <i>Edinost Cerkve v trinitatični perspektivi</i> |
| Ivan Platovnjak | <i>Ekumenska duhovnost danes</i> |
| Primož Krečič | <i>Development and Reality of Antinomy in Russian Religious ...</i> |

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 72

2012 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v 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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 72
Leto 2012**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2012

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 Bertonsel**, Nedorodna žrtev

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

VERSTVA V DIALOGU S SODOBNO KULTURO /

RELIGIONS IN DIALOGUE WITH MODERN CULTURE

- 497 Hans Küng, Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?: Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos**
What Holds Society Together?: World Religions – World Peace – Global Ethic
- 507 Bogdan Dolenc, Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri – ali je edinost kristjanov utopija?**
Ecumenical Movement: Yesterday, Today and Tomorrow – Is Christian Unity Utopian?
- 521 Vladimir Vukašinić, Pravoslavna Crkva i savremeni laiciteti – dijalog**
Pravoslavna Cerkev in sodobne laičnosti – dialog
Orthodox Church and Contemporary Laicisms – a Dialogue
- 533 Nedžad Grabus, Islam in sekularna družba**
Islam and Secular Society
- 543 Angela Ilić, Engaging Contemporary Culture: Current Trends in Interreligious Dialogue**
Vključevanje sodobne kulture: sedanje težnje v medverskem dialogu
- 551 Mari Jože Osredkar, Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju**
Interreligious and Interfaith Dialogue in the Light of the Catholic Doctrine of Salvation
- 559 Aleš Maver, Das Christentum auf dem Markt der Religionen im Römischen Reich**
Kršćanstvo na tržnici verstev v rimskem cesarstvu
Christianity on the Market of Religions in the Roman Empire
- 567 Maksimilijan Matjaž, Gospel in Confrontation with Culture: Paul's speech in Athens**
Evangelij v soočenju s kulturo: Pavel v Atenah in Korintu
- 577 Jože Krašovec, Moč tradicije in zблиževanje metod**
The Force of Tradition and the Approaching of Methods
- 583 Irena Avsenik Nabergoj, »Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije**
»The Song of Songs« for All Nations, Cultures and Religions
- 589 Fanika Krajnc-Vrečko, Sprache als grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser und kultureller Identität**
Jezik kot temeljno izrazno sredstvo religijske in kulturne identitete
Language as the Basic Means of Expressing Religious and Cultural Identities
- 599 Igor Bahovec, Medkulturni dialog, religije in izobraževanje**
Intercultural Dialogue, Religions, and Education

- 609 Ivan Janez Štuhec, Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost**
Secularisation as a Chance for a Different Religiosity
- 619 Mateja Pevec Rozman, Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture**
Vloga in pomen tradicije v sodobni kulturi
- 627 Matevž Tomšič, Evropske vrednote in identiteta: med enotnostjo in različnostjo**
European Values and Identity: Unity, Diversity, Dialogue
- 635 Avguštin Lah, Edinost Cerkve v trinitatični perspektivi**
Church Unity in Trinitarian Perspective
- 645 Ivan Platovnjak, Ekumenska duhovnost danes**
Ecumenical Spirituality Today
- 653 Primož Krečič, Development and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought**
Razvoj in realnost antinomije v ruski verski misli

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 665 Katja Dular, Proces relacijske družinske terapije pri osebah odvisnih od psihoaktivnih substanc (Tanja Repič Slavič)**
- 667 Jožef Leskovec, Sledenje posledicam: pragmatizem Williama Jamesa (Robert Petkovšek)**
- 670 Maja Malovrh, Relacijski pogled na ustvarjalnost in možne aplikacije za terapevtsko delo v kontekstu psihodinamične psihoterapije parov (Stanko Gerjolj)**
- 672 Andreja Poljanec, Varno starševstvo z vidika relacijske družinske teorije in terapije (Katarina Kompan Erzar)**
- 674 Tatjana Rožič, Dogodki sprememb v superviziji, njihova povezanost s terapevtskim procesom in spremembo v terapiji (Katarina Kompan Erzar)**
- 675 Veronika Seles, Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo (Vinko Potočnik)**
- 677 Polona Vesel Mušič, Birmanska pastorala na prepihu: vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v cerkvi na Slovenskem (Stanko Gerjolj)**

679 LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

685 SEZNAM RECENZENTOV (2012) / LIST OF CRITICS (2012)

687 NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

Sodelavci in sodelavke / Contributors

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,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Igor BAHOVEC

doc. dr., za sociologijo religije PhD, Assist. Prof., Sociology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
igor.bahovec@guest.arnes.si

Bogdan DOLENC

doc. dr., za osnovno in ekumensko teologijo PhD, Assist. Prof., Fundamental and Ecumenical Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.dolenc@guest.arnes.si

Stanko GERJOLJ

prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Nedžad GRABUS

dr., mufti PhD, Mufti
Mesihat Islamske skupnosti v RS Meshihat of Islamic Community in the Republic of Slovenia
Grablovičeva 14 – 1000 Ljubljana
ngrabus@gmail.com

Angela ILIĆ

dr., znanstvena sodelavka PhD, Wissenschaftliche Mitarbeiterin
Johannes Gutenberg-Universität Mainz / Historisches Seminar
Jakob-Welder-Weg 18, D – 55128 Mainz
ilica@uni-mainz.de

Katarina KOMPAN ERZAR

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
lia-katarina.kompan@guest.arnes.si

Fanika KRAJNC-VREČKO

dr., prof. sl. in nem. jez., vodja knjižnice PhD, B.A. in Education, Head Librarian
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
fanika.vrecko@teof.uni-lj.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

Primož KREČIČ

asist. dr., za dogmatično teologijo PhD, Assist., Dogmatic Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
primoz.krecic@gmail.com

Hans KÜNG

prof. emer. dr., za ekumensko teologijo PhD, Prof. emer., Ecumenical Theology
Eberhard Karls Universität / Weltethos Institut / Global Ethic Institute
Hintere Grabenstrasse 26, D – 72070 Tübingen
office@weltethos.org

Avguštin LAH

izr. prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Assoc. Prof., Dogmatic Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
avgustin.lah@teof.uni-lj.si

Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies – New Testament
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Aleš MAVER

doc. dr., za latinščino in antično zgodovino PhD, Assist. Prof., Latin and Ancien History
 Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru Faculty of Art, University of Maribor
 Koroška c. 160, SI – 2000 Maribor
alexius.mauer@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Robert PETKOVŠEK

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@guest.arnes.si

Mateja PEVEC ROZMAN

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

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

Vinko POTOČNIK

prof. emer. dr., za sociologijo religije PhD, Prof. emer, Sociology of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vinko.potocnik@guest.arnes.si

Tanja REPIČ – SLAVIČ

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
tanja.repic@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

Matevž TOMŠIČ

izr. prof. dr., za politično sociologijo PhD, Assoc. Prof., Political Sociology
 Fakulteta za uporabne družbene študije School of Advanced Social Studies
 Kidričeva 9, SI – 5000 Nova Gorica
matevz.tomsic@fuds.si

Vladimir VUKAŠINOVIĆ

prof. dr., za pravoslavno liturgiko PhD, Prof., Orthodox Liturgy
 Pravoslavni Bogoslovski fakultet, Univerzitet u Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
 Mije Kovačevića 11b – 1100 Beograd
vladavuk@gmail.com

ANNO FIDEI INCHOATO
ATQVE ANNO IVB. CONCLVSO
ANTONIO STRES
ARCHIEPISCOPO LABACENSI
ECCLESIAE LABACENSIS RECTORI ET PASTORI
VIRO BONAE NOTITIAE EVANGELIO SERVIENTI
ET LVSTRA BIS SEPTENA CELEBRANTI
VOTA NOSTRA GRATIAS AGENTES INSTANT

Ob sedemdesetletnici
nadškofu in metropolitu Antonu Stresu,
vélikemu kanclerju Teološke fakultete Univerze v Ljubljani,
njenemu nekdanjemu profesorju in dekanu, in uredniku Bogoslovnega vestnika,
posvečata Teološka fakulteta in uredništvo Bogoslovnega vestnika

Verstva v dialogu s sodobno kulturo¹

Razprave

1.06 Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeni predavanja)

BV 72 (2012) 4, 497—506

UDK: 27-42

Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Hans Küng

Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos²

Povzetek: Ideja svetovnega etosa kot zavest skupnega temelja osnovnih etičnih vrednot, meril in drž je za mirno sožitje ljudi, ki danes živijo v Sloveniji v odprti in pluralistični družbi, dobra duhovna podlaga za gradnjo mostov; izredno pomembna je tudi za odgovorne v politiki, v gospodarstvu, v znanosti in v kulturi. Danes smemo tudi v sekularni državi ponovno govoriti o etosu in o religiji – o religiji, ki ima nesporne zasluge za etos –, obenem pa smemo pričakovati njen posebni prispevek k sožitju v družbi. Glede na razdiralnost fundamentalizma in moralizma, ki imata verske korenine, in glede na njenega sekularnega zaveznika, pluralizem poljubnosti, ki družbo razgrajujejo, si avtor postavlja vprašanje: Kaj lahko sodobno družbo (v Evropi) ohranja in povezuje? Po avtorjevem mnenju more sedanjo krizo v Evropi in njeno pojemajoče sprejemanje nekaterih držav članic rešiti le etično utemeljena Evropa. Ne bosta je rešili ne sekularistično-tehnokratska ideologija, ki prisega na nereligioznost, pa tudi ne predmoderna hierarhična in nedemokratična cerkvena ideologija. Avtonomno samoursničenje posameznika in družbe kot celote se more povezati s solidarno odgovornostjo le na podlagi skupnega etosa, ki ga monoteistične religije utemeljujejo v veri v Boga. Ta skupni etos družbe ne razdira, saj iz njega črpajo in ga bogatijo tudi neverujoči, zato zaobsega vse človeštvo; to je svetovni in človeški etos. Krščanske vrednote se lahko odlično povežejo z vrednotami svetovnega etosa, v tem smislu pa razumemo krščanstvo kot pristni in radikalni humanizem. Krščanska blagovest iz evangelija in celotno krščansko izročilo dajeta pri tem obilje spodbud. Avtor želi v svoji razpravi predložiti realistično vizijo upanja in prisega na edinost krščanskih Cerkev, na mir med religijami in na sožitje med narodi.

Ključne besede: fundamentalizem, moralizem, pluralizem poljubnosti, kriza EU, etično utemeljena Evropa, človeški etos, načelo človečnosti, enakopravnost, štirje etični imperativi

¹ Pri urejanju tematskega sklopa je sodelovala dr. Fanika Krajnc-Vrečko.

² Predavanje na simpoziju *Verstva v dialogu s sodobno kulturo* v Mariboru, 28. junija 2012.

Abstract: **What Holds Society Together?: World Religions – World Peace – Global Ethic**

The idea of a global ethic as the awareness of a common foundation of elementary ethical values, standards and attitudes is highly relevant to the peaceful life together in the pluralistic and open Slovenian society as a constructive spiritual basis for the people living there as well as for those responsible for politics, economy, science and culture.

Since nowadays one is allowed again to speak of ethic and religion in the secular state, one should also be allowed to expect from religion, which has unquestionably contributed to ethic, some contribution to the cohesion of the contemporary society. In view of the religious attitudes of fundamentalism and moralism and their secular counterpart of arbitrary pluralism, which all bring discord into societies, the author puts the question: »What holds (European) society together?« The author believes that the present crisis of the EU and the decreasing acceptance thereof in some countries can only be met by an ethically founded Europe. Yet neither a secularist-technocratic, totally unreligious ideology nor a premodern-hierarchical and undemocratic one is suited thereto. Only on the basis of a common ethic – for the adherents of Abrahamic religions it is rooted in belief in God – autonomous self-fulfilment and solidary responsibility will combine. This common ethic should not split the society and should therefore also be supported by non-believers on human grounds in order to embrace the whole humanity and to become a humanity ethic. Christian values can definitely be combined with the general values of a global ethic and christianity can be understood as a really radical humanism. The Christian message in the Gospel and the great Christian tradition offer abundant ideas. The author wants to give a realistic and hopeful vision and he continues to hope for a unity of Christian churches, peace among the religions and a community of nations.

Key words: fundamentalism, moralism, arbitrary pluralism, crisis of the EU, ethically grounded Europe, humanity ethic, principle of humanity, principle of reciprocity, four ethical imperatives

Spoštovani gospe in gospodje, dragi prijatelji! Prsrčno vas pozdravljam, še posebej tiste med vami, ki ste se z vneto in poletno trudili za povsem novo gibanje: Svetovni etos Slovenija. Spoznali ste, da je ideja svetovnega etosa izredno pomembna tudi za Slovenijo; spoznali tudi, da je zavest o skupnem temelju osnovnih etičnih vrednot, meril in drž, ki omogočajo miroljubno sožitje v pluralistični in odprti družbi Slovenije, odločilnega pomena. Tudi v Sloveniji živijo ljudje različnih religij, kristjani različnih veroizpovedi, muslimani, judje, tudi budisti in pripadniki drugih religij, pa takšni, ki ne pripadajo nobeni religiji. Prav tako živijo v Sloveniji manjšine, kakor so Italijani in Madžari, ki očitno harmonično in brez večjih konfliktov sobivajo z večinskim prebivalstvom. Slovenija je upravičeno dolgo veljala

za zgledno članico med mlajšimi državami, ki so zadnje pristopile k EU in v območje evra, in to ne le na gospodarskem področju. Vendar je v tem trenutku ogrožena in vse se lahko obrne drugače.

V težkem položaju ponuja svetovni etos duhovni temelj, ki omogoča, da se gradijo mostovi med ljudmi različnih religij, med vernimi in nevernimi, med ljudmi različnih kultur. V pluralistični družbi ne more ena sama religija ali ideologija predpisati etosa za celotno družbo. O temeljnem in nosilnem etosu je potreben družbeni dialog med vsemi akterji, ki so v družbi. Vsi lahko s svojimi izročili, naj bodo verske narave ali ne, prispevajo svoj vrednostni delež. Človek se uči živeti skupaj, učiti pa se začne že v otroški dobi. Zato je pomembno, načela in navodila svetovnega etosa posredovati in jih uvesti kot učni predmet že v otroškem vrtcu in v šoli. Prav za učiteljice in učitelje pomeni svetovni etos osnovno gradivo za etično učenje in za pedagogiko miru. Posebno pomemben je tudi za odgovorne v politiki, v gospodarstvu, v znanosti in v kulturi. Vse, ki vam leži pri srcu miroljubno sožitje Slovenije, prosim, da pri tem sodelujete.

1. Krščanske ali sekularne vrednote?

Z ekskluzivnim poudarjanjem krščanskih vrednot v današnji pluralistični družbi ne pridemo dlje od cerkvenih zidov. Kdor bi jih želel trobentati iz cerkvenih zvonikov, ga bo kmalu preglasil hrup ulice. To velja za vse družbe v Evropi, naj bodo postsocialistične kakor Slovenija ali ne.

Če bi kdo hotel v današnji pluralistični stvarnosti evropskih držav ljudem nadejti prisilni jopič krščanskih vrednot, bi se izkazal za politično nerealnega, filozofsko in teološko pa za nelegitimnega.

To pomeni: danes morata kristjan in krščanski teolog jemati resno pozicije drugih religij, tudi različnih političnih in nazorskih skupin, vključno z agnostiki in z nevernimi. Če želimo – na to pravzaprav namigujem – krščanskim vrednotam dati pravo veljavo, moramo to storiti samo na podlagi in v kontekstu splošnih človekovih/človeških vrednot. Le skupaj z drugimi skupinami lahko danes uresničimo vrednote. Ali to pomeni, če gledamo z nasprotnega vidika, izključno s sekularnimi vrednotami?

Prav tako se izkaže za politično nerealno in filozofsko neopravičljivo, če bi želeli vsem ljudem predpisati izključno temeljne vrednote, kakor so: demokracija, toleranca, pravna država, človekove pravice. To je, na primer, pogosto mnenje doslednih laicistov, ki ga razglašajo prav tako dogmatsko kakor krščanski dogmatiki. Zavračajo, da bi poleg antike in sodobnega razsvetljenstva vzeli zares tudi pomen dvatisočletnega krščanstva za Evropo. S tem podobno kakor antika in moderno razsvetljenje odklanjajo pomen dvatisočletnega krščanstva in ga ne jemljejo resno. Pri tem pa imajo, denimo, izkušnje z mladimi iz mnogih od tristo petdesetih predmestij Francije, ki so zrasli brez verske in etične vzgoje, in to je dalo misliti tudi francoskim politikom. Ali k evropski kulturi in civilizaciji ne sodita tudi etič-

na in verska razsežnost? Ali ne bi bilo dobro, da ob vseh nujnih socialnih reformah vključimo v osnovne šole tudi etično-verske informacije, predvsem o krščanstvu, o islamu in o judovstvu? S tem bi preprečili, da bi se ti mladi v socialnih težavah zatekali k fundamentalističnim muslimanskim in včasih tudi krščanskim pridigarjem.

Vendar: ali ima demokracija brez morale daljnoročno še možnost obstoja? Takšna, kakor je, ni verodostojna, to pa je temeljni razlog za številne dvome. Osebnostno verjamem, da večina ljudi, zagotovo tu v Sloveniji prav tako kakor drugod po Evropi, ne sprejema cerkveno rigoristične morale niti nihilistično libertinske življenjske naravnosti, ampak si želi etično utemeljene družbe.

2. Etični temelj

»Svobodna sekularna država živi iz predpostavk, ki jih sama ne more zagotavljati, ne da bi postavila pod vprašaj svojo svobodnost.« Ta teza nekdanjega nemškega zveznega sodnika E.-W. Böckenfördeja, ki jo je formuliral pred štiridesetimi leti, je danes splošno priznana. Moderna družba resnično potrebuje socialne in politične vodilne ideje. Te ideje izvirajo iz skupnih etičnih prepričanj, drž in izročil, ki predpostavljajo svobodo in jo uporabljajo kot sredstvo. Ti etični viri ne izvirajo iz človekove narave same, ampak potrebujejo nego, prebujanje in vzgojno ter izobraževalno posredovanje.

Pri tem se postavlja vprašanje, kaj narediti, če se ta skupna prepričanja, drže in izročila, ki predpostavljajo svobodo, izgubljajo. Kar ne obstaja več, je težko negovati. In kdo naj jih prebudi, ko se zdi, da so popolnoma zaspali? Tudi sociologi so ugotovili, da se je moderni liberalni družbeni red dolgo časa opiral na »navade srca«, na debelo blazino predmodernih (praktično krščanskih) sistemov smisla in zavezanosti vrednostnemu sistemu, ki pa so danes praktično »zaprti«. Na te tradicionalne »blazine« so se je dolgo opirali dolžno spoštovanje avtoritete države, poslušnost zakonom in spoštovanje etike dela. Medtem pa sta nastopila izčrpanost tradicionalnih zalog smisla in stanje preživelega čuta za skupnost. Ob tem se takoj postavi vprašanje, ali si lahko državljan sam priskrbi takšne zaloge smisla. Pri tem se zdi, da je posameznik močno preobremenjen. Tudi sekularni človek danes ne more vsega na novo iznajti. Od kod naj torej družba črpa moralne vire in pravne možnosti za skupno življenje, kako naj utemelji novi družbeni konsens?

Danes smemo tudi v sekularni družbi znova odkrito govoriti o etosu in o religiji. Jasno, to ni religija v ednini, ampak le v množini, in še med religijami obstajajo nekatera nasprotja in marsikaj neetičnega. Tako kakor ne odrekamo filozofiji zasluga za toleranco, za demokracijo in za človekove pravice, toliko manj moremo religiji odreči nesporne zasluge za etos. Od nje smemo torej pričakovati, da bo prispevala h graditvi sodobne družbe. Kdor religijo ignorira in jo želi dogmatsko izbrisati iz javnosti, pristane v vakuumu. Vsekakor mora odgovoriti na vprašanje, katere ponudbe ima namesto nje v tem času rastoče brezcilnosti, brezmernosti, prav za

številne mlade, ki so na poti iskanja smisla in orientacije vrednotnega sistema. Moderna družba res ni tako revna s silami, ki povezujejo Cerkve, vendar pa le ni tako bogata, da bi mogla izločiti ponudbo religij. Pri tem ne moremo spregledati dejanskega stanja, namreč da lahko religije delujejo v družbi razdiralno. Seveda pa niso edine, ki povzročajo razdor v družbi.

3. Kaj razdira družbo?

Obstajata dva verska razdiralna fenomena in še drugi, sekularni, vsi pa so se razširili povsod po svetu kakor glive cepljivke, ki razkrajajo družbo.

1. Verski fundamentalizem. Izvorni kontekst besede fundamentalizem je bibliacistični protestantizem v Ameriki in v nekaterih ozirih se kaže skrajno moderno; ko govorimo, na primer, o napredku, o tehniki, o industriji, o medijih, o prometnem in o finančnem sistemu. Fundamentalizem pa hoče za vsako ceno prisegati na svoj »temelj«, to je: na nezmotno avtoriteto svojih svetih spisov ali na enega od svojih nezmotnih voditeljev. Drži se svojih točno določenih zakonov in dogem, ki jih črpa iz daljne preteklosti.

Fundamentalizem je v tem trenutku grozljivo na pohodu še posebno v muslimanskih deželah. Ker večina muslimanov zavrača izraz »fundamentalizem«, govorijo raje o islamizmu. Vendar večine muslimanov ne moremo imeti za islamiste. Poleg radikalnih islamistov imamo, če gledamo na celoto, malo muslimanov, ki prisegajo na nasilje. Veliko je islamistov, ki si – bolj ali manj – želijo islamske države brez avtoritarnega opleska, ali kakor v Turčiji, islamske demokracije, ki zmore integrirati tudi zahodne predstave o demokraciji. Vendar je fundamentalizem fenomen, ki ima poleg verskih tudi socialne in politične korenine in ni razširjen le znotraj islama. Obstajajo različice v judovstvu in v krščanstvu, pa tudi v budizmu in v hinduizmu. Skratka, fundamentalizem je postal svetovni problem. Nič manj pomemben kakor razvpiti islamski fundamentalizem je tudi krščanska različica, ki se – resda iz upravičenih razlogov – ne želi tako imenovati.

2. Nepopustljivi moralizem. Neusmiljeni rigorizem rimskega cerkvenega učiteljstva, pa tudi nekaterih protestantov sooča družbo po vsem svetu s prijemi skoraj fanatičnega ekstremizma, s konkretnimi, večinoma zelo spornimi vprašanji, kakor so kontracepcija in uporaba kondomov (glede na nevarnost, ki jo pomeni AIDS), umetna oploditev, prenatalna diagnostika, prekinitev nosečnosti in evtanazija. Ta razvneti antimodernizem hoče družbo dualistično razdvojiti na »kulturo življenja« in »kulturo smrti«, na zagovornike življenja in pristaše smrti. Na človeštvo gleda apokaliptično, kakor da je na razpotju med življenjem in smrtjo, med blagoslovom in prekletstvom potopa. Vsaka ženska, ki jemlje kontracepcijske tablete, vsak moški, ki uporablja kondom, je kot zarotnik življenja uvrščen v kulturo smrti. S svojo »mentaliteto zaščite« naj bi že bila na poti kulture izrojevanja.
3. Postmoderni poljubnostni pluralizem. Z vidika treh religioznih gliv cepljivk to seveda ni recept, da bi ljudem z njim ponudili plehko juho ravnodušnosti kot »post-

moderni« družbeni konsenz. Veliko ljudi na Zahodu, še zlasti tisti, ki si to lahko privoščijo, goji prepoznavni življenjski slog brezbriznosti, potrošništva, hedonizma; nekateri ga brez sramu oglašujejo v medijih. Lahko bi z vzporednicami, ki so zelo očitne, govorili o neki realpolitiki v malem: posameznik egoistično sledi svojim interesom in estetizira svoje vsakdanje življenje, pripravljen je le na tisti angažma, ki služi njegovim potrebam in občutjem ugodja. Individualnost se je tu spremenila v neizprosni individualizem, ki posameznika osamlja in ga zlepa ne osrečuje, na družbo pa vpliva razkrajajoče.

V zadnjih letih z veseljem ugotavljamo, da družba uživanja in doživljanja počasi znova odkriva odgovornost, tako da se lahko spet sprašujemo o odnosu med estetičnim in etičnim. Ne rišem ne črno ne rdeče. Razumem pa vendarle, da se – spričo takšnih fundamentalizmov, moralizmov in pluralizmov poljubnosti – številni resni sodobniki sprašujejo: Kam drsi naša družba?

4. Etično utemeljena Evropa

Novo povojna Evropa je bila zgrajena na etičnih impulzih, ki so se vedno znova prebijali v ospredje, kadar je bilo pomembno, da se kljub divergentnim interesom ohrani enotnost. Španija, Portugalska, Grčija, Madžarska, Poljska in Slovenija so bile sprejete v EU ne le iz ekonomskih razlogov, ampak tudi iz etičnih; z željo, da bi tem narodom dali možnost razvoja. Na podlagi aktualnega duhovno-religioznega stanja v Evropi beleži analiza strukturnih sprememb v politiki in v družbi tri med seboj prepletajoče se procese: živimo v času stopnjujoče se sekularizacije, rastoče radikalne individualizacije in širjenja nazorskega pluralizma. Vendarle fenomeni, kakor so odčaranje, sekularizacija, racionalizacija in pluralizacija, ne morejo nadomestiti izročila, to je tradicije, religioznosti in skrivnosti. Ali je v teh razmerah mogoče v Evropi ustvariti zavest večje duhovne pripadnosti?

Drugače od številnih cerkvenih nagovorov in dokumentov mnogi resni sodobni kritiki ne vidijo teh procesov sekularizacije, individualizacije in pluralizacije zgolj kot negativne procese, ampak kot ambivalentni razvoj, ki vsebuje resda veliko tveganj in nevarnosti, a obenem ponuja tudi več priložnosti in prednosti: človek naj svobodno ravna kot odgovorna oseba. Pri tem je istočasno zavezan svoji individualni usodi. Vsekakor se s tem ne zmanjšuje, kvečjemu se večja njegova potreba po zavarovanosti, po idealnih možnostih, po lestvici vrednot, po orientacijskih točkah, ki mu dajejo oporo. Za brezciljno se izkaže, obrniti hrbet emancipaciji in sekularizaciji. Pomembno je predvsem to, da se državljani vzgaja za večjo odgovornost in da se krepi njegov čut solidarnosti. Če pridejo poleg članov številnih konzervativnih katoliških mladinskih gibanj k papeževi maši tudi mladi, ki versko niso angažirani, to pomeni, da je zelo razširjena težnja po temeljni moralni orientaciji, po nekem obvezujočem sistemu vrednot in po verodostojni osebi, s katero se mladi lahko identificirajo. Le če to zahtevo upoštevamo in ji damo pravi pomen, se bo mogla naša družba povezovalno ohranjati.

Demokrati naj bi danes pogumno stopili na tretjo pot. Ne na pot sekularno-tehnokratske ideologije Evrope, ki je povsem nereligiozna, niti na pot predmoderne hierarhične ideologije, ki je popolnoma nedemokratična. Pri tretji poti govorimo o duhovnem pojmovanju Evrope, to je pot etično utemeljene Evrope. Rad se podpišem pod znameniti poziv nekdanjega predsednika komisije EU Jacquesa Delorsa iz leta 1992: »Če nam v naslednjih desetih letih ne bo uspelo dati Evropi duše, njene duhovne dimenzije, njenega pravega pomena (significance), smo zapravili svoj čas ... Evropa ne more živeti samo iz pravnih argumentov in ekonomskega praktičnega znanja.« Tu smo pri koreninah sedanje krize EU in njenega pojemajočega sprejemanja v nekaterih njenih deželah.

5. Kaj ohranja in povezuje družbo?

Univerzalne vrednote človekovega dostojanstva, miru, enakosti in solidarnosti, načela demokracije in pravni državni red morajo ostati nepreklicno veljavni. Vendar Evropi ne zmorejo dati duše. Ne moremo jih braniti in vzdrževati brez etične volje in brez prizadevanja vladajočih in vseh prebivalcev Evrope. Nadvlada grožnje v francoski revoluciji bi moralo biti opozorilo pred zločini, ki so se dogajali prav v imenu svobode, enakosti in solidarnosti. Neponovljivi zločin holokavsta in zločini gulagov niso bili zagrešeni v imenu religije, ampak v imenu psevdoreligije.

Ne, ne zadoščajo vladavina prava, demokracija, človekove pravice, da bi zadovoljivo odgovorili na vprašanja:

- Kako naj deluje pravna država brez etosa (zgled: Guantanamo)?
- Kako naj se uresničujejo človekove pravice brez etične motivacije in brez etične države (zgled: nekdanje govorjenje v imenu človekovih pravic domnevnega demokrata Putina)?
- Kako naj bo demokracija verodostojna brez vnaprej postavljenih etičnih vrednot in standardov (zgled: z nastopom službe predsednika ZDA je George W. Bush v praksi demokracijo zamenjal z medijsko podprto plutokracijo v ameriški vladi in v kongresu, ki nosita največjo odgovornost za protipravno in nemoralno vojno v Iraku)?

Zato lahko na vprašanje, kaj povezuje in ohranja družbo, na splošno takole odgovorimo:

- Moderna družba se v svoji globini ne povezuje in ne vzdržuje prek fundamentalizma, moralizma ali pluralizma poljubnosti, temveč le prek obvezujočega in povezujočega etosa: s temeljnim konsenzom o nekaterih elementarnih skupnih vrednotah, merilih in državah, ki omogočajo povezavo med samouresničenjem posameznika in njegovo solidarnostno odgovornostjo.
- Ta skupni etos je za verujoče utemeljen v veri v zadnjo resničnost, ki ga tri monoteistične religije, sklicujoč se na Abrahama, imenujejo Bog. Takšen skupni etos ne sme deliti družbe in mora biti zato podprt in podkrepjen s humanimi nagibi

neverujočih (sočutje, človekoljubnost). Tako ta skupni človeški etos zaobsega in združuje različne družbene skupine, politične stranke, narode in religije, pravzaprav celotno človeštvo. V tem smislu je to etos človeštva.

Ta skupni etos bo družbo ohranjal in povezoval, ko bomo dosegli preobrat v mišljenju, se zavezali etosu in odgovornosti in ko nam bo jasno, da etične norme in merila, ki jih zastopajo religije ali cerkve, ne morejo:

- biti verige ali sredstva prisile, ampak pomoč in opora pri vedno ponovnem odkrivanju in uresničevanju življenjskih usmeritev, življenjskih vrednot, življenjskih drž in cilja življenja – torej osvobajajoči etos;
- biti izraz egoističnega zastopanja interesov cerkvenega aparata ali verskega in političnega »establishmenta«, ampak izraz zavezujočega temeljnega prepričanja vseh ljudi – torej zavezujoči etos;
- ljudi deliti in obsojati, ampak jih vabiti, spodbujati in zavezovati – torej tolerantni etos.

To je tisto, kar je mišljeno s pojmom globalni etos; vključuje vse religije in vse neverujoče in je zato po pravici: človeški etos, svetovni etos.

6. Obvezujoče etične norme

V sedanjih dramatičnih političnih razmerah se ponovno izkaže kot zelo aktualna in nujna ne le deklaracija Združenih narodov o človekovih pravicah, ampak tudi Deklaracija o svetovnem etosu, ki jo je sprejel Parlament svetovnih religij septembra 1993 v Chicagu. Ko v medijih vsak dan spremljamo prizore nečloveških grozot na kriznih področjih vojn ali tudi po nekaterih šolah po svetu, potem načela svetovnega etosa, ki so bila formulirana pred skoraj dvajsetimi leti in so v tem času doživela širok in globalni odmev, dobijo novo veljavo in aktualnost kot temeljna podlaga svetovne politike in vsake civilne družbe.

Na prvem mestu je princip človečnosti: Z vsakim človekom – naj bo moški ali ženska, Izraelec ali Palestinec, Kitajec ali Tibečanec – moramo ravnati človeško, humano in ne nečloveško ali celo zverinsko.

Takoj za tem je načelo vzajemnosti. Glede na spiralo nasilja in maščevanja, na primer v Izraelu in Palestini, sili v ospredje zlato pravilo, ki ga najemo že več stoletij pred Kristusom pri Konfuciju, nato pri judovskih rabinih in seveda v Jezusovem govoru na gori ter v muslimanskih izročilih: Kar ne želiš, da bi ti drugi storil, tega ne stori drugemu.

Ti dve osnovni načeli sta v deklaraciji iz Chicaga razširjeni na štiri središčna področja človekovega skupnega življenja. To so štirje imperativi človečnosti, ki jih najdemo že pri Pantanjaliyu, utemeljitelju joge, in v budističnem kanonu, pa tudi v hebrejski Bibliji, v Novi zavezi in v Koranu:

1. imperativ: *Ne ubijaj!* Ko gledamo žrtve v Afganistanu in v Siriji, uboje v Izraelu in na zasedenih izraelskih ozemljih, pa tudi umore v ameriških in v evropskih šolah,

se lahko vprašamo: ne bi bilo pri tem nujno in pomembno, spomniti na vsa velika izročila človeštva, ki vsebujejo prastara navodila, v katerih je rečeno: Ne ubijaj, ne rani, ne muči, ne trpinči, ne fizično ne psihično, ampak imej globoko spoštovanje do vsakega življenja. To kaže na kulturo nenasilja in na globoko spoštovanje do vsakega življenja.

2. imperativ: *Ne kradi!* Ko opazujemo rakasto širjenje zla korupcije v gospodarstvu, v političnih strankah in celo v znanosti in v medicini, ko ugotavljamo brezobzirno okoriščanje, notranje delikte v podjetjih in nedopustne direktorske plače, potem je nujno, da si priključimo v spomin smernice, ki jih najdemo v vseh etičnih in verskih izročilih: Ne kradi, ne podkupuj, ne izkoriščaj, ampak ravnaj pravično in korektno. To meri na kulturo solidarnosti in na pravični gospodarski red.
3. imperativ: *Ne laži!* Ko opazujemo poneverjanje bilanc pri managerjih, vse laži pri politikih in orwellovsko izkrivljanje in publicistične manipulacije medijev v kontekstu vojne v Iraku, se spet lahko vprašamo, ali ne bi bilo nadvse potrebno, da se spomnimo na prastare napotke religij in filozofij: Ne laži, ne varaj, ne poneverjaj, ne manipuliraj, ne pričaj po krivem, ampak govori in delaj resnicoljubno – s ciljem, da ustvariš kulturo strpnosti in življenja v resnicoljubnosti.
4. imperativ: *Ne zlorablaj spolnosti!* Zavedajoč se spolnih zlorab otrok in mladostnikov, celo od cerkvenih oseb, in vseh spolnih izkoriščanj žensk, se poraja vprašanje, ali ni nujno potrebno, da se spomnimo prastarega določila, ki ga vsebujejo vse etične in verske tradicije: Ne izrabljaj spolnosti, ne razvrednoti sočloveka, ne ponižuj ga, ne varaj ga, ampak spoštuj in ljubi ga. To nas usmerja h kulturi enakopravnosti in partnerstva med moškim in žensko.

Te etične imperitive je mogoče utemeljiti in udejanjiti v različnih religijah in filozofijah na zelo raznolike načine. Vendar drži – in s tem naj ob koncu preidem spet na začetno vprašanje o krščanskih vrednotah –, da prav krščansko oznanilo, evangelij in bogata krščanska dediščina zagotavljajo obilje spodbud pri utemeljitvi in konkretizaciji osnovnih etičnih imperativov. Tako sem z evangeličansko duhovnico pred nekaj leti napisal knjigo z naslovom *Svetovni etos – razumljen krščansko*. Z rabinom sem napisal podobno knjigo, njen naslov pa je *Svetovni etos iz izvirov judovstva*. Tako je mogoče krščanske vrednote povezati s skupnimi humanimi vrednotami. Krščanske vrednote – če jih prav razumemo – morejo resnično postati odločilna poglobitev splošnih humanih vrednot, kakor sem zapisal v sklepni tezi svoje knjige *Biti kristjan*: Krščanstvo, ki ga razumemo kot radikalni humanizem, zmore integrirati in premagati vse negativno, celo trpljenje, krivdo, smrt in nesmišl. Pri tem mi je seveda popolnoma jasno, da obstajajo specifična vprašanja morale, pri katerih ni konsenza med religijami in med Cerkvami, včasih niti znotraj ene same Cerkve ne: mislim posebno na vprašanja preprečevanja rojstev, splava, homoseksualnosti in evtanazije. Ta vprašanja brez soglasja zato niso vključena v deklaracijo o svetovnem etosu. Religije in Cerkve so pred nelahko nalogo, da s premagovanjem ekstremnih pozicij pripravijo neko srednjo pot za možni konsens.

Gospe in gospodje, prejšnji generalni sekretar Združenih narodov Kofi Annan je decembra 2003 v svojem govoru o svetovnem etosu v slavnostni dvorani uni-

verze v Tübingenu po svoje odgovoril na vprašanje, kaj vsako družbo ohranja in povezuje: »Vsako družbo morajo povezovati skupne vrednote, tako da vsi njeni člani vedo, kaj lahko pričakujejo drug od drugega, in da obstajajo določena načela, ki jih vsi prevzamejo, kar jim omogoča nenasilno izravnavo njihovih razlik.« To velja za lokalne in za državne skupnosti. Danes, ko nas globalizacija tesno povezuje in stvari, ki jih ljudje rečejo ali počno na drugem koncu sveta, že čez nekaj trenutkov vplivajo na naše življenje, občutimo nujno, da živimo v globalni skupnosti. To lahko storimo le, če razpolagamo z globalnimi vrednotami, ki nas povezujejo. Ali so še univerzalne vrednote? Seveda so, vendar jih ne smemo jemati za samozemne. Skrbno moramo o njih preiščevati, braniti jih moramo in jih krepiti. V sebi moramo najti moč, da po njih živimo, jih tudi razglašamo v svojem zasebnem življenju, v svojih lokalnih in narodnih skupnostih in v svetu.

S tem naj, gospe in gospodje, končam. Sem pa tja slišimo, da naš čas nima več mislecev in vizij. Mislim, da sem vam predstavil realistično vizijo in ne pesimistične verzije propada. Kljub vsem težkim političnim, gospodarskim in socialnim problemom je moja vizija vizija upanja. Prej ko slej trdno upam v edinost krščanskih Cerkev, v mir med religijami in v skupnost in sožitje med narodi.

Prevedel Zvone Štrubelj

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 507—520
 UDK: 27-675
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Bogdan Dolenc

Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri – ali je edinost kristjanov utopija?

Povzetek: Ekumensko gibanje je »ena najsvetlejših točk v zgodovini 20. stoletja« (W. Kasper). Krščanske Cerkve so od polemike in odtujenosti prešle k zbliževanju in dialogu s ciljem, da se ozdravijo stoletne medsebojne delitve. Ekumenska misel je zrasla iz misijonske misli – iz spoznanja, da bo krščanstvo verodostojno le, če bo govorilo z enim glasom in bo znalo sredi napredujočega razkristjanjenja ponuditi prepričljive odgovore na velike etične dileme današnjega sveta. Katoliška Cerkev se je na drugem vatikanskem koncilu (1962) pridružila širšemu ekumenskemu gibanju in predložila svoja načela zanj, čeprav so nekateri tradicionalistično usmerjeni škofje temu že na koncilu nasprotovali. Pokoncilski papeži so ekumensko idejo podprli in učvrstili. Obrodila je celo vrsto oprijemljivih sadov v obliki teoloških soglasij, ekumenskih ustanov in gibanj, zborovanj, srečanj in obiskov. Krščanske Cerkve počasi rastejo proti »edinosti v različnosti«. Petdeset let po začetku koncila pa se razločno kažejo tudi težave, navzkrižja in razočaranja: v razmerju do pravoslavnega sveta ostajajo velike razlike na ravni kulture in miselnosti, v razmerju do protestantskih Cerkva pa daljnosežne razlike v verovanju in pojmovanju institucij. Kritični opazovalci očitajo Rimu vzvišenost, zagledanost v »svoj prav« in počasnost (H. Küng govori o »absolutističnem in centralističnem sistemu«); pravoslavnim očitajo negibnost in zagledanost v preteklost, protestantom pa ekumensko neučakanost. Papež Benedikt XVI., ki je teolog največjega formata, je skeptičen do pragmatičnih in hitrih rešitev. Zagovarja pot skupnega poglobljanja vere, čeprav bo dolgotrajnejša.

Ključne besede: ekumenizem, drugi vatikanski koncil, vzhodne Cerkve, zahodne (protestantske) Cerkve, teološka soglasja, edinost v različnosti

Abstract: **Ecumenical Movement: Yesterday, Today and Tomorrow – Is Christian Unity Utopian?**

Ecumenical movement is »one of the most positive points in the history of the 20th century« (W. Kasper). Christian churches moved from polemics and estrangement to reconciliation and dialogue with the aim of healing mutual divisions that had lasted for centuries. Ecumenical thought arose out of missionary thought – out of the insight that Christianity will only be considered credible if it speaks with one voice and is able to offer convincing answers to the great ethical dilemmas of the contemporary world amid the growing dechristianisation.

At the Second Vatican Council, the Roman Catholic Church joined the wider ecumenical movement and outlined her principles for it, although some more traditional bishops opposed it already then. Post-conciliar popes have supported and reinforced the ecumenical idea. It has produced numerous tangible results in the form of theological consensuses, ecumenical institutions and movements, conventions, meetings and visits. Christian churches are slowly growing towards »unity in diversity«. Fifty years after the beginning of the Council (1962), however, problems, disagreements and disappointments have become clearly visible, too: in relation to the Orthodox world, considerable differences remain at the level of culture and mentality and, in relation to Protestant churches, far-reaching differences remain in belief and in the conception of institutions. Critical observers reproach Rome for its haughtiness, self-opinionatedness and slowness (H. Küng talks about »an absolutistic and centralistic system«); they reproach the Orthodox Church for its rigidity and excessive preoccupation with the past and the Protestants for their ecumenical impatience. Pope Benedict XVI, a theologian of the first order, is sceptical about pragmatic and quick solutions. He advocates the path of a common deepening of the faith, although such way will be longer.

Keywords: ecumenism, Second Vatican Council, theological consensuses, movement, unity in diversity, deepening of faith

1. Uvod

Septembra 2007 je v Sibiu v večinsko pravoslavni Romuniji potekalo tretje evropsko ekumensko zborovanje pod geslom Kristusova luč razsvetljuje vse ljudi. Upanje na prenovo in edinost Evrope. V sklepni poslanici zborovanja je med drugim rečeno: »Naše pričevanje o upanju in edinosti Evrope in sveta bo verodostojno le, če bomo nadaljevali naše potovanje naproti vidni edinosti. Edinost ne pomeni poenotenja (uniformity). /.../ V Sibiu smo vnovič občutili bolečo rano razdeljenosti naših Cerkva, razdeljenosti, ki prizadeva tudi naše razumevanje Cerkve in njene edinosti. /.../ Zavedamo se, da naše skupne korenine segajo veliko globlje kakor pa naše delitve.« (Poslanica 2007, 110–111)

Omenjeno zborovanje je bilo nadaljevanje tiste poti, ki sta jo začrtali podobni zborovanji v Baslu (1989) in v sosednjem Gradcu (1997). Njihovo skupno sporočilo je v kratkem naslednje: med kristjani Evrope obstaja neka edinost, ki kljub razporom in razkolom v zgodovini ni bila nikoli povsem uničena. Veliko več je tega, kar nam je skupno, kakor onega, kar nas loči in deli. Kljub težavam, ki jih srečujemo na poti proti edinosti, smo polni zaupanja, saj je ekumensko gibanje že doslej obrodilo čudovite sadove.

Katoliška Cerkev se je na drugem vatikanskem koncilu nepreklicno zavezala ekumenskemu gibanju in v njem prepoznala delovanje Svetega Duha. V tem skupnem prizadevanju ni poti nazaj, ni več vračanja na staro. Papež Janez Pavel II. je

izdal ekumensko okrožnico *Da bi bili eno* (UUS, 1995), v kateri je zapisal: »Edinost, v kateri hoče Gospod zaobjeti vse ljudi, ni nekakšen privesek, ampak je v samem središču njegovega dela. Tudi ni nekakšen drugoten pridevek skupnosti njegovih učencev, ampak spada k samemu obstoju te skupnosti. Bog hoče Cerkev zato, ker hoče edinost. /.../ Verovati v Kristusa pomeni hoteti edinost; in hoteti edinost pomeni hoteti Cerkev.« (UUS, št. 9)

2. Novo iskanje identitete kot razlog za zastoj ekumenskega gibanja

20. stoletje, ki se je začelo v zamahu danes komaj še predstavljive vere v naš pretek, se je končalo kot eno najbolj mračnih in krvavih stoletij v zgodovini človeštva. Nobeno drugo stoletje ne pozna toliko žrtev nasilja. Nekaj svetlih točk pa je vendarle mogoče prepoznati v tem časovnem obdobju, med njimi zlasti rojstvo ekumenskega gibanja in ekumenskega dialoga. Po stoletjih, ko smo doživljali vedno večje razkosavanje ene svete Cerkve, *una sancta ecclesia*, kakor jo priznavamo v apostolski veroizpovedi, v mnoge razdeljene Cerkve in cerkvene skupnosti, je nastopilo temu dogajanju nasprotno gibanje. Vse krščanske Cerkve so se zavedele, da je njihova razdeljenost sramota in pohujšanje svetu in da nasprotuje Kristusovi volji (Kasper 2005, 49).

V dobi, ki jo zaznamuje globalizacija z vsemi svojimi dvoumnostmi in slepimi ulicami, je ekumensko gibanje brez dvoma odgovor na znamenja časa. Narodi so med seboj vedno tesneje povezani in so vkrcani – hote ali nehote – v isti čoln. Zato je za katoliško Cerkev, kakor je zapisal Janez Pavel II. v svoji ekumenski okrožnici, ekumensko gibanje prav na vrhu prednostnega seznama pastoralne dejavnosti.¹

V zadnjih desetletjih je bilo veliko doseženo. Ločeni kristjani ne gledajo več drug na drugega kakor na tujce, tekmece ali celo nasprotnike, ampak kakor na brate in sestre. Nekdanje pomanjkanje razumevanja, nesporazumi, predsodki in brezbržnost – vse to je v veliki meri odpravljeno. Skupaj lahko molimo, skupaj pričujemo za skupno vero in iskreno sodelujemo na mnogih področjih. Ob tem doživljamo resničnost besed Janeza XXIII., ki jih je za njim rad ponavljal Janez Pavel II.: »Veliko močnejše je tisto, kar nam je skupno, kot tisto, kar nas ločuje.«

Vendar so se po dokaj evforičnem pokoncilskem obdobju, kar zadeva ekumenizem, po letu 1990 začela kazati znamenja utrujenosti, razočaranja in zastoja. Nekateri so govorili celo o krizi ali »ekumenski zimi«. Kardinal Walter Kasper, nekdanji predsednik Papeškega sveta za edinost, domneva, da je to lahko tudi znamenje uspeha. Kolikor bolj so se namreč Cerkve in cerkvene skupnosti zbližale, toliko bolj sedaj čutijo razlike, ki še obstajajo; tembolj boleče doživljajo tudi dejstvo, da se še ne morejo udeleževati skupne evharistične mize.

¹ »Ko zatrjujem, da je zame, rimskega škofa, ekumensko prizadevanje »ena od prednostnih pastoralnih nalog moje papeževanja, razmišljam o tem, kako velika ovira je razcepljenost za oznanjevanje evangelija.« (št. 99)

Vzrok za zastoj ekumenskega gibanja pa lahko po Kasperjevem prepričanju išče-
mo tudi v tem, kar bi lahko imenovali »novo iskanje identitete«. V svetu, ki ga
zaznamuje globalizacija, se mnogi sprašujejo: Kdo smo? Kdo sem? Nihče se ne bi
rad razpustil in izginil v brezoblični brezimni celoti. Vprašanje osebne identitete
zadeva tako posameznike kakor cele kulture, etnične skupine in verstva. To vpra-
šanje se je postavilo tudi v krščanskih Cerkvah, zlasti tam, kjer je napačno razu-
mljeni ekumenizem privedel v relativizem in indiferentizem (Kasper 2005, 27).

Vprašanje svoje lastne identitete je temeljno in konstitutivno ne samo za vsa-
kega posameznika, ampak tudi za Cerkev in za ekumenski dialog. V ta dialog na-
mreč lahko vstopajo samo partnerji z jasno identiteto, ne da bi se morali bati, da
bodo v teku dialoga to identiteto izgubili. Zato so se v zadnjih desetletjih vnovič
zastavila vprašanja o teoloških in eklezioloških podlagah zdravega dialoga in zdra-
vega ekumenizma. Najprej bom na kratko predstavil sedanje premisleke o teolo-
ških in eklezioloških temeljih ekumenizma, nato pa njegovo današnje stanje.

3. Ekleziološke podlage ekumenizma

V letu vélikega jubileja ob dvatisočletnici Kristusovega rojstva je rimska kongre-
gacija za nauk vere izdala pomenljiv dokument z naslovom Gospod Jezus
(Dominus Iesus) (DI, 2000). Ta dokument se dotika prav vprašanja identitete in
priklíče v spomin nekatera načela ekumenizma. Njegova vsebina – če jo pravilno
interpretiramo – se v bistvu ujema z naukom drugega vatikanskega koncila. Toda
abstraktni in zgoščeni slog dokumenta je vzbudil dvome o tem, ali katoliška Cerkev
resno jemlje ekumenizem. Nekatere sta ton in slog dokumenta razočarala in pri-
zadela, zlasti ker je bilo komaj leto poprej doseženo in v Augsburgu podpisano
daljnosežno soglasje glede nauka o opravičenju. Znatne težave je povzročil zlasti
naslednji stavek: »Cerkvene skupnosti pa, ki niso ohranile veljavnega škofovstva
ter pristne in neokrnjene stvarnosti evharistične skrivnosti, niso Cerkve v pravem
(svojskem) smislu.« (št. 17,2) Nedvomno bi bilo mogoče to izraziti tudi drugače, z
večjo občutljivostjo. Vendar se poznavalci te tematike dobro zavedajo, da prote-
stantske skupnosti prav nočejo biti »Cerkev« v istem pomenu, kakor sebe razume
katoliška Cerkev.

Ameriški jezuit Francis A. Sullivan komentira trditve v dokumentu Gospod Jezus
in dejstvo, da anglikanska skupnost in protestantske cerkvene skupnosti niso de-
ležne naslova »sestrske Cerkve«, ker niso ohranile veljavnega škofovstva in evha-
ristije. Avtor se sprašuje: »Ali ne bi napredek ekumenizma, ki smo mu bili priče
po koncilu, zahteval pozitivnejše izražanje o anglikanskih in protestantskih sku-
pnostih? Na temelju dialogov je nastalo nekaj pomembnih dokumentov, npr. Krst,
evharistija in cerkvene službe (delo komisije Vera in cerkvena ureditev, 1982),
sklepno poročilo o Evharistiji, službah in avtoriteti v Cerkvi (ARCIC I.) ter Skupna
izjava glede nauka o opravičenju (ARCIC II.). /.../ Omenjeni dokument kongrega-
cije za verski nauk daje vtis, da je Kristusova Cerkev navzoča in deluje samo v tistih,
ki jih imenuje »prave delne Cerkve«. Pozitivno ovrednotenje drugih krščanskih

skupnosti, kakor ga izraža koncil in ga je nedavno potrdil papež Janez Pavel II. v *Ut unum sint*, bi gotovo upravičilo pozitivnejše upoštevanje cerkvenega značaja anglikanske in protestantskih skupnosti, kakor pa ga srečamo v *Dominus Iesus*. Ena od poti do pozitivnejšega ocenjevanja bi bila v tem, da se uravnoteži enostranski poudarek, ki ga je bilo deležno vprašanje veljavnosti cerkvenih služb v teh skupnostih. To bi se zgodilo, če bi ustrezno poudarili očitno rodovitnost teh cerkvenih služb. Če so njihove ordinacije kakorkoli pomanjkljive, pa ne more biti dvoma, da se je po oznanjevanju božje besede in drugih krščanskih duhovniških opravilih v anglikanski in v protestantskih cerkvah stoletja naklanjalo njihovim vernikom življenje milosti in zveličanje.« (Sullivan 2000, 8–11)

Nelagodje, ki ga je povzročilo vatikansko besedilo, nikakor ni razlog za resignacijo. Omemba še vedno obstoječih očitnih razlik nikakor ne pomeni konca dialoga, ampak je lahko izziv za to, da se nadaljuje. Tako ta dokument ni v nasprotju z ekumenskim duhom, kajti ekumenizem lahko poteka samo v duhu ljubezni in resnice. Iskrenost je eden prvih pogojev za dialog. Dokument torej v ničemer ne spreminja drže katoliške Cerkve in njenega nepreklicnega zavzemanja za ekumensko gibanje (Kasper 2005, 29).

Koncilna trditve, da Cerkev Jezusa Kristusa v polnosti obstaja (lat. *subsistit*) samo v katoliški Cerkvi (C 8), ne izključuje druge trditve, da namreč zunaj njenih vidnih meja obstajajo ne le posamezni kristjani, ampak tudi bistvene eklezialne prvine, ki kot Kristusovi darovi pripadajo njegovi Cerkvi in se nagibajo k vesoljni edinosti (C 8; E 3). Podobno pove okrožnica *Da bi bili eno*: »Onkraj meja katoliške skupnosti ne vlada neka eklezialna praznina.« (UUS, št. 13) Tudi tam obstaja neka določena cerkvena resničnost, ki po katoliškem pojmovanju ni Cerkev v pravem pomenu besede, torej ne v tistem polnem pomenu, kakor sebe razume katoliška Cerkev. To pa ne izključuje možnosti, da tam obstaja Cerkev v analognem pomenu oziroma neki drug tip Cerkve (UUS, št. 61). Tako koncil kakor omenjena okrožnica izrecno priznava, da je Sveti Duh navzoč in deluje tudi v drugih Cerkvah in cerkvenih skupnostih (C 15; E 3; UUS 48; DI, št. 17). Vzhodnim Cerkvam se prideva ime »delne« in »sestrske« Cerkve (E 14). Torej ni mogoče govoriti o tem, da bi si kdo arogantno pripisoval ekskluzivni monopol na zveličanje.

Koncil se poleg tega tudi zaveda, da je Cerkev Cerkev grešnikov in da so v njej tudi strukture greha (UUS, št. 34), in omenja nujnost, da se zunanja oblika Cerkve nenehno prenavlja. Cerkev je potujoče občestvo, *ecclesia »semper purificanda«*, in mora vedno hoditi po poti spreobrnjenja in prenove (C 8; E 4; 6–8; UUS, št. 15–17). Tudi katoliška Cerkev je zaradi delitev prizadeta in ranjena in ji prav zaradi teh delitev ni mogoče v polnosti uresničevati svojega katolištva (vesoljnosti) (E 4; DI, št. 17). Nekateri vidiki cerkvenosti so v drugih Cerkvah celo bolje uresničeni. Zato ekumenizem ni enosmerna cesta, ampak vzajemni proces učenja, ali kakor zatrjuje okrožnica UUS, »izmenjava darov« (št. 28). Pot do cilja torej ne more biti preprosto vrnitev drugih v naročje katoliške Cerkve.

V ekumenskem gibanju ne govorimo o spreobrnjenju drugih, ampak o spreobrnjenju vseh k Jezusu Kristusu. Spreobrnjenje se vedno začinja pri nas. Tudi katoličani moramo biti pripravljeni za spraševanje vesti, za samokritiko in za pokoro. Kolikor

bolj se približamo Kristusu, toliko bolj se približamo drug drugemu. Niso torej pomembna cerkvenopolitična razpravljanja ali kompromisi niti takšna ali drugačna oblika zedinjenja (unije). To je marveč skupna pot od nepopolnega občestva k polnemu občestvu. To je duhovna rast v veri in ljubezni, za medsebojno duhovno izmenjavo in bogatenje. Ekumensko gibanje je duhovni proces, pri katerem ni pomembno to, da najdemo pot nazaj, pot vrnitve, ampak pot naprej. »Po formuli, ki so jo našli veliki ekumenisti, je tako, da gremo naprej. Ne gre za to, da bi iskali določene priključke, temveč upamo, da bo Gospod vero povsod prebudil v tolikšni meri, da se bo zlila druga v drugo in bo postala ena Cerkev.« (Ratzinger 2003, 345) Takšna edinost je navsezadnje dar božjega Duha in sad njegovega vodstva. *Oikoumenē* ni preprosto akademska zadeva ali diplomatski posel, ampak je duhovno dogajanje. Duhovni ekumenizem je zato srce, duša in motor vsega ekumenizma (E 7sl.; UUS, št. 21).

Tudi Papeški svet za edinost zadnje čase zelo podpira ta vidik ekumenizma, ki se brez te duše izrodi bodisi v brezdušen akcionizem ali pa v akademsko razpravljanje. Ekumenski dialog je treba hkrati poglobiti in razširiti. Z drugimi besedami: razširiti ga moremo samo, če ga duhovno poglobimo. Samo tako je mogoče premagati sedanjo krizo (Kasper 2005, 28–31).

4. Ekumenizem z vzhodnimi Cerkvami

Pod tem premisleku o temeljih in o duši ekumenskega dialoga se bomo razgledali po ekumenski pokrajini. Najprej pogledimo proti vzhodu.

Med vzhodne Cerkve sodijo poleg pravoslavnih Cerkva tako imenovane staroorientalne Cerkve, ki so se že v 4. in v 5. stoletju ločile od takratne državne Cerkve: to so Kopti, Sirci, Armenci, Etiopijci in Malankarci v Indiji. Čeprav te Cerkve nam zahodnjakom dajejo vtis arhaičnosti, se odlikujejo po izredni živosti in ukoreninjenosti v kulturo domačih ljudstev. Odkar so se pridružile ekumenskemu gibanju, stopajo iz osamitve in zavzemajo svoje mesto v vesoljnem krščanstvu.

Razlog za takratne delitve je bil poleg političnih motivov predvsem prepir glede tega, kako izraziti vero v Kristusovo človeškost in njegovo hkratno božanstvo. Po intenzivnih dogemsko-zgodovinskih raziskavah in pogovorih v okviru dunajske ustanove Pro Oriente so se sporna vprašanja v zadnjih dvajsetih letih razjasnila v obliki bilateralnih izjav, ki so jih podpisali papež in vzhodni patriarhi. Dozorelo je spoznanje, da so pri govorjenju o eni osebi v dveh naravah v 4. in v 5. stoletju izhajali resda iz različnega filozofskega razumevanja osebe in narave, vsebinsko pa so hoteli izraziti isto. To spoznanje je Cerkvam omogočilo, da so potrdile ujemanje v isti veri v Jezusa Kristusa, ne da bi druga drugi vsiljevale svoje lastne obrazce. Sad tega prizadevanja je edinost v različnosti načinov izražanja.

Pozneje se je začela tudi druga faza dialoga, tokrat z vsemi staroorientalnimi Cerkvami. Zdaj, ko so razrešena kristološka vprašanja, se Papeški svet za edinost v pogovoru z njimi osredotoča na temo Cerkve kot občestva (*communio*) in preučuje perspektive za polno cerkveno občestvo.

S pravoslavnimi Cerkvami bizantinskega in slovanskega izročila takšen uradni dogovor še ni bil dosežen. Doseženo pa je bilo marsikaj drugega. Na zadnjem zasedanju koncila dne 7. decembra 1965 je bilo preklicano medsebojno izobčenje iz leta 1054; dobesedno: »izbrisano iz spomina in iz srca Cerkve«. Leto 1054 velja bolj za simbolični datum, saj sta Vzhod in Zahod od vsega začetka na različen način sprejela evangelij in ga predajala dalje v različnih izročilih, kulturnih oblikah in miselnostih. Ne glede na te razlike sta vse do 11. stoletja živela – razen kratkih prekinitev – v medsebojnem občestvu. Res pa sta se med seboj odtujevala in se vse manj razumela. To odtujevanje je postalo pravi vzrok ločitve.

Še danes se skoraj ob vsakem srečanju s pravoslavnimi Cerkvami hitro pokaže, da smo si v verovanju, v zakramentalnem življenju in v škofovski ureditvi zelo blizu, precejšnje razlike pa ostajajo na ravni kulture in miselnosti. Vzhod se lahko ponaša z bogato in raznolično teološko, duhovno in kulturno tradicijo, ki pa ne pozna ločitve Cerkve in države, kakor se je na Zahodu izoblikovala od investiturnega boja v 11. stoletju dalje. Vzhod tudi ni doživel pravega novoveškega razsvetljenjstva. Predvsem pa je njihovo kulturo in miselnost zaznamovalo sedemdesetletno – ali vsaj petdesetletno – obdobje komunističnega zatiranja. Po spremembah ob koncu 20. stoletja so te Cerkve sedaj prvič v zgodovini svobodne, svobodne od bizantinskih cesarjev, svobodne od Otomanov, od carjev, predvsem pa od totalitarnega komunističnega sistema. Pri tem se morajo soočiti z docela spremenjenim svetom, v katerem še iščejo svojo pot. Za to sta potrebna čas in potrpežljivost.

Kardinal J. Ratzinger leta 1985 takole presoja ekumenski položaj: »Stiki [s pravoslavnimi Cerkvami] so navidezno lažji, v resnici pa so povezani z velikimi težavami. Te Cerkve imajo nauk, ki je sicer pristen, vendar statičen, kakor da bi ga kaj blokiral. Ostajajo zveste izročilu prvega krščanskega tisočletja, odklanjajo pa nadaljnji razvoj, kajti takrat naj bi katoličani odločali brez njih. Po njihovem prepričanju sme v verskih zadevah odločati samo resnično vesoljni cerkveni zbor, takšen, ki zaobjema vse kristjane. Zato imajo za neveljavno vse, kar so razglasili katoličani po ločitvi. Praktično se strinjajo z marsičem, kar je bilo določeno, toda sodijo, da to velja samo za Cerkve, odvisne od Rima, in ni merodajno tudi zanje.« (Messori 1993, 136–137)

Dokumenti, ki jih je Mednarodna mešana katoliško-pravoslavna komisija za teološki dialog že objavila, razodevajo globoko ujemanje v razumevanju vere, Cerkve in zakramentov. Spet je bilo mogoče vzpostaviti pomembne prvine cerkvenega občestva tako s pravoslavnimi kakor s staroorientalnimi sestrskimi Cerkvami, kakor so: medsebojni obiski, redna korespondenca med papežem in patriarhi, pogosti stiki na krajevni cerkveni ravni in med samostani.

Edini resni teološki problem med nami in pravoslavjem je prvenstvo (primat) rimskega škofa, če odmislimo dodatek *Filioque (in Sina)* v veroizpovedi, ki je po katoliškem pojmovanju bolj komplementarne kakor pa kontradiktorne narave. Papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. sta večkrat izjavila, da je ta tema za nekatoliške kristjane morda največji kamen spotike. Zato je Janez Pavel II. v svoji ekumenski okrožnici iz leta 1995 zapisal povabilo k bratskemu dialogu o tem, kakšne oblike naj bi dobil primat v prihodnosti. To je pogumen in za papeža nenavaden korak. Povabilo je na široko odmevalo. Papeški

svet za edinstvo je zbral odgovore na to pobudo, jih razčlenil in poslal povzetek analize vsem udeleženiim Cerkvam in cerkvenim skupnostim. Sad te prve faze seveda še ni mogel biti konsenz, ustvarilo pa se je novo ozračje, tudi nov interes in odprtost. Zadnjih deset let poteka druga faza dialoga v obliki simpozijev o petrovski službi, ki jih prireja Papeški svet za edinstvo z glavnimi pravoslavniimi Cerkvami. Na teh znanstvenih srečanjih je zaznati obetajočo odprtost, čeprav seveda rešitve še ni na mizi.

Po političnem zasuku v Srednji in v Vzhodni Evropi v letih 1989/1990 so se odnosi s pravoslavniimi Cerkvami znatno poslabšali. Z Rimom zedinjene vzhodne Cerkve v Ukrajini in v Romuniji, ki so bile pod komunističnim režimom nasilno zatrite in preganjane, so se vrnile iz katakomb v javno življenje. Spet so oživele stare zamere, prozelitizem in tako imenovani uniatizem, ki odtlej otežujejo ali skoraj onemogočajo dialog. Vzpostavitev štirih škofij na ozemlju Ruske federacije je še zaostriala težave zlasti z rusko pravoslavno Cerkvijo.

Vendar dialog ni zastal. Z osebnimi obiski in bratskimi stiki, s tako imenovanim »dialogom ljubezni«, so se izboljšali dvostranski odnosi s pravoslavniimi Cerkvami v Romuniji, v Srbiji in v Bolgariji. Po zgodovinskem obisku Janeza Pavla II. v Atenah leta 2001 so se tudi odnosi z grško Cerkvijo otoplili in razvili v intenzivno sodelovanje. Naslednji korak je bil obisk delegacije Svetega sedeža v Atenah in obisk delegacije Svete sinode grške pravoslavne Cerkve v Rimu. Takšni obiski so bili samo nekaj let predtem povsem nepredstavljeni. Tudi v odnosih z Moskvo se kažejo znamenja izboljšanja in popuščanja napetosti.

Osrednji teološki problem, s katerim se soočamo, je naše skupno, toda različno razumevanje občestva (*communio, koinōnia*). Tu naletimo na jedro razlik: na katoliški strani petrovska služba in univerzalistično pojmovanje Cerkve, na drugi strani pa načelo avtokefalnosti narodnih Cerkva. »Nam in pravoslavniim je skupna misel, da Cerkev potrebuje apostolsko nasledstvo, zato je njihovo škofovstvo pristno, pristna tudi njihova evharistija. Hrati pa se držijo zakoreninjenega zamisli o *avtokefalnosti*, spričo katere so Cerkve sicer združene v veri, a neodvisne druga od druge. Ne morejo sprejeti misli, da bi rimski škof ali papež mogel biti počelo in središče edinstvi, čeprav pojmujejo vesoljno Cerkev kot občestvo.« (Messori 1993, 137)

Da bi presegle te razlike, bosta potrebni na katoliški strani nova interpretacija in nova recepcija prvega vatikanskega koncila, pri tem bo potrjen dar petrovske službe za edinstvo in svobodo Cerkve, obenem pa bo ohranjena tudi vzhodna tradicija Cerkva *sui iuris* z njihovim lastnim teološkim, duhovnim in kanoničnim izročilom, ne da bi bile za to potrebne narodne avtokefalne Cerkve. Sami pravoslavni teologi vidijo prav v avtokefalnosti neko določeno slabost današnjega pravoslavja. Za vzpostavitev edinstvi v zakoniti različnosti je treba najti novo rešitev (Kasper 2005, 31–37).

5. Ekumenizem s Cerkvami, ki izvirajo iz reformacije

Izboljšanje ekumenskih odnosov z vzhodniimi Cerkvami je bistvenega pomena tudi za premagovanje delitev znotraj zahodnega kiščanstva. Od vzhodnega raz-

kola dalje se je namreč latinsko krščanstvo razvijalo nekoliko enostransko. V nekem smislu je dihale le z enim krilom pljuč in zato na neki način utrpelo osiromašenje, če povzamemo pomenljivo primerjavo, ki jo je uporabil Janez Pavel II. To osiromašenje je bilo med drugim vzrok za globoko krizo Cerkve v poznem srednjem veku, ki je vodila k nesrečnemu razkolu v 16. stoletju.

Omejimo se pri našem pregledu na dialog z luterani ali evangeličani, s katerimi je bil napravljen – če odmislimo anglikansko skupnost – največji korak naprej. Z Luteransko svetovno zvezo (Lutheran World Federation) je bilo v zadnjih desetletjih prek številnih dialogov na mednarodni, na regionalni in na lokalni ravni doseženo bistveno zблиžanje. Potem ko je bilo opravljeno obsežno delo, so leta 1999 v Augsburgu podpisali Skupno izjavo o opravičenju (*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*). Janez Pavel II. je ta dosežek označil kot miljni kamen, to je: kot pomembno vmesno postajo na skupni poti, seveda pa končni cilj še ni dosežen. Glede nauka o opravičenju ostaja še nekaj nerešenih vprašanj, vendar ni nujno, da bi se Cerkve glede vseh teoloških vprašanj od točke do točke strinjale. Če jim uspe soglasje v bistvenem, potem posamezne razlike Cerkve ne delijo več nujno, saj je mogoče mnoge razlike pojmovati kot komplementarne, ne pa kot kontradiktorne razlike. V tem smislu zadostuje diferencirano soglasje ali »med seboj spravljena ali uglasena različnost« (*»eine versöhnte Verschiedenheit«*). Nekateri so kritično pripomnili, da pogrešajo izpeljavo eklesioloških posledic iz podpisane izjave, vendar izjava ni imela namena, reševati eklesiološka vprašanja. Skupna izjava je v odnose z našimi luteranskimi brati in sestrami vnesla novo, globljo razsežnost, ki je z drugimi protestantskimi konfesionalnimi skupnostmi še nimamo. Odslej je mogoče dajati skupno pričevanje o tem, kar je samo jedro evangelija, in to je sredi razkristjanjene družbe zelo pomembno.

Ostaja še neki trd teološki oreh: to je vprašanje pojmovanja Cerkve in v zvezi s tem pojmovanje služb v Cerkvi. To dvojje je sedaj na dnevnem redu ekumenskih pogovorov. Teologija reformacije pojmuje Cerkev kot »creatura verbi« (stvaritev besede). Razumevajo jo z vidika oznanjevanja božje besede in vere, ki je odgovor nanjo. V tem smislu augsburška veroizpoved opredeljuje Cerkev kot zbor (*Versammlung*) verujočih, v katerem se oznanja čisti evangelij in se v skladu z evangelijem podeljujejo zakramenti. Glavni poudarek torej ni več na Cerkvi, ampak na krajevnem občestvu (*Gemeinde*), ki je osrednja oporna točka reformacijske miselne strukture. Zato Cerkve iz reformacije niso strukturirane episkopalno (škofovsko), ampak občestveno-sinodalno in prezbiteralno (duhovniško). Škofovska služba se pojmuje kot župniška služba z vodstveno funkcijo. V reformiranih ali kalvinskih Cerkvah je takšno razumevanje še izrazitejše kakor v luteranskih, saj Calvin v svojem nauku o službah škofovstva ne omenja.

Zadnja desetletja so v tem pogledu prinesla neki napredek. Pomembni so dokumenti iz Lime o Krstu, evharistiji in cerkvenih službah iz leta 1982, ki razumevajo apostolsko nasledstvo v škofovski službi »kot znamenje, ne pa kot garancijo kontinuitete in edinosti Cerkve«. V dialogu z anglikanskimi Cerkvami, ki v ekumenskem pogledu zavzemajo pomemben sredinski položaj, so se skandinavske in severnoameriške luteranske Cerkve odprle vprašanju zgodovinske škofovske službe.

Drugače gledajo na to evropske luteranske Cerkve, za katere je legitimna tako episkopalna kakor sinodalno-prezbiteralna ureditev znotraj množstva različnih cerkvenih ureditev.

Tako se danes soočamo z dvema različnima opcijama: na eni strani je univerzalno usmerjena episkopalna opcija pri anglikancih in pri nekaterih luteranskih Cerkvah, na drugi pa bolj lokalna, na krajevno občestvo osredotočena prezbiteralna opcija. Poleg tega obstajajo tudi različne razlage glede tega, kakšen namen so imeli sami reformatorji. Ali jim je bilo pomembno to, da takratno univerzalno Cerkev prenovijo in pri tem ohranijo kontinuiteto njene temeljne strukture, kakor zatrjuje augsburška veroizpoved iz 1530? Ali pa so kot neizogibno in načrtovano posledico svojih dejanj videli razvoj novega tipa Cerkve in cerkvene paradigme? V ekzezioloških vprašanjih, zlasti v vprašanju službenega duhovništva, se kaže – tako ekumensko kakor znotraj protestantizma – potreba po razjasnitvah.

Medtem ko premagujemo te in druge tradicionalne razlike, so nastopili novi problemi na področju etike, na katerem je doslej obstajalo splošno soglasje. To velja najprej za posvečevanje žensk v duhovnice; Luter je to, denimo, strogo odklanjal. Poleg tega se anglikanski in protestantski svet precej razhajata glede etičnih vprašanj, ki so predmet diskusij v moderni zahodni kulturi, na primer glede splava, homoseksualnosti in evtanazije. To dejstvo ustvarja nove pregraje, ki otežujejo ali onemogočajo skupno pričevanje, kakršno bi bilo tako potrebno današnjemu svetu (Kasper 2005, 37–42).

Anglikanci so se vedno pojmovali kot Cerkev, ki ustvarja most med protestantskim in katoliškim svetom (*bridge-church*). Kardinal J. Ratzinger je o medsebojnih odnosih leta 1985 zapisal: »Sedaj se je vsaj del anglikancev nepričakovano zopet oddaljil, ko so izšla nova pravila o poroki ločenih zakoncev, ženskem duhovništvu in drugih moralnih vprašanjih. Ti odloki so povzročili, da je spet zazijal prepad ne le med anglikanci in katoličani, temveč tudi med anglikanci in pravoslavnimi, ki se tudi v tem v splošnem strinjajo s katoliškimi pogledi.« (Messori 1993, 137)

6. Cilj ekumenskega dialoga

Končni cilj ekumenskega dialoga je enak kakor cilj ekumenskega gibanja: to je ne le duhovna, ampak vidna edinstvo Cerkve. V tem se strinjajo vse Cerkve, ki sodelujejo pri gibanju. Katoliška Cerkev po drugem vatikanskem koncilu te vidne edinstvi ni razumevala kot uniformnost (poenotenje), ampak kot edinstvo v različnosti in kot *communio* Cerkva. Pojem *communio*, ki ga poznajo že cerkveni očetje, je postal osrednji ekzeziološki koncept koncila in polagoma zamenjuje izraz »edinstvo«. Povedano drugače: edinstvo se vse pogosteje interpretira s pojmom *communio*. J. Ratzinger je to misel izrazil z besedami: Cerkve morajo postati ena Cerkev in obenem ostati Cerkve.

Tega cilja ni mogoče doseči v enem zamahu, ampak si postavljamo vmesne cilje in etape, med katere sodijo razčiščenje nesporazumov, odprava besed, sodb in

dejanj, ki niso v skladu z bratskimi odnosi, poglobljanje tega, kar nam je že skupno, rast v veri in prenova, nadalje medsebojno duhovno bogatenje ter človeško in krščansko prijateljstvo. Po besedah Janeza Pavla II. je eden najvidnejših sadov ekumenskega dialoga »vnovič pridobljeno, vnovič odkrito bratstvo« (UUS, št. 41sl.).

Med kristjani torej že obstaja neko resda še nepopolno občestvo, ki ga že tudi prevajamo v življenje, ko skupaj molimo, beremo in preučujemo Sveto pismo in sodelujemo zlasti na področju služenja potrebnim (diakonija). Na poti k popolnemu občestvu bo treba premagati še številna obstoječa nasprotja. Spričo današnjih socioloških sprememb bodo nastopala tudi nova nasprotja in razlike na etičnem področju.

Dialog ima svoje meje, kakor poudarja ameriški kardinal Avery Dulles: »Dialog ni zdravilo za vse bolezni in ne vodi samodejno k polnemu soglasju. Skupine, ki ga vodijo, bodo včasih morale pošteno priznati, da ne morejo premagati nekaterih zatrdelih razlik, glede katerih velja, da partnerski Cerкви ne moreta obe imeti prav. Teologi nimajo oblasti, da bi spreminjali nauke svojih Cerkv, zato ni prav, če od njih pričakujemo, da se dokopljejo do polnega soglasja, če Cerkve niso pripravljene spremeniti ustreznih nauk.« (Dulles 2008, 221)

7. Možnosti za ekumensko gibanje v prihodnosti

Vsklepni točki se bom oprl na spoznanja, ki jih je na to temo predstavil Joseph Ratzinger kot profesor in pozneje kot kardinal in kot papež.

Kakor rdeča nit se v Ratzingerjevih razpravah vlečeta dve vodilni misli: 1. orientacijska točka eklezioologije ostaja prvotna Cerkev s svojim modelom »občestva med Cerkvami« (*communio ecclesiarum*); 2. Cerkev je kljub razkolom ohranila svojo temeljno edinstvo, idealna podoba te edinstvi pa bo uresničena takrat, ko bo mogoče skupaj obhajati evharistijo.

Glede ekumenizma z vzhodnimi Cerkvami ugotavlja leta 1982 Ratzinger naslednje: »Čeprav Zahod Vzhodu očita, da nima petrovske službe, mora vendarle priznati, da vsebina in oblika Cerkve očetov (*Väterkirche*) ostajata živi v vzhodni Cerкви brez prekinitve. Vzhod kritizira pri Zahodu obstoj petrovske službe in njene zahteve. Pri tem pa mora uvideti, da zaradi tega v Rimu ni nastala neka Cerkev, ki bi bila drugačna od tiste v prvem tisočletju, to je v času, ko smo skupaj obhajali evharistijo in bili ena Cerkev.« Nato Ratzinger predlaga: »Kar zadeva nauke o primatu, Rim ne sme (*muss ... nicht*) od Vzhoda zahtevati več, kot je bilo formulirano in se je živelo v prvem tisočletju.« Vzhod ne sme gledati na razvoj v 2. tisočletju v zahodni Cerкви kot na herezijo. Nasprotno pa bi moral Zahod priznavati vzhodno Cerkev v takšni obliki, »v kakršni se je ohranila« (Ratzinger 1982, 184; 188).

Ratzinger, navezujoč se na Oscarja Cullmana, razmišlja o »edinstvi prek mnogovrstnosti in različnosti« (*Einheit durch Vielfalt, durch Verschiedenheit*). Delitve so brez dvoma zlo, zlasti če vodijo k nespravljivim nasprotjem in sovražnostim. A ko je ta faza presežena, tedaj različnosti niso več le pomanjkljivost. Z medsebojnimi

sprejemanjem, poslušanjem in razumevanjem se obe strani bogatita in v tem smislu lahko tudi tu govorimo o »srečni krivdi« (*felix culpa*).

Bistveno je torej, da prek različnosti najdemo pot do edinosti. To pomeni, da v ločitvah sprejmemo, kar je rodovitnega, da temu odvzamemo strup in prav iz različnosti potegnemo nekaj pozitivnega. Pri tem seveda upamo, da bo na koncu ločitev premagana in se bo spremenila v »polarnost«, v kateri ne bo več resničnih nasprotij. Lep zgled takšnega uspešnega prehoda od nasprotovanja k polarnosti vidi Ratzinger pozneje v ujemanju glede opravičenja (1999).

Tudi za katoliško Cerkev v Nemčiji po kardinalovem gledanju velja: dobro je za njo – zdaj, ko so mimo časi verskih bojev –, da je ob njej tudi protestantizem. Naš cilj je v tem, da domislimo modele edinosti in najdemo celovito edinstvo (*die ganze Einheit*). Tega ne bo mogoče doseči le prek učenih razpravljanj, ampak predvsem z molitvijo in s pokoro. Priznati moramo, da ne vemo za uro, ko bo edinstvo uresničena, in te ure tudi ne moremo določiti. To je izključno stvar Boga. Naša stvar pa je nenehno in resno prizadevanje.

K edinosti v različnosti sodi tudi to, da »drugemu ničesar ne vsiljujemo, kar bi ogrožalo središčni del (*Kern*) njegove krščanske identitete«. Ekumenizem je v tem, da odkrivamo in spoštujemo, kar je sveto pripadnikom druge veroizpovedi. Ratzinger piše: »Katoličani naj ne poskušajo siliti protestantov k priznanju papeške službe in svojega razumevanja apostolskega nasledstva. Po drugi strani pa tudi protestanti naj ne bi na temelju svojega razumevanja Gospodove večerje silili katoliško Cerkev k interkomuniji (tj. k skupnemu obhajanju evharistije).« (Ratzinger 1987, 128–134)

Kakšna je torej pot ekumenizma danes in jutri? Prvi pogoj je brezpogojno vztrajanje pri izpovedi vere v enega, živega Boga. Drugo načelo se glasi: »Vera in zakrament sta za Cerkev konstitutivna (nujni sestavni del), drugače sama sebe odpravi. Potem tudi človeštvu nima več ničesar dati.« Ekumenizem je vedno tudi iskanje edinosti v veri, ne le prizadevanje za edinstvo v delovanju. »Nikoli ne smemo prenehati iskati. Ostati moramo iskanci, vedoč, da je iskanje samo že neki način najdenja. Edino ustrezno človekovo razpoloženje na tem romanju proti večnosti je to: biti na poti, vztrajati na njej, ne odnehati.« Sv. Avguštin celo pravi, da se tudi v večnosti iskanje ne bo končalo. Takšno iskanje je hkrati tudi v tem, da »smo že od večnosti bili najdeni«. Pripravljenost, ostati drug z drugim na poti in se med seboj sprejemati v naši začasnosti in minljivosti, je dejanje ponižnosti, s katero sprejemamo svoje meje in se prav s tem izročimo večji resnici, to je božji resnici.

Vedno mora ostati vidno, »da Cerkve ne »izdelujemo« mi sami, ampak jo oblikuje ON po besedi in zakramentu in da samo to, kar je njegovo, ostane za vedno«. Pri tem se moramo nenehno osvobajati od svojih lastnih institucij, da bi tako jasneje stopilo pred oči to, kar je bistveno (Ratzinger 2002, 230–231).

Papež Janez Pavel II. v svoji ekumenski okrožnici *Da bi bili eno* tretje poglavje naslovi z latinskimi besedami: *Quanta est nobis via?* Kako dolga pot je še pred nami? Kardinal Walter Kasper je ob svojem obisku srbske pravoslavne Cerkve in katoliške Cerkve v Beogradu maja 2002 na isto vprašanje takole odgovoril: »Tega

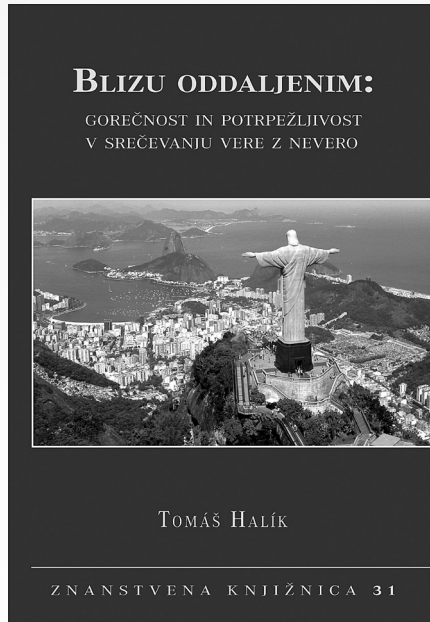
ne vemo. Nismo mi gospodarji časa. Bog ga drži v svojih rokah. Zato ničesar ni mogoče izsiliti. A to ni razlog za malodušnost. Koncil je zavrnil, da je v ekumenskem gibanju na delu Sveti Duh. On je zvest, nanj se moremo zanesti. On nas tudi vedno znova preseneča.« (Kasper 2004, 33)

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1995.
- DI** – Kongregacija za verski nauk. 2000. Dominus Iesus. Izjava »Gospod Jezus« o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve. *Communio* (Ljubljana) 10:193–221.
- E** – Odlok o ekumenizmu. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1995.
- UUS** – Janez Pavel II. 1996. Okrožnica *Da bi bili eno (Ut unum sint)*. Ljubljana: Družina.

Reference

- 2. vatikanski cerkveni zbor.** 1995. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Dulles, Avery Robert.** 2008. *The Church and Society*. New York: Province of Society of Jesus.
- Kasper, Valter.** 2004. *Ne postojе dva Hrista*. Beograd: Beogradska nadbiskupija.
- . 2005. *Wege der Einheit: Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg: Herder.
- Messori, Vittorio.** 1993. *Poročilo o verskem stanju*. Pogovor z Josephom Ratzingerjem. Ljubljana: Družina.
- Poslanica 3. Evropskega ekumenskega zborovanja.** 2007. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 2007*. Maribor: Slomškova založba.
- Ratzinger, Joseph.** 1982. *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München: Erich Wewel Verlag.
- . 1987. *Kirche, Ökumene und Politik*. Johannes: Einsiedeln.
- . 2002. *Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*. Augsburg: Sankt Ulrich.
- . 2003. *Bog in svet: vera in življenje v našem času*. Ljubljana: Družina.
- Sullivan, Francis A.** 2000. The Impact of *Dominus Iesus* on Ecumenism. *America*, 28. 10, 8–11.



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

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdržljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvomi – 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)
 BV 72 (2012) 4, 521—532
 UDK: 271.222: 316.74
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Vladimir Vukašinić

Pravoslavna Crkva i savremeni laiciteti – dijalog

Sažetak: Pravoslavna Crkva danas egzistira u potpuno novim kulturnim i društvenim okolnostima. Istočno hrišćanska društva sada prihvataju političke, obrazovne, kulturne, tehnološke i moralne modele i vrednosti koje je iznedrila zapadna civilizacija. Savremena civilizacija Evrope je laička, sekularna. Savremeni laiciteti imaju suštinski različite metafizičke, antropološke i vrednosne principe koji dovode u pitanje sve tradicionalne istočno-hrišćanske fundamentalne principe. U svim tipovima savremenih laiceteta: separatistički, autoritarni, antiklerikalni, laicitet vere u građanske vrednosti, laicitet priznavanja, kooperativni laicitet, religiozni laicitet, ljudsku individu shvataju kao najveću vrednost i kriterijum dobra i istine. Relativizam je nova religija, obavezni standard. Sloboda nije povezana ni sa kakvim pojmom dobra i istine. Biti »laik« u najširem smislu te reči danas označava pripadnost idejnoj struji prosvetiteljstva. Laicizam označava slobodu, koja je lišena svakog verskog sadržaja i isključivanje hrišćanskih vrednosti iz javnog (društvenog) života. Oblast vere i morala proterana je u sferu »privatnog« i »subjektivnog«. Dihotomija religiozno – laičko nije samo uslovljena anomalijama hrišćanskih društava. Ona je na izvestan način imanentna Crkvi.

Cljučne reči: laiciteti, Pravoslavna Crkva, sekularizam, ljudska priroda, religija, vera, društvo, kultura, dijalog, simfonija

Povzetek: **Pravoslavna Cerkev in sodobne laičnosti – dialog**

Pravoslavna Cerkev danes živi v povsem novih kulturnih in družbenih okoliščinah. Vzhodne kršćanske družbe zdaj sprejemajo politične, izobraževalne, kulturne, tehnološke in moralne vzorce in vrednote, ki jih je porodila zahodna civilizacija. Sodobna civilizacija Evrope je laična, sekularna. Sodobne laičnosti imajo bistveno različne metafizične, antropološke in vrednostne principe, ki postavljajo pod vprašaj vsa tradicionalna vzhodno-kršćanska temeljna načela. V vseh vrstah sodobnih laičnosti – separatistična, avtoritarna, antiklerikalna, laičnost verovanja v civilne vrednote, laičnost priznavanja, kooperativna laičnost, religiozna laičnost – razumejo človeško osebo kot največjo vrednoto in kriterij dobrega in resničnega. Relativizem je nova religija, obvezni standard. Svoboda ni povezana z nobenim pojmom dobrega in resničnega. Biti »laik« v najširšem pomenu besede danes pomeni pripadnost idejni struji razsvetljenstva. Laicizem pomeni svobodo brez kakršnekoli verske vsebine in izključevanje kršćanskih vrednot iz javnega (družbenega) življenja. Področje vere in morale je izgnano v sfero »zasebnega« in »subjektivnega«. Dihotomija religiozno – la-

ično ni pogojena zgolj z anomalijami krščanske družbe. Ona je na določen način Cerкви imanentna.

Ključne besede: laičnosti, Pravoslavna Cerkev, sekularizem, človeška narava, religija, vera, družba, kultura, dialog, simfonija

Abstract: **Orthodox Church and Contemporary Laicisms – a Dialogue**

The Orthodox Church today exists in a completely new cultural and social environment. Eastern Christian societies now accept the political, educational, cultural, technological, and moral models and values produced by Western civilization. The contemporary civilization of Europe is laical, secular. Contemporary laicisms have essentially different metaphysical, anthropological and value principles, which call into question all traditional Eastern Christian fundamental principles. All types of contemporary laicisms – separatist, authoritarian, anti-clerical, laicism of belief in civil values, laicism of recognition, cooperative laicism, religious laicism, they all see the human individual as the highest value and the criterion of the good and the truth. Relativism is the new religion, a mandatory standard. Freedom is not connected to any notion of goodness or truth. To be »laical« in the widest sense of the word today means to belong to the ideological current of Enlightenment. Laicism denotes a freedom that is deprived of any religious content and excludes all Christian values from public (social) life. The dimensions of faith and morality are banished into the spheres of the »private« and the »subjective«. The dichotomy of religious and laical is not only conditioned by the anomalies of Christian societies. It is in a certain way immanent in the Church.

Keywords: laicisms, Orthodox Church, secularism, human nature, religion, faith, society, culture, dialogue, symphony

Prof. dr o. Radovanu Bigoviću

Pravoslavna Crkva danas egzistira u potpuno novim kulturnim i društvenim okolnostima. ([Janulatos] 2002, 18–24.) To na prvom mestu znači da je skoro u svim zemljama u kojima postoji lišena političke i ekonomske moći što je podstiče da pronalazi nove načine svoje službe svetu. Zatim, istočna društva u kojima su pravoslavni hrišćani većinski zastupljeni sada, što voljno što nevoljno, prihvataju političke, obrazovne, kulturne, tehnološke i moralne modele i vrednosti koje je iznedrila zapadna civilizacija. Sve to naizgled govori u korist teze da je klasična podela hrišćanstva na njegov istočni i zapadni deo, podela koja preseca kako kulturološki tako i teološki nivo postojanja Crkava, danas sve manje izražena. Da li je to baš tako, ostaje da se razmisli. Međutim ono što već sa sigurnošću znamo, a čega je dokaz i ovaj naš današnji skup, je to da je zajedničko svedočenje Jevanđelja i uzajamni dijalog hrišćana na prvom mestu od presudne važnosti za budućnost Crkava i Istoka i Zapada. To je bivajući

posmatračem na Lambeth konferenciji 1988. godine Mitropolit Jovan Zizjulas istakao rekavši da: »... živimo u svetu koji se sve više postaje jedinim, u svetu uzajamne zavisnosti ... u kome ni jedan geografski deo Crkve ne može biti samodovoljan i ni jedna tradicija ne može reći drugoj – nisi mi potrebna!« (Zizioulas 2010, 367)

Savremena civilizacija Evrope, u kojoj se nalazi i Pravoslavna Crkva, je laička, sekularna. Ovi laiciteti imaju suštinski različite metafizičke, antropološke i vrednosne principe koji dovode u pitanje većinu tradicionalnih istočno-hrišćanskih fundamentalnih postulata.

Rizikujući da u ponećemu anticipiramo današnje izlaganje reći ćemo da posledice ovog novog društveno-političkog i kulturnog konteksta u kome se nalazi Crkva nemaju samo negativne posledice po nju. Nova situacija u kojoj se Crkva nalazi, nju neizbežno usmerava – ukoliko ona želi da zauzme pravilan stav prema svetu u kome se nalazi – na ozbiljno samoispitivanje i novo promišljanje svojih osnovnih stavova. Da bi se njena reč zaista čula, Crkva mora da pažljivo osluškuje znakove vremena i da hrabro iskorači iz lažnog osećanja bezbednosti koje bi moglo da joj pruži nenapuštanje okoštalih institucionalnih okvira njenog postojanja. Koji od svih fenomena sa kojima se Crkva susreće u laiciziranom svetu, svetu sekularnih vrednosti, po prirodi stvari, ponajpre privlači njenu pažnju? Bez sumnje su to različite religijske grupacije koje sa njom dele isti prostor i vreme.

Crkva se danas susreće i pozvana je da stupi u dijalog sa dve, podelimo ih tako namenski i uslovno, grupe religija – jedne su klasične tradicionalne religije a druge psevdoreligijske grupacije i različite religijske forme novoga doba (*Isus Krist – donositelj vode žive* 2003).

Sekularno društvo, htelo to da prizna ili ne, i ma koliko ono samo antireligijsko moglo biti, po prirodi stvari mora da otvori vrata izvesnoj formi religioznosti. Ljudska zajednica lišena svake religijske note, u potpunosti očišćena od religijske potrebe, nije jednostavno moguća. Duboko ugrađena u samu ljudsku prirodu potreba za kulturnim radnjama, ritualnim iskustvom, u krajnjoj liniji – opštim smislom postojanja, uvek će pronalaziti načine da sebe izrazi. Nova religioznost može biti potpuno lišena metafizičkih dimenzija ali ne i psevdoreligijskih ambicija, te tada imamo posla sa sekularnim surogatima religijskog iskustva koji mogu biti *politički* (njih smo na ovim prostorima ne tako davno gledali kroz različite kvazireligijske institucije komunističkog režima) ali i *naučni* (scijentistički fenomen i psevdoreligijski zamah pojedinih naučnika (Tanjić 2009, 37)) ili, što je češći slučaj, ove forme se javljaju kao određeni sinkretistički new age oblici religijskog života.

Šta je njihov zajednički imenitelj? Odbijanje skoro svake vrste institucionalizovane religioznosti i traženje novih formi i oblika koje »više odgovaraju« savremenom čoveku i njegovom pogledu na svet – koji je opet zasnovan na tzv. pluralnom znanju i neprihvatanju apsolutnih istina. Ovu suštinu sekularne religioznosti savremenog doba kratko je i tačno opisao u svom oproštajnom predavanju na Teološkom fakultetu Univerziteta u Minsteru Johan Baptista Metz rekavši: »Lozinka sekularizma glasi religija da, Bog ne, pri čemu ne nije kategoričko u smislu velikih ateizama.«

Zašto u savremenom svetu cvetaju alternativne religije? Postoji više razloga. One su manje zahtevne i lakše, naturalne (u smislu reči – bezblagodatne) i prihvatljivije palom, nepreobraženom stanju ljudske prirode. Međutim postoji još jedan, za nas mnogo važniji, razlog. To je nedovoljna spremnost Crkava da prihvate one pripadnike sekularnih zajednica koji žele drugačiju vrstu iskustva. Ta nespornost se odvija na više nivoa i njene posledice svakodnevno osećamo.

Crkva se u savremenom svetu susreće i sa drugim tradicionalnim religijama sa kojima je pozvana da uspostavi dijalog. Religijsko pluralistički svet predstavlja ozbiljan izazov za hrišćanstvo i ono na taj izazov daje različite odgovore. Svi se oni, u krajnoj liniji, tiču sotiriološke valjanosti drugih religijskih sistema. Kraće i jednostavnije rečeno – Da li pripadnik neke druge religije ima nade na spasenje? Pošavši od klasične formulacije *Extra Ecclesiam nulla salus* Crkve Istoka i Zapada pružaju različito tumačenje međureligijskog dijaloga, njegovog smisla i njegovih granica. O tome kako se tumačenje ovog teološkog stava razvijalo kroz vekove na Zapadu govoriće pozvaniji od nas. Pravoslavni po ovom pitanju nemaju zvanični stav iako o njemu mnogo pišu i govore. Postoje, recimo to malo pojednostavljeno, dve osnovne struje tumačenja ovog iskaza. Jedna je isključiva i ne priznaje spasenjsku ulogu nikakvoj religijskoj zajednici osim nje same. Druga otvara mogućnost za to i to na dva načina. Jedan možemo nazvati *pnevmatološki* a drugi *eshatološki*. Pnevmatološki je zasnovan na učenju da Sveti Duh diše gde hoće i nadahnjuje različite svetske religijske koncepte te im, samim tim, pruža spasenjske nade. (Teološki problem ovakvog pristupa ogleda se u razdavanja dejstva Svetog Duha i Sina, odnosno o učenju o nezavisnoj *ikonomiji Duha* pored *ikonomije Sina* ([Janulatos], 2002, 163–164). Eshatološki predaje konačnu sudbinu svakog ljudskog bića u ruke Božije. Tek će se na njegovom sudu znati šta će se sa svakim ljudskim bićem desiti i do tada niko, pa ni Crkve, ne može da da konačni sud o tome.

Ovakav pristup napadaju konzervativističke teološke grupacije govoreći da se na ovaj način relativizuje Crkva i njen značaj. To nije tačno. Crkva se ovde i dalje doživljava kao *jedini sigurni* i bogojavljeni, otkriveni put spasenja. Ovde se samo ostavlja prostor za jedno drugačije tumačenje istorije – Božije tumačenje. Sud Božiji, nemojmo smetnuti sa uma, uvek može da bude – *drugačije tumačenje istorije*. To je bar upečatljivo pokazano u Matejevom jevanđelju gde Gospod kaže da neće sve koji su u ime Njegovo prorokovali, čudesa činili i demone izgonili prepoznati kao svoje (Mt 7,22–23) kao i to da će za eshatološku trpezu Carstva sestiti sa Avramom, Isakom i Jakovom mnogi od istoka i zapada i to na mesta na koja su pretendovali sinovi Carstva. (Mt 8, 11; Zizioulas 2010, 396–397)

Učeci na ovaj način Crkva ne legalizuje sinkretistički religijski obrazac koji bi počivao na temeljnom sekularističkom uverenju da Istina sa velikim »I« ne postoji kao takva nego ona nastaje zbiraanjem, susretanjem i sapostojanjem mnoštva istina, kulturološki uslovljenih i oblikovanih. Ako ovako razumemo stvari, svaka bi religijska forma nosila nešto od istine i to dodavala celini. I to bi bio loš odgovor na religijski pluralizam.

Dobar odgovor na religijski pluralizam je rešenost da se uđe u ozbiljan dijalog sa drugim religijama. On ne sme biti razvodnjen i mutan – mora, ma koliko to po-

nekad neprijatno moglo biti, podrazumevati određena *religijska ubeđenja* iz kojih se vodi (Zizioulas 2010, 398). Mora da postoji stav i teološka utemeljenost.

Ovakav pristup dijalogu predstavlja ozbiljan iskorak u odnosu na sekularistički ideal verske tolerancije. Zbog čega? Tolerancija se zadovoljava time da omogući drugome da nesmetano sapostoji. Razgovor i susret na ovom nivou upravo počivaju na nemanju definisanih religijskih stavova ili njihovom strateškom prećutkivanju. Pokušaj dijaloga koji iz ovakvog pristupa može uslediti ili će se voditi uglavnom tehničkim vokabularom ekumenskih profesionalaca ili će biti kakav prigodan pobožni *small talk* na opšte religijske ili, što je još gore, »duhovne« teme. Istinski dijalog je dublji fenomen, zainteresovan je za drugoga, hoće da sa pažnjom čuje i vidi šta on ima da nam kaže i da mu sa odgovornošću odgovori. Istinski dijalog ne zaobilazi tzv. »neprijatne« teme i ne tabuizira određene sfere postojanja i odnosa.

Drugim rečima rečeno, dijalog ne zahteva samo učesnike nego i određenu *temu*. Sekularna društva religijskim zajednicama nameću svoje teme, koje su najčešće političke, poput uloge religija u sprečavanju i rešavanju konflikata i sukoba. Pravoslavna Crkva ovde nastoji da proširi kataloge tema o kojima misli i javno govori ne samo na one koje izgledaju prihvatljive njihovim laičkim sagovornicima (globalizacija i ekologija) nego i na one koje kod njih neće naići na dobrodošlicu (poput pitanja iz bioetike, seksualnog morala i funkcionisanja polova i sl.).

Laicizam počiva na svojevrsnom odstranjivanju, isključivanju verskih sadržaja iz javnog života, razdvajanju privatne i javne sfere. Oblast vere proterana je u sferu »privatnog« i »subjektivnog«.

Kako stoji u Predlogu politike unapređenja učešća crkava i verskih zajednica u društvenom i političkom životu Srbije, nastalom na Konferenciji »Crkve i verske zajednice i građansko društvo za osnaživanje ljudskih prava i demokratije u Srbiji«, u Vrnjačkoj Banji od 25. do 28. marta 2009. godine, radikalnim suprotstavljanjem verske i građanske sfere zanemaruje se potreba ogromnog broja ljudi da ove sfere *slobodno uskladi* u okviru svoje ličnosti, što i verska učenja i sekularni sistemi ideja prepoznaju kao najveću ljudsku vrednost. Vera jeste privatna stvar i slobodan izbor pojedinca a ne države, ali se ona ispoljava javno i njeno potiskivanje iz javne sfere predstavlja svojevrzni verski progon, neprimeren pluralističkoj demokratiji. Sama javna sfera se često poistovećuje sa državnom, što zanemaruje niz društvenih aktera i odnosa makar delimično autonomnih od vlasti. Stoga je važno razmotriti šta se tačno podrazumeva pod sferom privatnog, šta državnog, a šta javnog i da li se ove sfere u nečemu poklapaju.

Jedna od najvažnijih oblasti iz kojih laička Evropa želi da protera religiozno, tačnije rečeno – hrišćansko, jeste savremena kultura. Odricanje hrišćanskog kulturnog korenja vidljivo nam je bilo i u raspravi o Evropskom ustavu i odsustvu pominjanja hrišćanskog nasleđa kao konstitutiva evropejstva.

Bez obzira na to što mi svi dobro znamo da je evropska kultura u velikoj meri formirana na hrišćanskim vrednostima, da je seme Jevanđelja niklo po svim njenim narodima, da je Reč Božija procesom inkulturacije duboko prodrila i preusmerila evropske kulture, svedoci smo jednog obrnutog procesa koji obeležava naše dane.

Savremena sekularizovana kultura hoće *dejevanđelizaciju*, jedno »čišćenje« evropskog kulturnog kruga od njegovih hrišćanskih elemenata. To je, naravno, nemoguće učiniti u potpunosti ali svakodnevno, malo po malo, mogu se naneti trajna oštećenja kulturnoj samosvesti novih generacija Evropljana.

Crkva je svojevremeno bila u stanju da se kreativno susretne sa kulturom antičkog sveta i da na njenim različitim nivoima pronađe načine stvaralačkog dijaloga i komunikacije, da uvede ne samo Jevanđelje u tu kulturu nego i mnoge kulturne elemente u život Crkve, a isto i danas treba i može da čini ([Janulatos] 2002, 90–108).

Postavlja se pitanje kakav stav zauzima Crkva danas pred kulturom u kojoj se nalazi? Na koji način ona danas nastoji da izvrši novu inkulturaciju Jevanđelja? (Zizioulas 2010, 391–393)

Pre svega treba imati na umu to da je Jevanđelje uvek Hristovo te je stoga inkulturacija Jevanđelja u stvari hristijanizacija kulture. Na žalost, nije tako retka situacija da se sami hrišćani ustežu da to javno kažu, da se, recimo to otvoreno, stide imena Hristovog, nego se zadovoljavaju time da konstatuju to da su osnovni etički principi judeo-hrišćanskog moralnog zakona utkani u evropsku kulturu. Ovakva osiromašena vizija jevanđelizacije kulture gubi iz vida to da kultura ne preobražava i suštinski oplemenjuje bilo kakav i bilo koji zakon, pa ni moralni, nego Onaj koji je došao da ispuni Zakon i proroke (Mt 5,17) i za koga je Zakon vaspitavao, pripremao (Gal 3,24).

Veoma je važno uzeti u obzir to da se ovaj inkulturacioni proces ne posmatra hristomonistički nego da se ima na umu da je ovde reč o jednoj pnevmatološki konstituisanoj hristologiji. Ovo znači da se Hristos ne posmatra kao individua jednom ovaploćena u određenom kulturnom kontekstu koja se potom u svakoj drugoj kulturi može samo na taj jedan i jedinstven način ponovo oprisutniti, odnosno da se ljudska priroda Bogočoveka posmatra isključivo kroz prizmu njegove konkretne istorijske pojave. Ovde je reč o tome da Hristos pored toga što ima svoje konkretno istorijsko, ovaploćensko, manifestovanje i postojanje (u jednom vremenu, na jednom prostoru, u jednom narodu, u jednom telu, sa jednim imenom, jednom konkretnom istorijom) zahvaljujući Duhu Svetome ima Telo koje neprekidno raste, On je jedna korporativna, kolektivna Ličnost. Ovde je na delu jedna eshatološka i inkluzivna hristologija koja na kraju govori o tzv. kosmičkom Hristu, odnosno jedinstvu svih i svega u Telu Bogočoveka, telu Crkve, telu preobraženog sveta. Zbog toga je njegov ulazak u bilo koju kulturu moguć bez nasilja prema njoj samoj. Zato svaka kultura upravo u njemu može da počine i nađe svoj smisao. (Zizioulas 2010, 394)

Na samom početku smo kazali da suprostavljenost religioznog i laičkog nije ništa novo u hrišćanskoj istoriji, niti je dihotomija religiozno – laičko samo uslovljena anomalijama hrišćanskih društava. Razlikovanje između sekularnog i sakralnog ima i hrišćansku osnovu. (Pannenberg 1996) Ona je na izvestan način imanentna Crkvi. Ta hrišćanska osnova se nalazi u svesti da je postojeći društveni poredak, ma kako se on zvao, uvek nesavršen i privremen. Nijedna ozbiljna teologija nikada

se neće staviti u službu apologije i divinizacije porekla i sadržaja konkretnih društveno-političkih poredaka i uvek će zadržati izvesnu dozu opreza prema njima. Crkva ne zna za kategoriju idealnog političkog poretka u kome bi se ona osećala kao *kod kuće*. To nije monarhija niti to može da bude republika, to nije demokratija niti će bilo koji eventualni novi politički projekat moći da dobije njenu bezrezervnu i punu podršku. Svaki zemaljski politički model pripada sferi ovoga sveta i ne može da ponese atribute Carstva Božjeg. Crkva mora da živi svoju stalnu anti-nomiju: biti u svetu a ne biti od sveta. Zato je odnos Crkve i savremene Evrope ambivalentan.

Pravoslavna Crkva se nalazi pred dva podjednako opasna izazova i iskušenja: paničnog negiranja laicizma ili njegovog nekritičkog prihvatanja. Pripremajući svoje predavanje za ovaj Simpozijum, pokojni prof. Bigović je napisao: »Alternativa tome je stvaralački dijalog u cilju postizanja neke sinteze i koegzistencije između laičkog (sekularnog) i religijskog«. Sa ovim bi se većina od nas složila. Problem nastupa onda kada pokušamo da definišemo konkretni sadržaj ovih reči. U čemu se ogleda stvaralačka dimenzija ovog dijaloga; koja je njegova suština; o kojoj se tačno vrsti koegzistencije tu govori i kakva je sinteza ovde u pitanju? Na sva ta pitanja valja pružiti adekvatan odgovor.

Nekritičko prihvatanje laicizma, ma koliko ono izgledalo privlačnim i bilo lako opravdivo, ipak ne vodi nikuda. Strategija olakog prilagođavanja sekularnim načinima mišljenja i delanja, koju smo do sada mnogo puta posmatrali, pokazala se samoporažavajućom. Iako su njeni promotori bili duboko ubeđeni u suprotno, način prenošenja hrišćanske poruke koji su oni zagovarali nije osluškivan sa više simpatija – naprotiv. Zato je Panenberg u pravu kada navodi da je apsolutno najgori način na koji se može odgovoriti na izazov sekularizma prilagođavanje i usvajanje sekularnih standarda u govoru, mišljenju i načinu života. Ukoliko članovi sekularističkog društva, nastavlja on, odluče da se uopšte okrenu ka religiji oni to čine zato što traže nešto drugo u odnosu na to što im njihova kultura već pruža. Kontraproduktivno je ponuditi im religiju koja je pažljivo oblikovana i preformulisana da ne bi ni na koji način povređivala njihova sekularna osećanja. (Pannenberg 1996)

Panično negiranje laicizma, kako ga je pokojni prof. Bigović nazvao, u Pravoslavnoj Crkvi često poprima izraz, recimo to namerno pleonazmički, *jalovog tradicionalizma*. On je uvek posledica pristajanja da se teologija svede na nivo jedne od ideologija, odbijanje da se prihvati da život traje i postoji, menja se i zahteva svoje i izvan i iznad i protiv onih pretpostavki i očekivanja koje mi imamo. Nije na odmet ovde podsetiti na samo naizgled lakonski uvid Jaroslava Pelikana kojim je okarakterisao fenomen o kome govorimo: Tradicija je živa vera mrtvih dok je tradicionalizam mrtva vera živih *«Tradition is the living faith of the dead while traditionalism is the dead faith of the living»*. Veliki doprinos savremenog pravoslavnog bogoslovlja, na prvom mestu samoj Pravoslavnoj Crkvi a potom i svima koji sa njom dolaze u dijalog, ogleda se u dubokom uverenju po kome više nije dovoljno samo *čuvati Predanje* nego ga treba pokazati *relevantnim za egzistencijalne potrebe* čovečanstva.

Da bi se na izazov koji laicitet predstavlja dobro odgovorilo neophodno je, po našem dubokom uverenju, sprovesti ozbiljno dvosmerno istraživanje. Jedno se tiče porekla, sadržaja i pretenzija samog fenomena laiciteta. Drugo se tiče preispitivanja našeg sopstvenog bića, bića Crkve, njene prirode, strukture, načina postojanja, mesta i uloge u svetu, njene životnosti i važnosti za svet. Iz sučeljavanja rezultata ova dva istraživanja izničiće pretpostavke i zaključci za dalje razumevanje i delanje. (Pannenberg 1991)

Savremni pravoslavni teolog Jovan Zizjulas je, razmišljajući o tome na koji način se Pravoslavna Crkva treba susresti sa izazovima trećeg milenijuma, dao nekoliko predloga. Na prvom mestu ukazao je na potrebu novog promišljanja jezika bogoslovlja, odnosno, *tumačenje dogmatskog nasleđa Crkve u egzistencijalnim pojmovima*, na pokazivanje da su dogmati Crkve od životnog značaja za čoveka i svet (Dogmat o Trojičnom Bogu i savremeni individualizam). Na drugom mestu ističe značaj liturgijskog života Crkve kao *izvora bogoslovlja*, *svojevrsnog jezika bogoslovlja* i, pre svega, ikone osnovne stvarnosti koju Crkva blagovesti i donosi svetu – Carstva Božijeg. Ukoliko liturgija Crkve dobije ono mesto koje joj pripada u njoj će se obnoviti veza između *lex orandi* i *lex credendi*, odnosno pokazati da religioznost, pobožnost, ne isključuje bogoslovlje, odnosno Crkvu kako veruju i misle pripadnici savremenih religijskih pokreta. Liturgijski obrazac postojanja svojom sabornošću, svojim katolicitetom, jednakošću svih i svega pred Svetom Čašom, pokazuju mogućnost prevazilaženja društvenih ili prirodnih podeljenosti i rascepa postojanja, i njihovog delimičnog isceljenja. To je *socijalni značaj* liturgije. Pored njega postoji i *eshatološki značaj* koji se ogleda u tome da se u liturgiji otkriva krajnja sudbina i naznačenje čoveka i sveta – da se u večnosti sjedine sa Bogom.

Treća stvar na koju ukazuje Zizjulas je značaj autentičnog monaškog predanja Istočne Crkve. Ovako shvaćeno monaštvo svojim zavetima i praksom dobrovoljnog samoograničavanja, zavetovanog siromaštva, i smirenim uzimanjem na sebe greha sveta, odgovornosti za sve i sva, direktno se suprotstavlja i leči savremeni sekularni duh oličen u pohlepi, samoljublju i samoopravdanju. Nešto slično ovome pokušao je svojevremeno da izrazi A. Solženjicin u svom eseju Pokajanje i samoograničenje u životu nacija koji je posle tumačen na razne, nama ovde ne toliko bitne, načine (Zizioulas 2010, 400–401).

Zbog čega bi Crkva odabirala dijalog kao model opštenja sa sekularnim svetom i drugim religijama? Crkva se opredeljuje za dijalog kao nezaobilazni model komunikacije kako sa nehrišćanskim religijama tako i sa sekularnim svetom ne zbog toga što ga odabira između mnoštva istovažnih fenomena nego zato što birajući njega biva verna svom unutrašnjem biću i načinu postojanja. Dijaloški metod predstavlja suštinu života Crkve *ad intra* a suština njenog života je njeno bogoslužjenje. Bogoslužjenje nije samo kulturna radnja, svetotajinski obred ili ritual, što su nam jasno pokazali veliki teolozi Istoka i Zapada u prošlom stoleću. Bogoslužjenje kao prostor autentične teologije i teološki iskaz *par excellence*, prvenstveno evharistijska liturgija Crkve, svojim sadržajem i načinom na koji se vrši, služi kao model, obrazac svih drugih crkvenih aktivnosti. Liturgija je dijaloška u najdubljem smislu te reči.

Ona započinje čitanjem Svetog Pisma odnosno Božijim govorom nama. Nastavlja se našim molitvenim odgovorom Bogu, evharistijskim molitvama. Same te molitve, sa druge strane, takođe su dijaloškog tipa – u njima svetotajinsko i carsko sveštenstvo, klirici i laici, dijaloški prinose evharistiju razmenjujući molitve, uzglase, aklamacije, pesme i himne. Suština ovakvog svetotajinskog dijaloga počiva u tome da se samo iskrenom razmenom reči, reči ispunjenih ljubavlju, poštovanjem i najdubljim prihvatanjem može doći do istine. Zato Crkva preuzima taj dijaloški model i prenosi ga na odnose *ad extra*.

Na teorijskom nivou to izgleda prilično jednostavno. Kada stvari pokušamo da primenimo u praksi situacija se u mnogočemu komplikuje. To na prvom mestu proizilazi iz činjenice da ozbiljan odnos prema dijalogu i uverenost da je on upravo taj metod koji treba negovati ne postoji kod svih relevantnih faktora. Zbog čega je to tako? Zbog nepostojanja odgovarajuće teološke svesti o prirodi Crkve, njenom biću i dijalogu kao izvornom načinu opštenja sa svetom. Problem je, dakle, u odsustvu teologije.

Mi svi, manje više, znamo i osećamo da živimo u vremenu u kome se teologija na izvestan način nalazi u progonstvu, egzilu, vremenu koje je s pravom nazvano *postteološkim vremenom* (Tanjić 2009, 8).

Savremeno društvo, kako smo već rekli, nije iz svog okruženja prognalo kategoriju *religioznog* ali je pod ozbiljan znak pitanja postavilo potrebu za *teološkim*. Da bi sekularno društvo prihvatilo teologiju (na primer da zaposli diplomirane teologe) ono je primorava da stupi u obavezni brak sa nečim drugim, utilitarnim i prihvatljivim – društvenim staranjem, brigom o hendikepiranim licima, i sličnim socijalnim pitanjima. Iz ovoga sledi da njoj treba neki dodatni razlog postojanja i da čista teologija nije poželjna.

Irelevantnost teologije ne zadržava se samo na nivou sekularnog društva – ona prodire i u samu Crkvu. Pobožnost, tzv. praktični život Crkve, ali i drugi važni aspekti crkvenog života, ne pokazuju potrebu za teologijom i kao da su joj na neki način suprotstavljeni. Da bi Crkva ponovo, i to sa dve ruke – kako onom tzv. teorijskom tako i onom tzv. praktičnom, prigrllila teologiju ona mora proći – i hvala Bogu već prolazi – kroz proces obnove crkvene samosvesti, pravilnog razumevanja sebe i svoje misije kao i razvoj odgovarajućeg teološkog obrazovanja. Pravilna teološka vizija sprečiće marginalizaciju teologije u Crkvi i prevlast drugih interesa nad bogoslovljem.

Kada se razume i prihvati važnost i svojevrsna obaveznost dijaloga postavlja se pitanje – kojim će se jezikom on vršiti? Čak i kada Crkva zaželi da istinski stupi u dijalog sa laicističkim svetom ona ne može da izbegne nekoliko ključnih problema. Prvi se tiče *tema* o kojima se razgovara. Da li Crkva može i mora da govori samo o temama koje su joj nametnute, dozvoljene od strane društva ili i ona sme i može da vraća u rakurs javne rasprave teme koje su iz nje nasilno istisnute? Podrazumeva se da teologija danas ne samo da ima pravo nego i obavezu da pred svojim savremenim nastupi sa onim pitanjima koje ona smatra bitnim, kao što je to svojevremeno učinio Wolfhart Pannenberg sa svojih poznatih pet teoloških pitanja (8).

Kojim jezikom Crkva može da autentično govori danas da bi se u njenim rečima čula reč Božija a ne samo reč prilagođene i pripitomljene ljudske mudrosti? Ukoliko Crkva govori neadekvatnim jezikom tada se ne čuje reč Božija. Jedna od osnovnih uloga ljudi Crkve je da, po rečima Svetog Jovana Zlatoustu iz njegovih katehetskikh slova, pozajmljuju svoje biće Hristu da bi On bio Liturg i Blagovesnik svom narodu (Zlatousti 2000, 210). Ukoliko Crkva to čini na pogrešan način onda, osmeliću se da tako kažem, Bog *ne može* da dopre do onih koji treba da čuju njegovu reč i prime njegovu silu, i njima se tada čini da On čuti.

Evropa već više vekova optužuje hrišćane zbog toga što ne može da dopre do Boga, da čuje njegov glas. I kada Niče kaže da je *Bog mrtav*, i kada Hajdeger, tu-mačeći Helderlina, kaže da je zadatak pesnika da prate tragove *odbeglih bogova* i kada se tema *Božijeg ćutanja*, Božije tišine uporno pojavljuje u filmovima Ingmara Bergmana (najpoznatiji primer je Zimsko svetlo iz 1962. godine gde sakristijan Algot Frovik kaže: »Zar nije Božije ćutanje najgore?«, a pastor Tomas Erikson mnogo puta govori o Božijem ćutanju) iz toga zaključujemo da nešto u našoj teologiji i nešto u našem bogoslužju nije dobro i da su one, na neki način, sakrile glas Božiji.

Crkva raspolagaše mnoštvom jezika bogoslovlja i teologija se nikada nije, barem u iskustvu i praksi Istoka, svodila samo na racionalni verbalni diskurs. Pored pisane ili verbalne teologije, Crkva je bogoslovstvovala i jezikom Svetih tajni, arhitekturom, muzikom, sakralnom slikom – freskom i ikonom, liturgijskim gestovima i radnjama i godišnjim ritmom praznovanja i mnogim drugim, njoj svojstvenim, načinima.

Šta od tih jezika njoj danas ostaje na repertoaru i u kojoj meri su oni danas efikasni i razumljivi ne samo za naše sagovornike iz sekularnog ili nehrišćanskog sveta nego i za nas same? Da li mi danas svedočimo svojevrсно *utrnuće klasičnih jezika bogoslovlja*, da ne kažemo preoštro, njihovo lagano odumiranje?

Pravoslavnu Crkvu očekuje jedno ozbiljno i bojim se ne bezbolno preispitivanje krize sopstvenih jezika teologije. Bez tog preispitivanja ona neće moći da potpuno i stvaralački uđe u očekivan dijalog. Pogledajmo samo primer *liturgije, bogoslužnja, kao jezika teologije*. Bogoslužbeni jezik, podrazumeva se mora biti govorni, a ne neki drevni, danas, nerazumljivi jezik. Na tome se koliko toliko radi. Međutim, da li je prevod liturgijskih tekstova dovoljan? Naravno da nije. Njihov sadržaj, kada ih prevedemo, skoro je podjednako nerazumljiv savremenom svetu, jer je u velikoj meri zasnovan na biblijskoj istoriji i doktrinarnom sadržaju koji su njima nepoznati. Liturgijski i bogoslovski značaj svete slike, ikone ili freske, deluje aksiomatski za svakog istraživača istočnog bogoslovlja. U kojoj meri, međutim, oku, umu i svesti naviklim na brzo smenjivanje pokretnih slika i sve kraće i agresivnije rezove u njihovoj montaži, sveštenici mir i nepokretnost vizantijske ikonografije zadržavaju pažnju i prenose poruku? Vekovima stvarani složeni korpus crkvene muzike u svoj različitosti njenog pojavljivanja danas upravo tom svojom složenošću može da posluži kao prepreka a ne da olakša bogoslužje. Mnogorečitu, nadahnutu i tehnički savršeno komponovanu himnografiju Crkve danas proiznose i pevaju samo

krajnji »profesionalci« religije – sveštenici i pojci. Ko se od vernih hrani njihovom duhovnom sadržinom?

O ovome bi se mnogo toga moglo reći ali sada nije ni vreme ni mesto za to. Ono što se već i iz ovako kratko opisane, skicirane, situacije da zaključiti je to da Crkva ne može da razume laički svet ako ne bude mogla da kvalitetno razume samu sebe i da njena teologija mora da bude živa i relevantna za nju samu da bi bila takva i za druge kojima je saopštava.

I na samom kraju ovoga izlaganja osvrnimo se i na pitanje koji bi model odnosa Crkve i države mogao da bude najprihvatljiviji Pravoslavnoj Crkvi? Na to pitanje nije lako odgovoriti. Specifičan način organizovanja crkvenog života pravoslavnih hrišćana, pravoslavna eklisiologija, ne olakšava govorenje o jednom zajedničkom stavu. Pretpostavljamo da bi se na ovo pitanje mogli dobiti različiti odgovori u raznim pravoslavnim sredinama. To ne znači da mi nećemo ovde predložiti jedan od njih.

Kao što znamo, postoje tri do sada formirana modela odnosa Crkve i države. Svaki od njih ima svoja ograničenja. Pravoslavne Crkve postoje u svim oblicima uređenja odnosa Crkve i države, i poznajući ih iznutra, iz stvarnog života, gaje različite odnose prema njima.

Model odvojenosti države od Crkve, nastao u Francuskoj, zasnovan je na načelu laiciteta, tj. odsustva svakog mešanja i dodirivanja države i Crkve. U SAD stroga institucionalna odvojenost države od Crkve nije praćena potiskivanjem religije iz javnog života. Model državne vere ili državne Crkve podrazumeva zadržavanje nekih institucionalnih veza države sa Crkvom, npr. statusa državne Crkve i zakonske snage njenog kanonskog prava (Grčka), ili preplitanja državnih i verskih zakonodavnih i izvršnih funkcija (V. Britanija). Model kooperativne odvojenosti države od Crkve je nastao u Nemačkoj, Austriji i Belgiji radi prevazilaženja ograničenja, protivrečnosti i krajnosti prva dva, a neki elementi su primenjeni u Španiji i Italiji. Poslove od zajedničkog interesa za državu i Crkve one obavljaju u kooperaciji, u koju ulaze svojevolsno. To je deo evropskog trenda kooperativnog uređivanja društvenih odnosa i uključivanja svih zainteresovanih aktera u rešavanje problema od šireg značaja, za šta je pretpostavka njihov institucionalizovani dijalog na svim nivoima (uključujući i EU), čiji rezultati mogu da utiču na formulisanje politika i poteze donosilaca odluka.

Nama se čini, a to je bilo mišljenje i pokojnog prof. Bigovića, da je za Crkvu najbolji kooperativni model, laicitet saradnje. Zato što on čuvajući Crkvu, s jedne strane, od iskušenja političke moći i klerikalizma, istovremeno joj omogućava društveno delovanje, a s druge, pomaže društvu, da se usmerava prema nadistorijskim, nadpolitičkim ciljevima i vrednostima, Bogu a da istovremeno ima civilnost i političku autonomiju.

Reference

- Isus Krist – donositelj vode žive: Kršćansko promišljanje o New Ageu.** 2003. Split: Verbum.
- [Janulatos], **Anastasije.** 2002. Globalizam i Pravoslavlje: Studije o pravoslavnoj problematici. Hilendarski fond, Beograd.
- Pannenberg, Wolfhart.** 1991. *The Present and the Future Church.* First Things 11. <http://www.firstthings.com/article/2007/12/006-the-present-and-future-church-33> (pristupljeno 15. juna 2012).
- — —. 1996. *How to Think About Secularism.* First Things 6/7. <http://www.firstthings.com/article/2007/10/002-how-to-think-about-secularism-39> (pristupljeno 15. juna 2012).
- Pelikan, Jaroslav.** 1989. *Interview.* U.S. News & World Report, July 26. <http://theoutwardquest.wordpress.com/2012/08/14/jaroslav-pelikan-whose-bible-is-it/> (pristupljeno 15. juna 2012).
- Predlog politike unapredenja učešća crkava i verskih zajednica u društvenom i političkom životu Srbije.** 2009. Crkve i verske zajednice i gradansko društvo za osnaživanje ljudskih prava i demokratije u Srbiji. Konferencija u Vrnjačkoj Banji od 25. do 28. marta. http://veraznanjemir.bos.rs/materijal/policy/Drustveni_politicki_zivot_memo_lat.pdf (pristupljeno 15. juna 2012).
- Tanjić, Željko.** 2009. *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Zizioulas, John D.** 2010. *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today.* Alhambra: Sebastian press.
- Zlatousti, Ivan.** 2000. *Krsne pouke.* Makarska: Služba Božja.

*Nedžad Grabus***Islam in sekularna družba**

Povzetek: Vzpon globalizacije je odprl številna vprašanja v zvezi z identiteto, zato je odnos med krščanstvom in islamom predmet pogostih razprav. Prvič v zgodovini se v središčih evropskih mest utrjuje verski pluralizem, ki ni izražen samo v teoriji, temveč tudi v praksi. Ker svet postaja vedno bolj soodvisen, je treba razumeti razlike in si prizadevati za nove oblike sodelovanja, da bi ohranili spoštovanje reda in zakonitosti v družbi. To je razlog, zakaj je medverski in medkulturni dialog tako pomemben. Vprašanje vloge religije v sodobni družbi, ki je sekularizirana in je precej zatrla verske vrednote, se znova prebuja in spodbuja prizadevanje, da bi našli ustrezne odgovore. Zato so ideje medkulturnega dialoga odprle nova vprašanja o dinamičnosti interpretacije vere in o tem, koliko se lahko ta dialog prilagodi zahtevam in izzivom sodobne civilizacije. Ideja o medkulturnem dialogu se začneja pri priznavanju oziroma razumevanju razlik in večplastnosti sveta, v katerem živimo. Te razlike v mišljenju, v pogledih in v vrednotah obstajajo ne samo med kulturami, temveč tudi znotraj vsake kulture posebej. V zadnjih petdesetih letih je bilo organiziranih veliko srečanj in konferenc o tej temi. Skoraj na vsakem vogalu je slišati diskusije ali izmenjave idej v pisni obliki o odnosih med kulturami in o iskanju identitete modernega človeka. Nastala je nova literatura, ki je prinesla veliko naslovov s tega področja. Ciniki bi rekli, da je to nova veja »založniške industrije«, v kateri se obračajo velika denarna sredstva. V globalnem in soodvisnem svetu, v katerem razlik ni mogoče preprosto zamolčati, je zmožnost strpnega in spoštljivega dialoga življenjskega pomena za narode, za skupnosti in za posameznike. Pomembno vlogo za razumevanje in uveljavljanje medkulturnega dialoga imajo vse izobraževalne ustanove, posebno univerze, verske skupnosti in Cerkve, nevladne organizacije, civilne iniciative, sredstva množičnega obveščanja in prav vsak posameznik.

Ključne besede: identiteta, globalizacija, islam, krščanstvo, medverski dialog, medkulturni dialog

Abstract: **Islam and Secular Society**

The growth of globalisation has brought up numerous questions regarding identity, therefore the relationship between Christianity and Islam is the subject of frequent discussions. For the first time in history, a practical and not merely a theoretical religious pluralism is emerging in the centres of European cities. Since the world is becoming increasingly interdependent, it is necessary to un-

derstand the differences and to seek new forms of cooperation in order to preserve the observance of order and lawfulness in the society. This makes the interfaith and intercultural dialogues so important. The issue concerning the role of religion in the contemporary society that is secularized and has largely repressed religious values, is being currently reconsidered while adequate answers are sought for. Therefore the ideas of intercultural dialogue have brought up new issues concerning a dynamic interpretation of religion and the extent to which it may adapt to the requirements and challenges of the contemporary civilization. The idea of intercultural dialogue begins by recognizing and understanding the differences and the multi-faceted nature of the world we live in. These differences in reasoning, views and values do not exist merely between cultures, but within each single culture as well. Over the past fifty years, many meetings and conferences addressing this topic have been organized. Almost in every corner of the world, oral discussions and written exchanges of ideas concerning the relationship between cultures and the search for the identity of modern man have been taking place. A new genre of literature has emerged and produced numerous titles. Cynics would say that this is a new branch of »publishing industry« where large sums of money are involved. In the globalized and interdependent world where differences cannot be simply ignored, the ability of holding a tolerant and respectful dialogue is of vital importance to nations, communities and individuals. A significant role in understanding and promoting intercultural dialogue is played by all educational institutions, in particular universities, religious communities and churches, non-governmental organizations, civil initiatives, mass media and, last but not least, by each and every individual.

Keywords: identity, globalisation, Islam, Christianity, interfaith dialogue, intercultural dialogue

V sklepnem poglavju knjige *Islam* Fazlur Rahman poudarja, da Koran izraža nauk, ki je primarno zainteresiran za oblikovanje pravilnega moralnega stališča v človeškem delovanju (2005, 432). Koran nenehno opozarja na človeško oholost in na občutke samozadostnosti, na moralne nizkosti, na brezupnost in na defetizem. Temeljni vzgib Korana je osvoboditev največje možne količine kreativne moralne energije. Fazlur Rahman meni: »Stališče, ki običajno prevladuje v zahodnih, posredno pa tudi v nekaterih muslimanskih krogih, namreč da je koranski Bog samovoljen despot, ki vliva najhujši strah, predstavlja kar najbolj neresno razumevanje samega Korana, kar izvira delno iz zdavnaj ukoreninjenih predsodkov, delno iz srednjeveških muslimanskih teoloških formulacij islama in seveda tudi iz konkretnih stališč širših muslimanskih krogov.« (432) Zato je vprašanje islama in sodobne kulture, še zlasti ko govorimo o tem na Zahodu, determinirano prek pravne pozicije islama kot religije oziroma prek institucij, kadar poskušajo na reprezentativni ravni predstavljati islam in islamska etična sporočila, ki so blizu krščan-

skemu in judovskemu izrazu. Zato v tem besedilu skušamo odgovoriti na vprašanje o pravnem položaju islama kot takšnega v evropskem kontekstu, in drugič, na kakšen način se lahko govori o pomembnih etičnih vprašanjih v kontekstu sodobnih iskanj modelov razvoja družbe v celoti.

V Koranu vzvišeni Bog pravi: »Ustvarili smo človeka v najlepši skladnosti. In zatem ga bomo vrnili na najnižjo raven. Z izjemo tistih, ki verujejo in delajo dobro.« (Al-Tin, 4–6) Človek je najbolj skrivnostno bitje na tem svetu. Ima svobodno voljo, moč odločanja in izbora; to je bitje, ki gradi in zida, ruši in inovira. V koranskem pričevanju o ustvarjanju človeka so angeli (meleki) izrazili svoje začudenje, zakaj Bog ustvarja bitje, ki bo na Zemlji prelivalo kri in rzsajalo, medtem ko so oni sami v nenehni pokornosti Bogu; a Bog pravi: »Vem, česar vi ne veste!« Ves čas človeške zgodovine so se menjavale oblike oblasti, toda etični okvir je vztrajal na svojih temeljih in pokazal svojo odpornost na izzive, s katerimi so se ljudje soočali. Zato so danes pomembna in relevantna vprašanja, katere so tiste vrednote, ki na njih temelji človeška civilizacija, katere oblike so spremenljive in na katere od njih se lahko zanesemo in na njih razvijamo družbene odnose. Za vsak odgovor je treba nujno imeti v mislih kontekst, v katerem predstavljamo svoje ideje. Tukaj govorimo o našem evropskem kontekstu.

Evropa je skozi stoletja stičišče različnih kultur in civilizacij. Značilnosti Evrope so svoboda, razglabljanje, odprtost. Zato je čas, v katerem živimo, poln izzivov, kako in na kakšen način razvijati multikulturalnost, ki so jo nekateri evropski politiki že razglasili za neuspeh projekt. Dinamičen razvoj in vitalnost kulture lahko Evropa podpira in ohranja samo s svojo odprtostjo. Zato je islam eno od bistvenih vprašanj, s katerimi se sooča. V teh dneh se obeležuje 100. obletnica uveljavitve Zakona o islamu (Islamgesetz) v Avstriji oziroma tedanjih pokrajinah Avstro-Ogrske, torej uradnega priznanja islama. Vendar večji del Evrope in zahodnih držav danes še vedno išče odgovor na vprašanje, kakšen je zdaj položaj islama in muslimanov pri njih. Zakaj je pomembno to definirati? Islam je monoteistična religija. Ima isti okvir etičnega monoteizma kakor judovstvo in krščanstvo. Res je, da so zgodovinske okoliščine in pogosto medsebojno tekmovanje med nosilci teh treh verovanj pustili za seboj stoletja spopadov. Tudi danes je v svetu mnogo pristašev ideje, ki zatrjuje, da islam ni kompatibilen z evropskimi vrednotami. Zato so muslimani pogosto v položaju, da se morajo zagovarjati za stališča posameznikov, ki neodvisno nastopajo v imenu islama ali muslimanov. Nujno je treba razložiti nekatera vprašanja, ki so pomembna za medverski in medkulturni dialog.

Ključno vprašanje je, kako definiramo in razumemo zahodnoevropsko civilizacijo. To je bilo posebej poudarjeno, ko je pred nekaj leti tekla razprava o sprejetju evropske ustave. Na katerih vrednotah počiva Evropa? To se najbolje vidi in prebere v strokovni in obvezni literaturi od osnovne do univerzitetne izobrazbe. Če se problem obravnava iz zgodovinske perspektive, ni velikih razhajanj. Večina evropskih avtorjev se strinja, da so to grška filozofija, rimsko pravo in krščanstvo. V novejšem času se govori o judovsko-krščanskih vrednotah in pozneje o vplivu islama, posebno med arabsko vladavino v Španiji. Sodobni politiki in misleci imajo seveda različna stališča glede tega, na temelju katerih vrednot naj se v prihodnje

razvija evropska civilizacija. Torej ni problem preteklost, temveč sedanost. Kakšna je pravzaprav vloga religije v družbi? Ali so v sodobni družbi pomembnejše močne cerkvene/religijske ustanove ali verski nauki? Na to ni preprostega odgovora. Dejstvo je, da so cerkvene ustanove močno vplivale na razvoj nacionalne, kulturne in jezikovne identitete in da je krščanstvo že več kakor tisočletje sestavni del jezikovnih in kulturnih identitet v Evropi. Za analizo posamezne teme so nujni pokazatelji smeri razvoja in procesov v evropskem družbenem, političnem in kulturnem življenju. V svojem članku *Experiences of western democracies in dealing with the legal position of churches and religious communities* (Izkušnje zahodnih demokracij pri reševanju pravnega položaja Cerkev in verskih skupnosti) profesor Rik Torfs, ki predava na Fakulteti za kanonsko pravo Katoliške univerze v Leuvenu v Belgiji, piše o tem, da ima večina držav v EU svojo lastno specifično tradicijo in model odnosa med Cerkvijo in državo, in zato poudarja, da v zvezi z versko svobodo obstaja Evropa dveh ravni: »Nivo A obsega versko svobodo kot tako. Ali lahko ljudje svobodno izbirajo svojo versko pripadnost? Kaj pa osnovni pogoji glede lastnine, objektov, svobodnega zbiranja ljudi, spremembe vere? Nivo A se ukvarja tudi z nekoliko bolj problematičnimi vprašanji, vključno s proselitizmom in novimi verskimi gibanji. Nivo B obravnava nadgradnjo sistema. Predpostavlja uresničevanje nivoja A. Bolj ko se verska svoboda izvaja dosledno, večja je možnost, da se izpopolnijo odnosi med cerkvijo in državo. Na tem nivoju država zagotavlja nekatere prednosti ali privilegije določenim verskim skupnostim ali sklene sporazume in konkordate z nekaterimi od njih.« (2004, 19)

To je evropski kontekst, ameriški sistem je drugačen, ker obstaja popolna ločenost države in Cerkve. Profesor Torfs poudarja nekaj problemov, ki občasno pritegnejo pozornost javnosti: nova verska gibanja, vprašanje varnosti, zlasti po terorističnih napadih, prozelitizem, avtonomija verskih skupin itd. Posebno na ravni A profesor Torfs izpostavi problem tako imenovanih »eksotičnih religij in javnega reda«. »V teoriji so v sekularnem kontekstu vse norme razglašene kot veljavne za vse. Norme naj bi bile nevtralne. Posledično vplivajo na vse religije in verske sisteme na enak način. Kljub temu nevtralnost ni tako nevtralna, kot se zdi. Na splošno se lahko reče, da je javni red tradicionalna meja verske svobode. Ljudje lahko v celoti izražajo svojo vero, dokler to ni v nasprotju z javnim redom, kar pomeni, da temeljna načela in poglavitne ideje pravnega sistema pravilno delujejo. Pojem javnega reda naj bi enako vplival na vse verske skupine, vendar ne moremo zanikati, da v praksi obstajajo nekatere skupine, ki se obravnavajo različno. Krščanske skupnosti namreč dejansko ustrezajo obstoječim sistemom. Obarvane so s kombinacijo idej, ki izvirajo iz mešanice krščanske dediščine in razsvetljenstva. To seveda ne velja za islam ali druge azijske religije. Islam se na primer znajde v nasprotju z načeli nediskriminacije, enakosti med moškim in žensko ter zaščite živali pred mučenjem. Poligamijo je težko uskladiti z emancipacijo žensk. Ritualni zakol živali je glavno vprašanje, ko govorimo o strogih normah v zvezi z zaščito živali. Z drugimi besedami je pojem pravnega reda enak za vsakogar. Toda vsebina javnega reda je bolj obremenjujoča za eksotične, ne-zahodne denominacije, kot pa za verske skupine, ki imajo krščansko tradicijo.« (19)

Problem, o katerem razpravljamo, moramo najprej definirati. Ali obstaja evropska religija ali pa se govori o verski instituciji ali institucijah, ki so se razvile na evropski izkušnji in v evropskem kontekstu? Kakor je razvidno iz že omenjenega stališča profesorja Torfsa, so pogledi večine evropskih intelektualcev na islam zelo površni, ali da uporabimo že omenjeno stališče: »eksotični«. Čeprav je islam že več kakor tisočletje navzoč na evropski zemlji, to je v Španiji, v jugovzhodni Evropi, v delih Rusije itd., ga v Evropi doživljajo kot azijsko religijo. Kje sta nastala judaizem in krščanstvo? Na področju Bližnjega vzhoda, prav tako kakor islam. Zato ima profesor John Esposito, ameriški teolog in islamolog, prav, ko pravi, da je ključni problem v dejstvu, da se o islamu v evropskem izobraževalnem sistemu govori v kontekstu »drugih«, ne glede na visoko raven ujemanja vseh monoteističnih religij glede vprašanja etičnega monoteizma (1999, 10).

Razen pri avtohtonih evropskih muslimanih v Evropi do časa pred dvajsetimi leti sploh niso obstajale organizacije, nastale na podlagi potreb prebivalstva, ki polnovredno živi življenje v evropskih državah. Ali so nas prehiteli potrebe?

Zato so v Zahodni Evropi muslimani v glavnem organizirani prek združenj meščanov in nevladnih organizacij in nimajo enakega pravnega statusa kakor Cerkve. Redke so evropske države, ki so izenačile pravni status islama v skladu z že obstoječimi modeli za krščanske denominacije. Zgleda Hrvaške, ki bo kmalu postala članica EU, in Slovenije, ki je že članica, sta izjemi. Tisto, kar pomaga pri reševanju tega vprašanja na Hrvaškem in v Sloveniji v primerjavi z drugimi državami, je evropska zgodovinska navzočnost tamkajšnjih muslimanov in seveda dejstvo, da je večina muslimanov v teh državah enakega etničnega izvora, drugače od držav v EU, kjer se soočamo z imigrantskimi skupnostmi in z nadvse heterogenim muslimanskim prebivalstvom, ki ga ločujejo jezikovne, kulturne in celo verske razlike. Ko govorimo o ravni B, kakor jo je definiral profesor Torfs, naletimo na problem, da v zahodnoevropskih državah ne obstaja večinska islamska organizacija ali skupnost, ki bi zastopala muslimane in bi lahko na podlagi svojih izkušenj reševala aktualne izzive. Zato se po definiranju prve ravni, na kateri so zagotovljene verske pravice in svoboda, zastavlja vprašanje, katera so objektivna merila, na podlagi katerih se lahko vzpostavijo načela, in katere organizacije lahko dobijo uradno podporo ter kaj jim zagotavlja takšen status.

Na splošno obstaja pet načel, ki zagotavljajo neke vrste obravnavo v pravnem smislu. O teh načelih govori profesor Torfs. Poskusili jih bomo razložiti iz muslimanske perspektive.

Prvo načelo je število vernikov. V Evropi živi okoli dvajset milijonov muslimanov, od tega v Zahodni Evropi okoli deset milijonov. V demokratičnih družbah je načelo večine zasnovano tako, da lahko družba funkcionira brez blokad. Znotraj teh desetih milijonov muslimanov pa obstajajo pomembne jezikovne, kulturne, organizacijske in druge razlike, ki ne omogočajo ali ne dovolijo artikuliranih in ubranih stališč o bistvenih vprašanjih. Zato številčnost ne pomaga pri rešitvi problemov ne glede na ponavljanje teze, da je število muslimanov v Zahodni Evropi najpomembnejše.

Drugo načelo temelji na zgodovini. V Evropi so ga upoštevali, ko je leta 1961 Avstrija sprejela Protestantски zakon (Protestantengesetz), in na Finskem, kjer pravoslavni sestavljajo le 1 % prebivalstva, pravoslavna vera pa je razglašena za državno, verjetno zato, ker se je finska država razvijala na ozemlju Karelia, ne glede na dejstvo, da je to ozemlje danes del Rusije. Ali je razlog, da je bil v Španiji in v Avstriji islam v veliki meri priznan kot religija, v tem, da je islam pomemben del preteklosti tako Španije kakor Avstro-Ogrske? Dejstvo, da je bil islam v veliki meri del današnjega italijanskega, madžarskega, grškega, bolgarskega in romunskega teritorija, odpira in ponuja resno možnost, da se vprašanje islama uredi z evropsko zakonodajo.

Tretje načelo je odpoved vsakovrstnim kazenskim in kriminalnim dejanjem. Problem, s katerim se soočamo v sodobnem svetu, je nekakšno posploševanje skupnega imenovalnika za stvari, ki so formalno povezujoče, a v bistvu ne sestavljajo nikakršne povezave med subjekti. Tako je islam postal skupni imenovalec za različne izzive socialne, varnostne, gospodarske in celo politične ter medijske problematike po padcu bipolarne delitve sveta in berlinskega zidu. Od tedaj se na Zahodu velikokrat ustvarja slika muslimanov kot kompaktne monolitne celote. Dejstva so popolnoma drugačna. Islam je zgodovinsko izredno pluralna religija in muslimanski svet je izrazito heterogen. Zato je treba poudariti, da islamski svet kot subjekt ne obstaja oziroma obstoji kot imaginarni subjekt v medijih, zato je predmet nenehnega manipuliranja. Iz takšnega odnosa so se razvile teze o strahu pred islamom in pred muslimani, o enačenju islama in terorizma ter nasilja. To je za seboj pustilo resne posledice in prav zato se je razvil koncept islamofobije. Vsak resen religijski sistem ima jasno definirane etične vrednote. V islamu so vrednote človeškega življenja in splošne varnosti na visoki ravni hierarhične lestvice vrednot. Politično motivirani konflikti nimajo izvora v islamu, temveč islam uporabljajo kot sredstvo za doseganje svojega cilja. Zato so najpomembnejši islamski dostojanstveniki to jasno in glasno obsodili in v skrbi za splošne vrednote individualizirali krivdo in odgovornost. Močna medijska propaganda ter nespretno zastopanje in razlaganje islama so močno zasenčili univerzalno islamsko sporočilo in tako zelo aktualni koranski stavek iz davnega 7. stoletja: Ni prisile v veri! (Al-Bakara, 256) Zato se bo zmožnost integracije v širše družbene tokove ali zapiranje v ozke getoizirane skupnosti merila po načelu odprtosti ljudi, ki razlagajo religijo in jo hkrati vsakodnevno živijo!

Četrto načelo temelji na zgodovinski navzočnosti verskih skupin v državi. Sekularna oblast mora tako kakor vsaka druga oblast ves čas skrbeti za stabilnost in varnost države in družbe. Ko govorimo o tem, je pomembna neke vrste organizacijska struktura, ki je že dokazala svojo stabilnost v delovanju. Čeprav je krščanstvo v Evropi najmočnejše zakoreninjeno, vse krščanske denominacije nimajo enakega statusa v vseh evropskih državah. Tudi status katoliške, protestantske in pravoslavne Cerkve ni enak v vseh zahodnoevropskih državah in še posebno ne v Vzhodni Evropi. Zato je proces, ki ga doživljamo, samo ena od stopnic pri reševanju statusa islama in muslimanov, saj se najbolj razvite evropske države prvič v praksi srečujejo z vprašanji, o katerih so do včeraj strokovnjaki govorili samo na teoretski

ravni. Strukture islamskih organizacij v Evropi so nastajale v glavnem na dva načina: s samoorganiziranjem ob močni finančni podpori članov teh organizacij kot odpor do verskih struktur v njihovi domovini, iz katere so prišli, ali pa z neposrednim vpletanjem struktur iz domovine njihovega izvora in z ustanovitvijo verskih centrov. Da smo si na jasnem, podoben proces je potekal tudi v zvezi s krščanskimi diasporalnimi denominacijami. Eden od ključnih problemov takšne organizacijske strukture je bilo v prvih dneh pomanjkanje ustrezno izobraženega in integriranega kadra. Zlasti problematičen je bil jezik. Ta težava še dandanes ni v celoti ustrezno rešena. Šele takrat, ko so se vzpostavile kredibilne strukture, se je tudi država začela ukvarjati s temi vprašanji. Danes se namesto orientalističnih študij že ustanovljajo oddelki za študij islama, ker so se okoliščine spremenile. Kolikor večja je kredibilnost same verske skupnosti, toliko lažje pridemo do rešitve nekaterih problemov, s katerimi se soočajo širša družbena skupnost, državne strukture in tudi sami muslimani v najširšem smislu kot zainteresirane skupine.

Peto načelo se sprašuje, ali morajo privilegirane verske skupine sprejeti demokratske vrednote. Glede na to, da obstajajo številne značilnosti, ki določajo neko versko skupnost ali Cerkev kot specifično, je to težavno vprašanje. Nekatera vprašanja, ki se zastavljajo v družbi, so neposredno povezana z našim pogledom na svet. Monoteistične religije imajo enak etični okvir in enake vrednote ne glede na razlike v teologiji in praksi ter manifestaciji religije. Meje svobode prenehajo tam, kjer so ogrožene pravice in svoboda drugega, javnega reda in funkcioniranje institucij sistema. Zato je na tem svetu nemogoče zadovoljiti vse vidike posamezne religioznosti. Odnos do verske tradicije, do zgodovine, do kulture in posebno do verskih objektov je v Evropi izrazitejši kakor na primer v Združenih državah Amerike. Tudi vprašanja gradnje džamij in nošenja rut so zato občutljivejša v Evropi kakor v ameriškem kontekstu.

Na ravni B se zastavlja vprašanje, kaj se bo zgodilo z integracijo islama. Ali bodo drugi izgubili del privilegijev, ki so jih imeli? Na podlagi predloženih tez lahko sklepamo, da se to ne bo zgodilo, ker imajo drugi že urejen status, številčnost, zgodovinsko navzočnost, jasno organizacijsko strukturo itd. Pri reševanju teh problemov ne obstaja en sam, skupen pristop na evropski ravni, zato bodo razprave še dolgotrajne. Medtem bodo odrasle generacije deklet in fantov, ki so rojeni v teh državah in bodo popolnoma integrirani.

S katerimi dilemami se srečujemo, ko govorimo o vprašanju integracije islama?

O integraciji islama govorimo v glavnem v zahodnoevropskih državah, v katere so se muslimani naselili kot ekonomska imigracija od petdesetih do sedemdesetih let 20. stoletja. V preteklih stoletjih je imel pomemben del Evrope izkušnje z islamom in z muslimani prek zgodovinskih kontaktov, prek izmenjave materialnih in intelektualnih dobrin, prek spopadov itd. Muslimani sami pa v zahodnoevropskih državah niso živeli. Dolgo ni bilo ne knjig ne artikuliranih idej o tem vprašanju. Knjige in ideje, ki so bile nekako že definirane in v veliki meri obravnavane, niso bile na voljo širšim bralcem, ker niso bile napisane v vodilnih evropskih jezikih; kadar jih ponujajo in predlagajo avtorji, ki pišejo v angleščini, nemščini ali franco-

ščini, pa so bistveno dostopnejše evropski in tudi svetovni javnosti, kakor pa to velja za odlične knjige in študije v bosanskem jeziku. Zato je za nas največji izziv, kako se bo razvijala razprava o islamu v zahodnoevropskih državah; v Evropi ni širše znano, da so muslimanski intelektualci in imami v BiH leta 1941 pisali sarajevske, bjeljinske in banjaluške deklaracije zoper izgon Judov, Srbov in Romov iz krajev, v katerih so vladali ustaši, torej v mračnem evropskem obdobju, ko je podpisovanje takšnih deklaracij mejilo na »norost«; številni od njih so nato končali v taboriščih.¹ To so delali iz prepričanja, da morata vsaka družba in sistem zagotoviti svobodo življenja in mišljenja. To dejstvo evropskim muslimanom ni bilo štetu v dobro – nasprotno, leta 1993 so bili porušeni biseri sakralne arhitekture: džamije v Banji Luki, v Mostarju, v Bijeljini in drugod. Ferhadija džamija v Banji Luki je imela status kulturnega spomenika. Bila je na vseh fotografijah in razglednicah Banje Luke. Danes ima Banja Luka drug simbol. Zato je za zahodnoevropske države kot vodilne države sveta pomembno, da oblikujejo *modus vivendi*, v katerem se bo vprašanje integracije reševalo prek legalnih institucij in civilne družbe in znotraj katerega se bodo sprejemale rešitve, ki bodo merilo za druge v svetu. Obveznost reševanja teh vprašanj ni pomembna samo za »lokalno politično sceno in volitve na lokalni ali zvezni ravni«, temveč tudi na načelni ravni, saj naj bi s tem evropske družbe dosegle raven polnoletnosti zaščite človekovih pravic.

Dejstvo je, da življenja družbe ni mogoče graditi samo na pravnih podlagah; ta zadeva je bolj kompleksna kakor človekove pravice in obveznosti. Zato se vprašanja vrednot in etike vse pogosteje zastavljajo kot pomemben segment širše družbene skupnosti. Brez načela odgovornosti ni mogoče govoriti o zrelosti družbe. V sodobnem svetu nastopa problem odgovornosti, kakor piše Dževad Hodžić, dvojno: »V ožjem smislu kot problem moralno-etičnih implikacij znanstvenega in tehniškega odnosa do narave, življenja, sveta in tehnološkega razvoja oz. interne in eksterne odgovornosti znanstvenikov/tehnologov/inženirjev, in v širšem smislu kot problem splošnočloveške, etične odgovornosti v svetu, ki jo v njeni socialni, kulturni, gospodarstveni, pravni, politični in vsaki drugi dimenziji pomembno določata znanost in tehnika.« (2008, 13) Vprašanje svetosti življenja, osebne integritete vsakega posameznika, njegove časti, premoženja in svobode vere so načela, na katerih je treba vztrajati v valorizaciji in vlogi vere kot takšne v sodobnem svetu. Najrelevantnejši izvor za vsakega vernika pri prakticiranju vere je njihova sveta knjiga, za muslimane Koran. Sveta knjiga je nezamenljiva, ko govorimo o verski praksi, dokler se v družbenih vprašanjih pušča širok prostor kreativnosti in delovanju razuma (Ramadan 2007, 182).

¹ Med drugo svetovno vojno so muslimanski prvaki, predvsem ulema (verski učenjaki), prek združenja uleme »El-Hidaj« dne 14. avgusta 1941 na skupščini tega združenja sprejeli ustrezno deklaracijo in pozvali, naj se verniki v skladu z načeli islama »vzdržijo kakršnegakoli nasilja«. Na podlagi tega je bilo uradno izdanih sedem resolucij. Prva je bila dne 12. oktobra 1941 objavljena sarajevska resolucija. V njej je izražena zaskrbljenost in protest zaradi masovnih ustaških zločinov proti Srbom, Judom in Romom. Obsodili so sodelovanje muslimanov v zločnih in od oblasti NDH zahtevali, da prekine brezzakonje in pravno negotovost. Mostarska resolucija je bila objavljena dne 21. oktobra, banjaluška dne 12. novembra, bjeljinska dne 2. decembra, tuzlanska pa dne 11. decembra 1941. Ulema je tako poudignila svoj glas zoper umore in preganjanje ljudi na podlagi rasne in verske pripadnosti, zahtevali so varnost življenja, časti, premoženja in vere za vse tiste, katerim je bila kratenata ta pravica.

Katera so sporna vprašanja?

Ko govorimo o tem, se najpogosteje pokaže dilema o šeriatskem pravu. Šeriatsko pravo je sistem prava, ki se je razvil pod neposrednim vplivom razodetja svete knjige Korana in razlage poslanca Mohameda. To pravo se je pozneje praktično razvilo znotraj specifičnega konteksta in družbe, ki so jo delile plemenske razlike. Najpomembnejši vidiki šeriatskega prava so bili *ibadat*, to je področje bogoslužja, *munakehat*, področje zakonskega in družinskega prava, *muamelat*, področje ekonomskega in družbenega delovanja družbe, in *ukubat*, kazensko pravo. Glede na evolucijo prava v zahodnoevropskih družbah in glede na razlike, ki so danes evidentne in jasno izražene, izstopajo vprašanja kazenskega prava, ki se prakticirajo v manjšem številu držav. Večina muslimanov v praktičnem smislu danes islamsko pravo živi in doživlja kot merilo za svojo moralo in etiko (Karčić in Karić 1998).

V razpravi o teh dilemah lahko omenimo primerjavo intelektualcev, ki živijo kot manjšina v Evropi in iščejo svojo identiteto, in intelektualcev, ki živijo kot avtohtoni muslimani, pri katerih je islam izraz kulturnega obrazca. O problemih evropskih muslimanov so pisali številni avtorji. Za evropsko mišljenje je Tarik Ramadan, ki je ta vprašanja zastavljal kot insider, zanimivejši kakor drugi muslimanski intelektualci iz Turčije ali BiH, ki ta vprašanja postavljajo kot »outsiderji«
zunaj središča evropskega konteksta. Večina avtorjev se strinja, da ima vsaka evropska država svoj pravni okvir, ki vključuje državno ustavo in specifično pravno znanost in prakso. Ta pravni okvir določa status državljana, rezidenta, tujca ali turista. Drugič, vsak tujec, tudi musliman, ne glede na to, kako si je pridobil status v evropski državi, kot delavec, kot študent, kot begunec ali z združitvijo družine, s podpisom delovne pogodbe ali zahtevka za vizum, je priznal ustavo in zakone države, v kateri je pridobil dovoljenje za prebivanje; še zlasti to velja za tiste, ki so dobili državljanstvo neke države in svečano prisegli ob sprejetju državljanstva. In tretjič, razumevanje, ki ga omenja Tarik Ramadan, zadeva problem integracije manjšine v družbo. V tem smislu se pogosto mešajo problemi zakonodaje in problemi kulture in prilagajanja ter akulturacije v posamezno družbo (2007, 219–249). Muslimani na Zahodu imajo konkretne izzive pri prakticiranju vere. Ni torej formalnih prepovedi na ravni A, kakor jo je definiral profesor Torfs, vendar pa problemi so na ravni B.

V tem trenutku se ne bi spuščal v dileme, ki so in bodo predmet razprav, preprosto zato, ker tudi znotraj muslimanske skupnosti v Evropi še ni dozorela situacija, da bi se dosegel neke vrste konsenz, katera vprašanja je treba nujno rešiti in katere korake je treba storiti, da se reši muslimansko vprašanje v Evropi. Zahodna zakonodaja, pa tudi trenutna situacija nista nekaj absolutnega niti statični, zato je dobro, da se odpirajo vsa problematična vprašanja in da se zanje išče odgovor. Jasno je: mišljenje, da muslimani zahtevajo posebne zakone, ki bi veljali zanje, je popolnoma neutemeljeno in kot takšno navadna »propaganda«. Točno je, da se muslimani ne glede na izvor in ne glede na to, ali prakticirajo vero ali ne, strinjajo: islama ni mogoče generalizirati in ga obravnavati samo kot »problem«, saj se iz tega razvija specifična vrsta fobije. Islam je velika svetovna religija in civilizacija, ki je dala splošni človeški civilizaciji mnogo dobrega, zato bo takrat, ko bo muslima-

nom omogočeno dostojanstvo in bodo drugi z njimi ravnali s spoštovanjem, mogoče pričakovati spremembe. Dokler se bodo muslimani čutili ogrožene, ne zaradi svoje vere, ki je pogosto izgovor in sredstvo za doseganje ciljev, temveč zato, ker močnejši želijo zavladati nad bogastvom in naravnimi viri, bodo muslimanske manjšine samo kolateralna škoda velikih svetovnih razprav in sprememb v globaliziranem svetu. Popolnoma jasno je, da vprašanja integracije muslimanov na Zahodu ni mogoče obravnavati samo z vidika lokalnih problemov, temveč predvsem z upoštevanjem procesa sprememb v svetu, ki so nastale po padcu berlinskega zidu, po zgodovinskem dogodku, ki je označil proces prestrukturiranja odnosa moči in traja še danes.

Reference

- Esposito, John L.** 1999. *The Islamic Threat – Myth or Reality?* Oxford: University Press.
- Hodžić, Dževad.** 2008. *Odgovornost u znanstveno-tehnološkoj dobi.* Sarajevo: Arhipelag.
- Karčić, Fikret, in Enes Karić.** 1998. *Šerijatsko pravo u savremenim društvima.* Sarajevo: Pravni centar Otvoreno društvo BiH.
- Rahman, Fazlur.** 2005. *Islam.* Sarajevo: Tugra.
- Ramadan, Tarik.** 2007. *Evro-američki muslimani i budućnost islama.* Sarajevo: Udruženje ilmijje IZ u BiH.
- Torfs, Rick.** 2004. Experiences of western democracies in dealing with the legal position of churches and religious communities. V: Silvo Devetak, Liana Kalčina and Miroslav F. Polzer, ur. *Legal Position of Churches and Religious Communities in South-Eastern Europe*, 19–26. Maribor: ISCOMET – Institute for Ethnic and Regional Studies.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 543—550
 UDK: 316.74: 27
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Angela Ilić

Engaging Contemporary Culture: Current Trends in Interreligious Dialogue

Abstract: The traditional image of interfaith dialogue has significantly changed over the last few decades. The paper highlights some geopolitical and social processes that are shaping the forms of interfaith contact throughout the globe today. In addition, the key technological advances and their impact on interfaith dialogue, including the spread of the internet and of social networking media, are explored. The emerging forms of dialogue have in common that they reflect as well as aim to engage contemporary culture to a greater extent. By describing examples, a number of trends and their tangible results are identified and discussed, among them the spread of grassroots interfaith movements, issue-based advocacy, and the increasing involvement of young people in initiating and facilitating dialogue.

Keywords: interfaith dialogue, grassroots movements, new media, contemporary culture, religious diplomacy, youth

Povzetek: **Vključevanje sodobne kulture: sedanje težnje v medverskem dialogu**

Tradicionalna podoba medverskega dialoga se je v zadnjih desetletjih močno spreminjala. Prispevek osvetljuje nekatere geopolitične in socialne procese, ki danes oblikujejo medverske stike po svetu. Poleg tega obravnava tehnološki napredek in njegov vpliv na medverski dialog, vključno z razširitvijo interneta in socialnih omrežij. Številnim nastajajočim oblikam dialoga je skupno to, da odsevajo in hkrati poskušajo bolj vključiti sodobno kulturo. Prispevek ob zgledih identificira in obravnava več skupnih teženj in njihovih otipljivih rezultatov, med drugim širjenje osnovnih medverskih gibanj, podporo, usmerjeno na posamezne teme, in povečano vključenost mladih v vzpostavljanju in olajševanju dialoga.

Cljučne besede: medverski dialog, novi mediji, osnovna medverska gibanja, podpora, sodobna kultura, mladina

In keeping with the central theme of the conference, this article addresses a few currently observable trends and developments in interreligious dialogue, particularly as they relate to engaging contemporary culture. This is accomplished in part through highlighting select trends and providing examples from different

countries and cultures, while focusing on the practical and not primarily on the theoretical aspects of dialogue. While aiming at providing a global overview, the article in no way claims to be presenting an exhaustive picture of all that is taking place in interreligious dialogue around the world. The author also brings some of her personal experiences stemming from various continents and a number of different countries and religious contexts, of being involved in interreligious dialogue and initiatives as participant, facilitator, and at times, educator.

This article operates with a broader definition of »interreligious dialogue« than usual. In this text, the term refers primarily to initiatives that go beyond the discussion of theological issues, covering diverse forms of interreligious encounter and cooperation. Dialogue – true dialogue in the sense of a two- or multiple-directional mutual flow of information and sharing – often happens in such settings, even in very profound ways and also when dialogue may not be the central goal of such endeavors.¹

1. Unexpected Initiators of Dialogue

In recent years there has been an increase in calls to dialogue originating in unexpected corners of the world: from religious traditions that hitherto have not been known to be intensive supporters, let alone promoters, of interreligious dialogue; and from geographical locations where dialogue has not had an established tradition.

One of the best known examples on the global scene was the publication in October 2007 of *A Common Word between Us and You*, signed by 138 Muslim scholars and clerics from all over the world. The document, which one of its principal drafters, Prince Ghazi bin Muhammad of Jordan, called »an extended global handshake of religious goodwill, friendship, fellowship and consequently of interreligious peace« (Volf, bin Muhammad and Yarrington 2010, 8), issued an invitation to Christians to engage in dialogue with Muslims. Another specific call to dialogue with the Western world has been issued by King Abdullah of Saudi Arabia. As a result, the World Conference on Dialogue was held in Madrid, Spain, in July 2008, at which a declaration of mutual respect for others' religions was made public. Furthermore, this growing openness to dialogue has made it possible for professors at Saudi Arabian universities to intensify their contacts and exchanges with their colleagues abroad.

Addressing the global Orthodox Christian community, Bartholomew, the Ecumenical Patriarch of Constantinople, set out in his February 2010 encyclical to categorically reject all fanatical accusations against intra-Orthodox and ecumenical dialogue stemming from within the worldwide family of Orthodox churches.

¹ Leonard Swidler offers the following definition of ecumenical and interreligious dialogue: »Dialogue is a two-way communication between persons who hold significantly differing views on a subject, with the purpose of learning more truth about the subject from one another.« (Swidler, Duran and Firestone 2007, 7)

Instead, he issued a call to Eastern Orthodox Christians to engage in dialogue with other faith traditions and with contemporary culture, stating that »Orthodoxy must be in constant dialogue with the world« (Bartholomew 2010).

Concerning calls to interreligious and intercultural dialogue from Asia, »The First Indonesian-Hungarian Interfaith Dialogue on Common Responsibility of Religions for Promoting Peace and Understanding,« which took place in Hungary on 25 May 2010, should be mentioned. The event was initiated by the Indonesian ambassador to Hungary and the one-day conference was seen as the first of annually occurring dialogue encounters among representatives of religious communities from both participating countries (The Evangelical Lutheran Church in Hungary 2010, 1). Similarly, the first Serbian-Indonesian interreligious dialogue was initiated and held in Belgrade in April 2011 (Međuerski dijalog Srbije i Indonezije 2011).

One of the most basic elements necessary for successful dialogue to take place is to enter it with honesty and sincerity, while assuming the same about our dialogue partners – in other words, building trust (Swidler, Firestone and Duran 2007, 28). In the case of dialogue initiatives originating from places and individuals previously opposed to dialogue may raise questions about their real motivation and honesty. Such reaction is legitimate, as hidden intentions and ulterior motives can undoubtedly be present and it does take courage at times to accept a handshake extended to us. At the same time, this highlights the need to also examine our own motivations for entering dialogue, without passing judgment on our (potential) dialogue partners.

2. Grassroots Movements with a Focus on Social and Ecological Activism

The past decade has seen a global explosion of involvement in grassroots movements and organizations engaged in interreligious dialogue. One of the reasons for the growth of such locally-based initiatives is due to changing perceptions, namely believing that dialogue is not something to be pursued only by religious leaders and theologians. People across the globe are getting empowered to take action regarding issues they care about. In addition, in many Western countries grassroots level activism and volunteerism have even come to be en vogue, which has helped raise their profile in society. There has been a growing number of movements with a focus on social or political activism that bear a dimension of interreligious advocacy as well. Grassroots organizations typically exhibit an inclusive attitude to segments of society that are often excluded from or are underrepresented in high-level interreligious dialogue: laity, women, young people, or disadvantaged groups such as immigrants.

A well-known example of grassroots-based interreligious work among young people that confronts elitism in the United States is represented by the Interfaith Youth Core (IYC). Founded by Eboo Patel, an American Muslim, the organization

not only encourages interfaith encounters primarily among high school students but it provides opportunities to work on shared projects that help them get involved in serving their communities. One of the principles exhibited by the IYC, as well as by many other grassroots movements, is that in their recruitment they attempt to bridge the difference between the religiously more conservative and more liberal camps of believers, drawing them both into their activities. Additionally, the global environmental crisis has also been bringing people together across the globe, drawing responses and concrete action by many grassroots initiatives focused on sustainability. An increasing number of interfaith organizations are therefore focusing their attention on tackling this very serious issue.

3. The Role of New Media, Social Media and the Internet

The global spread of new media in recent years has undoubtedly facilitated the proliferation of grassroots organizing. New media platforms make the quick dissemination of information possible and possess a potentially powerful multiplying effect through the creation of personal networks. The latter can help broad-based mobilization, especially across geographical and cultural boundaries. This can take place both in symbolic form, through raising awareness and gaining solidarity, and also literally, by inviting people to show up in person in support of a certain cause. Thus, new media tools can be effective in facilitating communication both at the local and the global level, as the experience of the Arab Spring and other recent developments have shown.

New media is also being used to spread ideas about interreligious dialogue. The rise in youtube videos on this topic, ranging from lectures to interviews to filming of actual dialogue events, along with blogs, web sites, internet-based newsletters and bulletins all indicate that dialogue organizers and participants are making use of cutting-edge technologies in order to spread their message. For example, it was through such internet-based tools that a broad-based and growing interreligious initiative in the Congo has recently been introduced to interested readers and viewers around the world.

Social networking sites, such as Facebook, Twitter and many different local platforms working on a similar basis particularly contribute to fast and effective participant-mobilization and dissemination of information. For example, for the past months my Facebook news feed has been loaded with regular updates – in Bahasa Indonesia – from a friend who is an organizer of an interreligious initiative taking place in Indonesia and involving only Indonesians, joining forces and calling for an end to organized violence in the Province of Papua, on the Indonesian-controlled half of the Island of New Guinea.

It is not only young people who are utilizing social media sites and forms of new media, of course, but some of the innovative approaches and observable growth of interest and initiative comes from the younger generation, particularly

from high school and university-age students. For example, former Middle Eastern participants of Fulbright-sponsored study programs with a focus on religious pluralism in America have remained in touch with one another primarily through social media sites and these contacts have recently resulted in cross-border exchanges, visits, and even the planning of a joint project between Lebanon and Iraqi Kurdistan.²

4. Peace-Building through Dialogue

Engaging in interreligious dialogue with the hopes of bringing peace to troubled countries or regions is nothing new, but recent global political developments have repeatedly highlighted the need for renewing efforts in this direction. As is visible from the recent proliferation of literature on this topic, a growing number of political and religious organizations have rediscovered the potential interreligious dialogue offers for peace-building.³ The art of religious diplomacy is gaining international respect, parallel to the recognition that religion is being instrumentalized in many of the ongoing conflicts in the world and therefore needs to be addressed specifically in the course of peace-making efforts. Among the new trends is therefore the amalgamation of the principles of interreligious dialogue and peacemaking, observable also at the grassroots level. Instead of pursuing religious diplomacy exclusively in the highest political circles, these efforts have combined immersion in dialogue for affected participants through intense and prolonged encounters with the aim of peacemaking.

5. Shifting Fault Lines

The last trend to be addressed clearly reflects changes in attitudes, influenced in part by developments in contemporary culture. This means that the fault lines within interreligious dialogue may not lie anymore where they could traditionally be expected. The dividing lines between so-called »conservative« and »liberal« representatives of any religious tradition are often becoming blurred when it comes to relating to, and participating in, interreligious dialogue. In many instances, these are simply due to a pragmatic and practice-based approach to dialogue: the participants recognize the deep-seated differences of their religious traditions and accept the fact that they will not be able to necessarily resolve the-

² These programs, funded by the Bureau of Educational and Cultural Affairs of the U.S. Department of State, are conducted by the Dialogue Institute and the International Center for Contemporary Education between 2010 and 2013.

³ Among recent publications on the peace-building aspect of interreligious dialogue is Ina Merdjanova and Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans* (London and New York: Continuum, 2009). Publications on religious diplomacy include Douglas Johnston and Cynthia Sampson, eds., *Religion, the Missing Dimension of Statecraft* (Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1994); and Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy Trumping Realpolitik* (Oxford, U.K.: Oxford University Press, 2003).

se through cooperation. However, there are certain pressing issues in their communities that affect everyone (such as violence against immigrants, acts of religious intolerance, poverty, ecological threats) and they agree to address these problems together and work towards their resolution. This can be achieved by building upon the commonly held values and principles by the different religious traditions. Such examples of cooperation while agreeing to disagree about certain issues, which abound, signal a clear move away from any syncretistic tendencies that interreligious dialogue initiatives and participants have been often accused of – at times justly, at times unjustly. This attitude also weakens the argument that interreligious dialogue is only pursued by the liberals in every religious tradition, which has been another criticism often aimed at dialogue practitioners.

Some of the issues that bitterly divided religious communities in the past may also be shifting due to this more pragmatic and more practice-focused approach and also as a result of general changes of attitudes in society. One of the examples, where the traditionally defined fault lines may be changing, concerns the growing number of ordained and non-ordained women in religious leadership positions. Today, the presiding bishop of the Episcopal Church in the United States is for the first time a female. The notion of female rabbis, already present for decades in some branches of North American Judaism is now being exported to European countries such as Germany and Hungary. The Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) elected its first female chair of the council, the highest leadership position in the organization, in 2009. While it must be admitted that many religious communities remain opposed to women's involvement in ordained ministry or religious leadership, women's active involvement even in those traditions continues to grow, for example as religious educators.

The personal component of knowing each other as dialogue partners can also make a difference in making formerly contested topics a non-issue. For example, in 2009, when Margot Käßmann, a divorced woman, got elected as Chairperson of the Council of the Evangelische Kirche in Deutschland, the Russian Orthodox Church threatened to end its relationship and ongoing dialogue with the EKD altogether because of this decision. This crisis led to the cancellation of celebrations of the 50th anniversary of the beginnings of the bilateral dialogue between the Russian Orthodox Church and the EKD and caused a noticeable cooling of relationships between the two church bodies. Interestingly enough, the Central European Diocese of the Serbian Orthodox Church expressed their disagreement with the reaction of the Russian Orthodox Church in the midst of this controversy. At that time, the Serbian Orthodox Church had been participating in a decade-long dialogue process with the EKD and the Roman Catholic Bishops' Conference in Germany. It may have been a direct result of these encounters, together with the long-standing personal contacts with Margot Käßmann and the EKD through ecumenical dialogue and locally in Hannover, where both the EKD and the Central European Diocese of the Serbian Orthodox Church are headquartered, that the Serbian Orthodox Church did not join the Russian Orthodox Church in vehemently protesting the election of a divorced woman as a church leader (Serbische Kirche verteidigt Käßmann 2011).

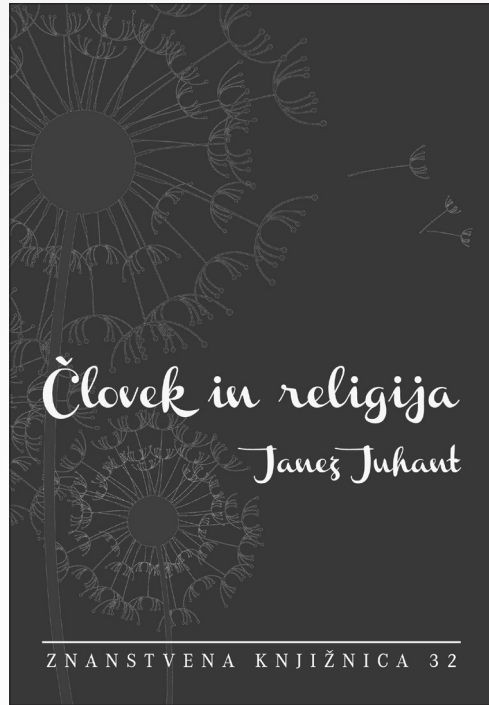
6. Conclusion

The five points elaborated upon in this article aimed to provide at least a partial answer to the question, »What does interreligious dialogue look like in the 21st century and what are some of the developments that can be identified in this field?« It is clear that among the current trends are some that in fact originated many decades ago and therefore cannot be called brand new at all, such as the introduction of the interreligious dialogue component into peace-making efforts. However, some of these trends have become much more apparent and more widespread only in recent years and in many cases global developments acted as catalysts for their intensification.

As it can be observed, the face of interreligious dialogue is changing considerably. It has been noted that there are new and fresh initiators of dialogue and that issues of contention are also shifting. Overall, it can be stated that there are many efforts at engaging contemporary culture, whether in the form of social activism, volunteerism, starting grassroots movements or making use of new media platforms. It is also evident that in many new initiatives, both global and local concerns are reflected. With an increasingly connected world, international networks can be built up to raise awareness even about local issues. At the same time, attempts at engaging the local culture and continuing in and honoring local traditions in how dialogue is approached, is also present, calling for creative and respectful solutions. Through all of these efforts, the profile of interreligious dialogue has been raised considerably on the one hand. On the other hand, the new forms of initiatives have allowed for participation in interreligious cooperation for a greater number of people, including those representing underprivileged segments of society. The successful balancing of local and global engagement, and of inclusivity and professionalism, are among the major challenges that interreligious dialogue and cooperation initiatives will be facing in the future. Finally, the growing recognition that the religious component should not be ignored in peace-making efforts lends interreligious dialogue not only higher visibility but also greater responsibility for shaping the world for the next generations.

References

- Serbische Kirche verteidigt Käßmann.** 2009. Unsere Kirche. *Evangelische Zeitung für Westfalen und Lippe*, 16 November. http://www.unserkirche.de/kirche/aktuell/serbische-kirche-verteidigt-kmann_4400.html (accessed 02.06.2012).
- Bartholomew, Archbishop of Constantinople.** 2010. Patriarchal and Synodal Encyclical on the Sunday of Orthodoxy, 21 February. <http://www.patriarchate.org/documents/sunday-orthodoxy-2010> (accessed 5 June 2012).
- Međuvrski dijalog Srbije i Indonezije.** 2011. *Tanjug*, 3 April.
- Swidler, Leonard, Khalid Duran and Reuven Firestone.** 2007. *Triologue: Jews, Christians, and Muslims in Dialogue*. New London: Twenty-Third Publications.
- The Evangelical Lutheran Church in Hungary.** 2010. Találkozó az indonéz-magyar vallásközi párbeszéd jegyében (A Meeting in Light of Indonesian-Hungarian Interreligious Dialogue). *Evangelikus Hírlevél* 4, (01.03):1.
- Volf, Miroslav, Ghazi bin Muhammad and Melissa Yarrington, eds.** 2010. *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.



Janez Juhant
Človek in religija

Religija je nedvomno osnovni človekov dejavnik. Odkar segajo sledi človeka v zgodovini, so te tesno povezane z religioznimi usedlinami. Po zadnjih stoletjih vzpona znanosti, ki je v marsičem odrinila religiozno zavest, danes v obdobju tehnično-znanstvene (podnebne spremembe) in družbeno-ekonomske krize (preživetje) doživljamo osebni (iskanje 'svojega' boga – U. Beck) in družbeno-politični vzpon religije (delno zaradi vpliva islama). Ključno vprašanje religij pa je, kako izraziti prisotnost nadosebnega, duhovnega, globinskega temelja in kako se ta nanaša na naše medosebno bivanje oziroma ali so religiozna izročila še vedno temelj osebnega in družbenega življenja človeka (svetovni etos – Küng) ali pa imamo kako ustrezno 'nadomestilo'.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 232 str. ISBN 978-961-6844-13-0. 15 €.

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

Mari Jože Osredkar

Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju

Povzetek: Drugi vatikanski koncil je prvi cerkveni zbor, ki pozitivno govori o drugih religijah. Cerkev se je namenila, da ne bo več oznanjala sama sebe, ampak božje kraljestvo, ki presega cerkvene meje. Z razvojem katoliškega nauka o odrešenju so koncilski očetje postavili temelje medverskega dialoga. V dogmatični konstituciji o Cerkvi beremo: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.« (C 16) Ko je rimskokatoliška Cerkev priznala možnost odrešenja za ljudi, ki niso njeni člani, je omogočila enakopraven dialog z drugimi verstvi, v katerih odkriva »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Cerkveno učiteljstvo od tedaj dalje v drugih verstvih išče to, kar nas povezuje, in ne tega, kar nas razdvaja, in spodbuja vse, naj se trudijo za medsebojno razumevanje. Cerkev po letu 1965 začne dialog z družbo, z drugimi krščanskimi Cerkvami in z drugimi religijami.

Ključne besede: drugi vatikanski koncil, Cerkev, odrešenje, medreligijski dialog

Abstract: **Interreligious and Interfaith Dialogue in the Light of the Catholic Doctrine of Salvation**

The Second Vatican Council was the first church assembly that spoke about other religions in a positive manner. The Church decided to modify her message. She would no longer proclaim herself first and foremost, but would focus on the Kingdom of God, thereby extending her message of salvation beyond the immediate borders of the Church. By developing the Catholic doctrine on Salvation, the Council Fathers laid the groundwork for interreligious and interfaith dialogue. In *Lumen Gentium* one can read: »Those also can attain salvation who, through no fault of their own, do not know the Gospel of Christ or His Church, yet sincerely seek God and, moved by grace, strive by their deeds to do His will as it is known to them through the dictates of conscience« (LG 16). The Roman Catholic Church thus acknowledged the possibility of salvation for people who are not her members and, in doing so, allowed an equal dialogue with other religions, which »often reflect a ray of that Truth which enlightens all men« (NA 2). Since then, the Magisterium has been looking in other religions for what we have in common and not for what divides us. »This sacred synod urges all to forget the past and to work sincerely for mutual understanding while promoting

the universal benefits of social justice and moral welfare for all mankind, as well as peace and freedom« (NA 3). Since 1965, the Church has been encouraging a dialogue with society, with other Christian churches and with other religions.

Keywords: Second Vatican Council, Church, salvation, interreligious and interfaith dialogue

Ekumensko prizadevanje in medverski dialog v katoliški Cerkvi se nam skoraj petdeset let po koncu drugega vatikanskega koncila zdita sama po sebi umevna. In vendar zanju pred pol stoletja še ni bilo prostora v rimskokatoliškem nauku. In ga tudi ne bi bilo, ko ne bi koncilski očetje na novo opredelili razumevanja nauka o odrešenju. V prispevku bomo pokazali, da je bila od sprejetja ekumenskega in medverskega dialoga v katoliški teologiji odvisna sprememba interpretacije tradicionalnega katoliškega nauka o odrešenju. Šele nova razlaga aksioma »*Extra ecclesiam nulla salus*« je omogočila katoliško dialoško dejavnost na ekumenskem in na medverskem področju. Prikaz bomo razdelili v tri dele. Najprej bomo izpostavili dejstvo, da je drugi vatikanski koncil prvi katoliški cerkveni zbor, ki pozitivno govori o drugih religijah in o nekatoliških kristjanih. V drugem poglavju se bomo zaustavili pri 16. členu Dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki je srce koncilskega nauka o odrešenju in hkrati ključ za razumevanje katoliškega pojmovanja ekumenizma in medverskega dialoga. Omenjeni dokument nakaže prehod ekleziologije pripadnosti k ekleziologiji občestva. V tretjem delu pa bomo spoznali, kako se je na zadnjem koncilu Cerkev namenila, da ne bo več oznanjala sama sebe, ampak božje kraljestvo, ki presega cerkvene meje.

1. Ustanovitev treh tajništev

Najzaslužnejša oseba za sedanjí odnos katoliške Cerkve do nekatoliških kristjanov in do nekrščanskih religij je papež Janez XXIII. Po izvolitvi na Petrov sedež leta 1958 je njegova ideja o prenovitvi Cerkve vsebovala dve pomembni točki: katoliška vključitev v ekumenizem in prizadevanja za medverski dialog. Angelo Giuseppe Roncalli¹ je kot diplomatski predstavnik Svetega sedeža med službovanjem v Bolgariji (10 let), v Atenah (4 leta) in v Turčiji (6 let) spoznal krščanski Vzhod in ga vzljubil (Janežič 1986, 106). Brez dvoma je prav ta njegova izkušnja botrovala sklicu drugega vatikanskega koncila in katoliški usmeritvi k ekumenizmu in k dialogu s svetovnimi religijami. On in njegov naslednik Pavel VI. sta poskrbela za institucionalizacijo nove usmeritve katoliške Cerkve. Z namenom, da se ekumenski in medverski nauk opredeli v koncilskih in v poznejših dokumentih, sta ustanovila posebna tajništva, v katera sta imenovala teologe, sposobne za to nalogo.

Kot pripravljalno telo za omenjeno nalogo na zboru je Janez XXIII. dne 5. junija 1960 ustanovil Tajništvo za edinost kristjanov, za prvega predsednika tega tajništva

¹ Krstno ime in priimek papeža Janeza XXIII.

pa je postavil kardinala Avgušтина Bea. Apostolska konstitucija O vodstvu Cerkve, ki je leta 1967 v 93. členu opredelila poslanstvo te ustanove, pravi: »Tajništvu je poverjena naloga, da pospešuje edinost med kristjani. Zato v dogovoru s Svetim očetom skrbi za odnose z brati drugih skupnosti; se zanima za pravilno razlago in izvajanje ekumenskih načel; zbira, množi in usklajuje narodne in mednarodne katoliške skupine, ki si prizadevajo za edinost med kristjani; pripravlja dialoge o ekumenskih vprašanjih in dejavnostih s Cerkvami in cerkvenimi skupnostmi, ki niso zedinjene z apostolskim sedežem; pooblašča katoliške opazovalce za konference kristjanov; vabi opazovalce nezedinjenih bratov na konference katoličanov, ko je to primerno; uresničuje koncilске odločbe, ki so povezane z ekumenskim problemom.« (Pavel VI. 1967, 93)

Tajništvo je najprej poskrbelo za osnutek koncilskega Odloka o ekumenizmu, ki so ga koncilski očetje odobrili in je bil dne 21. novembra 1964 slovesno razglašen. Tajništvo za edinost kristjanov pa je sodelovalo tudi pri pripravi nekaterih drugih dokumentov, predvsem pri Dogmatični konstituciji o Cerkvi in pri Odloku o katoliških vzhodnih Cerkvah. V teh dveh dokumentih je tudi vsebovan koncilski nauk o razmerju katoliške Cerkve do nekatoliških kristjanov. Pravzaprav bi lahko dejali, da vsi trije dokumenti skupaj, Odlok o ekumenizmu, Dogmatična konstitucija o Cerkvi in Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah, sestavljajo katoliško razumevanje ekumenizma. Koncil je za praktična ekumenska vprašanja predvidel poseben »pravilnik«, ki ga je Tajništvo za edinost kristjanov po končanem koncilu izdalo v dveh delih, prvi del leta 1967 in drugi del tri leta pozneje. Ekumenskemu pravilniku so sledile tudi druge smernice, na primer Ekumensko sodelovanje na regionalni, narodni in krajevni ravni v letu 1975.

Tajništvo za edinost kristjanov je tudi organiziralo zgodovinsko srečanje med papežem Pavlom VI. in carigrajskim patriarhom Atenagorasom v januarju 1964 v Palestini in leta 1967 v Carigradu in v Rimu. Ob sklepu drugega vatikanskega koncila pa je dne 7. decembra 1965 odigralo pomembno vlogo pri preklicu izobčenja med Rimom in Carigradom iz leta 1064.

Na željo papeža Janeza XXIII. je Tajništvo za edinost kristjanov izdelalo osnutek za Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. Kardinal Bea je tekst v osnutku najprej predvidel kot eno od poglavij v Odloku o ekumenizmu, spregovoril pa naj bi zgolj o antisemitizmu, vendar je na razpravi prevladalo mnenje, da mora tekst s širšo vsebino iziti samostojno. Iz njega je nastal koncilski dokument, ki so ga v originalu poimenovali *Nostra aetate*. V tem dokumentu katoliško učiteljstvo prvič v zgodovini razmišlja o vprašanju odnosa Katoliške Cerkve do nekrščanskih verstev. Novost pa sta zagotovo tudi njeno pozitivno vrednotenje drugih svetovnih religij in priznanje navzočnosti elementov odrešenja v drugih religijskih tradicijah. Med pripravo tega dokumenta je naslednik papeža Janeza Dobrega, Pavel VI., dne 19. maja 1964 ustanovil Tajništvo za nekrstjane. Njegov prvi predstojnik je bil kardinal Marella. Pavel VI. je pred izidom izjave *Nostra aetate* izdal svojo prvo encikliko *Ecclesiam suam*, v kateri je predstavil katoliško pojmovanje dialoga. Tajništvu za nekrstjane je papež dne 11. marca 1965 pridružil Podtajništvo za islam, dne 9. aprila 1965 pa je papež Pavel VI. ustanovil še Tajništvo za neverne, katerega vodstvo je prevzel kardinal Franz König. Dne 22. oktobra 1974 je Pavel VI. Komisijo za odnose katoliške Cerkve z Judi vključil v Tajništvo za edinost kristjanov.

Papež Janez Pavel II. je Tajništvo za nekristjane dne 28. junija 1988 z dokumentom Pastor bonus preimenoval v Papeški svet za medverski dialog. Temu svetu so pridružili tudi Komisijo za verske odnose z muslimani, ki je nastala iz nekdanjega Podtajništva za islam. Istega dne je papež Tajništvo za edinost kristjanov preimenoval v Papeški svet za edinost kristjanov, Tajništvo za odnose z nevernimi pa v Papeški svet za dialog z nevernimi. Z apostolskim pismom oblike motu proprio *Inde a Pontificatus* z dne 25. marca 1993 pa je papež Janez Pavel II. združil Papeški svet za dialog z nevernimi s Papeškim svetom za kulturo. Tako je nastal organizem z imenom Papeški svet za kulturo.

Po teh reformah sta iz treh tajništev nastala dva samostojna organizma: Papeški svet za medverski dialog in Papeški svet za edinost kristjanov. Ustanova za dialog z nevernimi pa deluje v okviru Papeškega sveta za kulturo.

2. Nauk o odrešenju drugega vatikanskega koncila

Vključitev katoliške Cerkve v ekumensko gibanje in v medverski dialog je bila omogočena z razvojem katoliškega nauka o odrešenju oziroma z novo interpretacijo načela »*Extra ecclesiam nulla salus*«.

Formule »Zunaj Cerkve ni zveličanja« ne najdemo v svetopisemskih tekstih. Po vsej verjetnosti izvira od cerkvenega očeta Origena. Ohranjene so njegove Pridige o Jozuetu, ki jih je napisal leta 249 ali 250. Tam najdemo zapisano: »Nihče naj si ne dela iluzij, zunaj te hiše, torej zunaj Cerkve, nihče ne bo rešen. Če kdo odide iz nje, bo sam odgovoren za svojo smrt.« (Origen 1960,143) V tej pridigi, naslovljeni na množico kristjanov, ki so vztrajali v zvestobi Cerkvi, razlaga Origen drugo poglavje Jozuetove knjige. Dogodek, ki ga obravnava, je rešitev dveh Jozuetovih oglednikov pred kraljevimi zasledovalci iz Jerihe. Ob izraelskem napadu na Jeriho so bili pobiti vsi prebivalci mesta. Iz hvaležnosti je bilo prizaneseno samo Rahábi in njeni hiši, ker je rešila izraelska oglednika. Obljubila sta ji namreč, da bodo pri življenju ostali vsi tisti, ki se bodo zatekli v njeno hišo, če pa bo kdo hišo zapustil, bo sam kriv za svojo smrt: »V hiši tedaj ob sebi zberi svojega očeta, svojo mater, svoje brate in vso hišo svojega očeta. Katerikoli bo stopil ven skozi vrata: njegova kri na njegovo glavo in midva sva oproščena. Vsak pa, ki ostane s teboj v hiši: njegova kri na najino glavo, če bo roka na njem.« (Joz 2, 18b–19). O prostitutki Rahábi avtor pisma Hebrejcem pravi, da jo je rešila vera: »Po veri je vlačuga Rahába z mirom sprejela oglednike in ni bila pokončana hkrati z nepokornimi.« (Heb 11, 31). V Jakobovem pismu pa je omenjeno, da je bila rešena zaradi del (Jak 2,25).

Origen je iz Rahábine hiše naredil figuro Cerkve. Iz vseh, ki so se zatekli v to hišo, iz družine pocestnice in iz njenih prijateljev pa je naredil figuro teh, ki so sprejeli vero v Kristusa in so rešeni. Simbolika Rahábine hiše pripravlja na razumevanje stavka: »Če kdo odide iz te hiše, torej iz Cerkve, je odgovoren za svojo smrt«. Te Origenove besede so bile svarilo zvestim vernikom, da ne bi zapustili Cerkve, kakor so v 3. stoletju storili mnogi, ki so zunaj Cerkve, kot ločina, nadaljevali kr-

ščansko življenje. Z izjavo »Zunaj Cerkve ni zveličanja« pove Origen, da Cerkev zagotavlja odrešenje svojim članom. Tiste, ki jo zapustijo, torej razkolnike, pa čaka večno pogubljenje. Takšen je tudi pomen teksta škofa Ciprijana, pri katerem okoli leta 250 ponovno najdemo omenjeni stavek: »Kdorkoli se loči od Cerkve in se priključi ločini (shizmi), ne bo deležen obljub Cerkve; če zapusti Kristusovo Cerkev, ne bo imel dostopa do Kristusovega plačila ... Ne moreš imeti Boga za Očeta, če nimaš Cerkve za Mater.« (Ciprijan 1972, 253) Njun argument je temeljil na podelejevanju zakramentov. Bila sta prepričana, da zakramenti, ki jih delijo odpadniki od Cerkve ali tisti, katerih nauk ni bil v skladu s Cerkvijo, niso veljavni. Ker pa so zakramenti zagotovilo večnega življenja, so tistim, ki so zapustili Cerkev, nebeška vrata zaprta in so »sami krivi za svoje večno pogubljenje«. V tem smislu sta zapisala: »*Extra Ecclesiam nulla salus.*« Naj omenimo: tudi sv. Avguštín je učil, da je ločitev od občestva vernih zoper božjo voljo. Toda hkrati je bil prepričan, da božja milost ni lastnina Cerkve. V polemiki proti donatistom je poudarjal, da lahko prejmeš krst tudi od razkolnika ali celo heretika (Avguštín 1845, 107–244). Avguštín je torej učil, da zakramente deli neposredno Kristus. Tudi danes priznavamo, da v sili lahko kdorkoli, tudi nevernik, krsti in je zakrament veljaven.

To trditev je treba brati v njenem zgodovinskem kontekstu. V obeh primerih govorimo o notranjem sporu v Cerkvi, ki vodi v razkol. Origen in Ciprijan obsojata kristjane, ki zapuščajo Cerkev, da bi ustanovili ločino, in ki torej razbijajo krščansko skupnost. Tako se ločeni kristjani oddaljijo od pristnih, vidnih in učinkovitih znamenj. Ta formula zadeva torej točno določeno situacijo življenja Cerkve. Nikakor pa nima namena, reševati problem odrešenja vseh tistih, ki ne pripadajo Cerkvi, kakor so jo pozneje začeli tolmačiti.

Od 3. stoletja pa vse do drugega vatikanskega koncila je bilo omenjeno načelo interpretirano v dobesednem pomenu: samo člani Cerkve, torej krščeni v katoliški Cerkvi, imajo možnost odrešenja, to je večnega življenja po smrti. Kdor pa ni v Cerkvi, torej tudi nekatoliški kristjani, drugoverci in neverni, pa nima nobene možnosti za vstop v nebesa po smrti. Lahko si predstavljamo, da katoliška stran s takšnim oznanilom na ustnicah ni imela nobene možnosti za uspeh v ekumenskem in v medverskem zблиževanju. Kako bi se lahko nekatoličani enakopravno pogovarjali s katoliško Cerkvijo, če jim je ta že vnaprej povedala, da je ona nekaj več oziroma da se lahko zveličajo samo njeni člani, za vse druge vernike pa so »nebeška vrata« zaprta? Kako bi se lahko pogovarjali katoličani s Cerkvami, ki so jih v preteklosti ekskomunicirali?

Prvo spremembo v interpretaciji nauka »*Extra ecclesiam nulla salus*« najdemo v dokumentu Svetega oficija² iz leta 1949. Dokument je odgovor nadškofu Cushingu v Boston, ki je postavil vprašanje o odrešenju nekatoličanov. Dne 8. avgusta je Sveti oficij v omenjenem dokumentu zapisal: »Zato se ne more zveličati tisti, ki se kljub svoji vednosti, da je Cerkev na božji način ustanovil Kristus, noče podrediti Cerkvi, ali pa odreka pokorščino rimskemu papežu, Kristusovemu namestniku na zemlji. Vendar pa Kristus ni dal le zapovedi, naj vsi narodi vstopijo v Cerkev, mar-

² Kongregacija za nauk vere, včasih inkvizicija.

več je tudi določil, da je Cerkev zveličavno sredstvo (*medium salutis*), brez katerega nihče ne more vstopiti v kraljestvo nebeške slave. V svojem neskončnem usmiljenju pa je Bog hotel, da je učinke onih nujno potrebnih zveličavnih sredstev, ki so naravnana na (človekov) končni cilj le po božji ureditvi, ne pa iz notranje nujnosti (stvari same), mogoče doseči tudi tedaj, če so ta sredstva uporabljena le v »želji« (voto) in hrepenenju (desiderio).

Isto (kakor o votum krsta in zakramenta pokore na tridentinskem koncilu) je na svoj način mogoče reči o Cerkvi, kolikor je splošen pripomoček za zveličanje. Da kdo doseže večno zveličanje, se ne zahteva vedno, da je stvarno (reapse) včlenjen v Cerkev kot njen ud. Potrebno pa je vsaj to, da je z njo povezan v želji in v hrepenenju. Ni nujno, da bi bila ta želja vedno izrečna, kakor je pri tistih, ki želijo biti krščeni. Kjer je namreč človek v nepremagljivi nevednosti, sprejema Bog tudi vključno željo. Ta se tako imenuje zaradi tega, ker je vsebovana v pripravljenosti, s kakršno hoče človek, da bi bilo njegovo hotenje skladno z božjo voljo ...« (Strle 1977, 189)

Ta tekst osvetli pomen izjave »Zunaj Cerkve ni zveličanja«. Sveti oficij potrjuje, da je Cerkev glavno sredstvo odrešenja, toda prek nje se lahko zveličajo tudi njeni nečlani, ki si to s svojim načinom življenja želijo biti, čeprav se tega niti ne zavedajo. To pismo potrjuje, da je tradicionalno gledanje teologije na problematiko napredovalo. Po njegovem Cerkev sprejema, da lahko tudi druge religije igrajo vlogo »evangeljske pripravnice« za ljudi, ki še niso srečali Jezusa Kristusa. Ni govora le o tem, da ljudje dobre volje lahko dosežejo svoje odrešenje v drugih religijah. Pravi, da so velike nekrščanske religije lahko nosilke odrešenjskih vrednot in pripravljajo na popolno priznanje Resnice, ki je v krščanstvu.

Koncilski očetje so na podlagi tega dokumenta postavili temelje medverskega dialoga, ki ga najdemo v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. Brez dvoma je to temeljni dokument za razumevanje koncilskega nauka o odrešenju in hkrati za ekumenizem in za medverski dialog. Kot referenca se je uporabljal pri dokumentih: Odlok o ekumenizmu [Unitatis redintegratio], Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu [Gaudium et spes], Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev [Nostra aetate] in Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve [Ad gentes]. Zaustavili se bomo pri 8. in 16. členu Dogmatične konstitucije o Cerkvi.

Prvo poglavje tega dokumenta, ki je posvečeno skrivnosti Cerkve, se konča z dvojno naravo ene same Cerkve, z vidno in z nevidno. Ko v 8. členu govori o Kristusovi Cerkvi, pravi: »Ta Cerkev, na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja (subsistit in) v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim. S tem ni izključeno, da je zunaj njene organizacije mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, ki kot darovi, lastni Kristusovi Cerkvi, nagibljejo k vesoljni edinosti.« (C 8) V dokumentu Gospod Jezus³ beremo, da je hotel drugi vatikanski koncil »z izrazom subsistit in spraviti v medsebojno soglasje dve doktrinalni trditvi: na eni strani, da Kristusova Cerkev kljub razdeljenosti kristjanov še naprej obstaja v polnosti samo v katoliški Cerkvi, in na drugi strani, da je zunaj

³ Kongregacija za verski nauk je pod vodstvom prefekta kardinala Jožefa Ratzingerja dne 6. avgusta 2000 objavila izjavo Gospod Jezus.

njene vidne organizacije mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, namreč v Cerkvah in cerkvenih skupnostih, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo» (Kongregacija za verski nauk, 209). Torej se 8. člen koncilске dogmatične konstitucije oddalji od trditve enciklike *Mystici Corporis*, v kateri papež Pij XII. ne priznava obstoja Kristusove Cerkve zunaj katoliške (Sesboué 2004, 231–233).

Na podlagi trditve, da torej tudi v nekatoliških krščanskih Cerkvah in v nekrščanskih religijah obstajajo prvine posvečenja in resnice, 16. člen *Dogmatične konstitucije o Cerkvi* pove, da »so na različne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli. Ker Odrešenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali.« (C 16) V nadaljevanju za merilo odrešenja (ki je bilo do koncila izključno pripadnost Cerkvi) postavi človekovo vest: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.« (C 16) Ko je rimskokatoliška Cerkev priznala možnost odrešenja za ljudi, ki niso njeni člani, je omogočila enakopraven dialog z drugimi verstvi, v katerih odkriva »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Cerkevno učiteljstvo nikakor ne trdi, da imajo druge religije v lasti polno resnico, priznava pa jim žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi! Cerkev od tedaj v drugih verstvih išče to, kar nas povezuje, in ne poudarja tega, kar nas razdvaja. Spodbuja tudi vse, naj se trudijo za medsebojno razumevanje. Cerkev je po letu 1965 začela dialog z laično družbo, z drugimi krščanskimi Cerkvami in z nekrščanskimi religijami. Zato govori – kakor smo zapisali zgoraj – Dogmatična konstitucija o Cerkvi bolj kakor o pripadnosti Cerkvi o tem, da je lahko odrešen vsak človek, ki se trudi delati dobro, kakor to spozna po glasu vesti. Takšen človek na neki način namreč že živi v občestvu s Cerkvijo. Ekleziologija pripadnosti preide v ekleziologijo občestva. Prvič v zgodovini katoliško učiteljstvo izrecno prizna, da Bog deluje tudi v nekrščanskih religijah in »ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (N 2).

3. Cerkev v oznanjevanju preseže meje svoje ustanove

Prvi znak preseganja katoliških institucionalnih meja v razlaganju nauka o odrešenju najdemo v dokumentu Svetega oficija kot odgovoru bostonskemu nadškofu. Drugi vatikanski koncil razvije vsebino tega dokumenta tako, da vodi Cerkev na pot ljudi. Ne govori več, da bi bila Cerkev popolna družba in neodvisna od zemeljskih stvarnosti. Cerkev se nameni, da ne bo več oznanjala same sebe, ampak božje kraljestvo, ki presega cerkvene meje. To izrazi v koncilski izjavi o verski svobodi [*Dignitatis humanae*]. Cerkev v sebi še vedno prepozna vidno znamenje božjega kraljestva, ki pa je širše od njenih institucionalnih meja. Zato stavek »Zunaj Cerkve ni zveličanja« v dokumentih nadomesti stavek, da je »Cerkev potrebna za zveličanje« (C 14, KKC 846). Nekatoličani so torej lahko v božjem kraljestvu, toda Cerkev je neobhodno potrebna, da pričuje za zveličanje (za dosego večnega življenja). Niso samo katoličani na poti odrešenja, ampak katoličani zagotovo so.

Dialoško oznanjevanje evangelija ni prepričevanje in nagovarjanje k spreobrnjenju v katoliško Cerkev, temveč je to oznanjevanje in prepričevanje k vztrajanju v tem, kar je dobro. V dokumentu *Dialog in oznanjevanje*, ki sta ga kot spremljevalni tekst enciklike Janeza Pavla II. *Odrešenikovo poslanstvo* izdala dne 19. maja 1999 Kongregacija za evangelizacijo in Papeški svet za medverski dialog, lahko v 29. členu beremo: »Z iskrenim uresničevanjem tega, kar je dobro v njihovih religijskih tradicijah, verniki drugih religij pozitivno odgovarjajo na Božji klic in prejemajo odrešenje v Jezusu Kristusu, četudi ne izpovedujejo vero vanj in ga ne prepoznavajo kot svojega Odrešenika.« Katoličani vedo, da je krščanstvo uresničenje tega, kar iščejo ljudje v različnih religijskih tradicijah. V religijskih tradicijah ne vidijo le človekovega iskanja Boga, temveč tudi božje iskanje človeka, ki ga Bog nagovarja na različne načine. V bistvu je preseganje institucionalnih meja Cerkve povezano tudi z vprašanjem verske svobode. Cerkev se obrača na človeka. Spoštovanje človekovega dostojanstva je *namreč pred Bogom prvi pogoj za pravi stik z njim. Koncilsko besedilo Izjave o verski svobodi je osvobajajoče: Bog hoče, da ga ljubimo, pritisk na vest nekoga pod pretvezo, da ga bo privedel k veri, pa je zmeta in greh* (CD 30, 26).

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. 1980. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- CD 30** – *Škofovska sinoda: 20 let koncila*. 1986. Ljubljana: Družina.
- CS** – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- E** – Odlok o ekumenizmu. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- KKC** – *Katekizem Katoliške cerkve*. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca. Ljubljana.
- M** – Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- N** – Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- VC** – Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.

Reference

- 2. vatikanski cerkveni zbor**. 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Avguštin**. 1845. *De baptismo*. Patrologija Latina 43. Pariz: J. P. Migne.
- Ciprijan**. 1972. *De unitate ecclesiae 6. Corpus Christianorum, Series Latina 3*. Turnhout.
- Janežič, Stanko**. 1986. *Ekumenski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kongregacija za verski nauk**. 2000. Dominus Iesus. Izjava »Gospod Jezus« o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve. *Communio* (Ljubljana) 10:193–221.
- Origen**. 1960. *Homélie sur Josué*. Sources chrétiennes 71. Pariz: Cerf.
- Pavel VI**. 1967. *Regimini Ecclesiae universae*. Apostolska konstitucija. Rim: Curia romana.
- Sesboué, Bernard**. 2004. *Hors de l'Eglise pas de salut*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Strle, Anton**. 1977. *Vera Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Vermeylen, Jacques**. 1995. Quelques dimensions du salut dans le premier testament. V: *Le salut chrétien*. Collection Jésus 66. Pariz: Desclée.

Aleš Maver

Das Christentum auf dem Markt der Religionen im Römischen Reich

Zusammenfassung: In der Abhandlung wird zunächst kurz die Welt der religiösen Überzeugungen und Kulte, in die das junge Christentum im 1. Jahrhundert n. Chr. und später eintrat, geschildert. Es werden seine gemeinsamen Punkte mit dieser Welt erörtert, insbesondere jedoch, warum es auf dem »römischen Religionenmarkt« schon vom Anfang an eine Besonderheit darstellte. In diesem Zusammenhang wird es vor allem mit Judentum verglichen, das wenigstens teilweise eine sehr unterschiedliche Behandlung erfuhr. Abschließend wird die Frage gestellt, wo Christen Kompromisse mit der mehrheitlichen Umwelt suchen konnten und wo diese Kompromisse nicht in Frage kamen.

Schlüsselwörter: Frühchristentum, Religionen, Judentum, Kompromisse

Povzetek: **Krščanstvo na tržnici verstev v rimskem cesarstvu**

Razprava najprej na kratko oriše svet religioznih prepričanj in kultov, v katerega je v 1. stoletju pr. Kr. in pozneje vstopilo mlado krščanstvo. Razmišlja o njegovih skupnih točkah s tem svetom, predvsem pa o tem, zakaj je na rimski »tržnici kultov« od vsega začetka krščanstvo bodlo v oči. V zvezi s tem ga postavlja predvsem ob bok judovstvu, ki je bilo vsaj deloma deležno precej drugačne obravnave. Končno se v besedilu sprašujemo, na katerih točkah so kristjani (lahko) iskali kompromise z večinsko okolico in kje takšni kompromisi niso bili mogoči.

Ključne besede: zgodnje krščanstvo, verovanja, judovstvo, kompromisi

Abstract: **Christianity on the Market of Religions in the Roman Empire**

In the beginning, the paper shortly describes the world of religious convictions and cults, into which the early christianity came in the first century AD and later. Its common points with this world are discussed, but especially why from the very beginning it was considered something special on this Roman "market of religions". In this connection it is primarily compared to Judaism that was, at least in some respects, treated in a rather different manner. Finally, the paper deals with the issue in which points the Christians could seek compromise with the majority environment and where any compromise was impossible.

Key words: early Christianity, religions, Judaism, compromise

Es stellt sich die berechtigte Frage, was ein erneutes Aufrollen des staubbedeckten und auf keinem Fall beunruhigenden Themas der Lage der Christen und ihrer Gemeinden in dem schon lange verschwundenen Römischen Reich im Kontext der Verhältnisse zwischen Religionen und Religionsgemeinschaften in der modernen Welt zu tun hat. Meine Antwort auf dieses wichtige Bedenken wird wohl keinen überzeugen können, doch ich werde sie trotzdem riskieren.

Ich würde gern zwei Umstände unterstreichen. Erstens kann die Lage der frühen Christen auf dem in meinem Titel evozierten Markt der Religionen in der beständigsten Großmacht der Alten Welt in mehr als nur einem wichtigen Punkt leicht an das Schicksal vieler christlichen Kirchen in unserer Zeit und in unseren geographischen Breiten erinnern. Wenn ich mich auf nur ein Wort festlegen dürfte, mit dem ich das Verhältnis der mehrheitlich heidnischen Umgebung zu Anhängern Christi in ersten Jahrhundert beschreiben sollte, wurde ich unter vielen Möglichkeiten am liebsten den Begriff »Indifferenz« oder gar »Ignoranz« wählen. Frühe Christen und christliche Historiker nach ihnen haben zwar das Bild einer vom Blut überströmten Kirche der Märtyrer geschaffen, das aber trotz den traumatischen Erfahrungen, die sich hinter ihm verbergen, leicht einen falschen Eindruck vermittelt, wonach sich der römische Staatsapparat Tag und Nacht mit Dissidenten mit jüdischen Wurzeln beschäftigte. Aber in Wahrheit verblüfft uns gerade die Leichtsinnigkeit, mit der die »Mehrheit« meiste Zeit so tat, als ob überhaupt keine Christen existierten. Wenn sie schon bereit war, sie wahrzunehmen, war die Ausbeute aber gering – genug illustriert ist sie bereits mit der berühmten Formel *Conquiriti non sunt, sed puniendi sunt*. Selbst die formell untadeligen Christen unter den frühmittelalterlichen Geschichtsschreibern aus dem weiter lebenden Oströmischen Reich mussten gemäß den Konventionen ihres Genres so tun, als ob das Christentum ein ziemlich exotisches und nur wenig bekanntes Phänomen wäre (Beispiele bei Al. und Av. Cameron 1964, 316–328). Deshalb kann auch nicht verwundern, wenn die späteren Generationen eifrig nach jeder ihrer Vorfahren betreffenden Notiz bei antiken Schriftstellern suchten und daher den ganz durchschnittlichen Langweiler Plinius den Jüngeren fast zum Apostel machten, während sie seinen ganz und gar nicht untadeligen Chef Trajan sogar ins Paradies schickten.

Aus solcher Erfahrung einer Gemeinschaft, die mit einer artifiziellen und künstlichen Ignoranz konfrontiert ist, entspringt dann ein zweites, noch bis heute lebendiges Erbe der frühen Jahrhunderte, das Verhältnis zur Gesellschaft rund um sie und zum »Staat« als dem privilegierten Gesprächspartner in ihr. Es ist klar sichtbar, dass das genannte Verhältnis andere Züge als bei der Mehrheit der anderen Weltreligionen aufweist, was auch etliche Beispiele, wo man versuchte, die diesbezüglichen Muster aus der christlichen Welt woandershin zu übertragen, z. B. das türkische, belegen. Im Christentum ist das Verhältnis zur Gesellschaft und in erster Reihe zum Staat von zwei entgegengesetzten Tendenzen geprägt. Einerseits verursacht die Tatsache, dass die heidnische Umwelt bei Christen meistens wegschaute, einen Abstand von ihr und einen Rückzug in die eigene Welt, wie schon der altehrwürdige *Diognetbrief* verkündet. Aber selbst wenn diese Ausrichtung als Ideal galt, sprach sie die Mehrheit der christlichen Gemeinden offen-

sichtlich nicht richtig an. In ihnen dominierte eher der Wunsch, dass sie von der Gesellschaft und dem Staat trotz allem beachtet und geschätzt würden. Im Sinne dieses Strebens waren sie bereit, in ihrer Sicherung der Loyalität ziemlich weit zu gehen. Es scheint, als ob die nicht immer gesunde Dichotomie zwischen dem Ideal, das in realen frühen Verhältnissen verwurzelt war und wonach zwischen der Kirche und dem sie ignorierenden Staat (und Gesellschaft) ein fast unüberbrückbarer Gegensatz herrschte, und der Realität zweier christlichen Jahrtausenden, als christliche Kirchen in ihren Anstrengungen, bei der Staatsmacht und mit ihr zu sein, manchmal bis zur vernünftigen Grenze und sogar über sie gingen (Goodman 2007, 531 ss.), einen bedeutenden Teil des Nachlasses der Pioniere des Christentums darstellt, auch wenn an ihn man weniger gerne als an die anderen denkt.

I.

Deshalb ist es auch sinnvoll zu fragen, welche waren diejenige Feldlinien, die die beschriebene Entwicklung zu einer Notwendigkeit werden ließen. Zuerst lohnt es sich, einen schellen Blick auf die religiöse Landschaft des Römischen Reiches der ersten nachchristlichen Jahrhunderte zu werfen. In ihr existierte natürlich eine Menge von Kulte, Riten und Praxen, die nur wenige Gemeinsamkeiten aufwiesen, oder sogar nur die, dass sie mit der fast einzigen Ausnahme des Judentums in den gemeinsamen Topf mit einer ungewissen Überschrift »Heidentum« hineingetan werden können (Rüpke 2006, 11–18). Ganz bestimmt haben verschiedene Zweige dieses Heidentums unterschiedlich starken Einfluss auf das frühe Christentum ausgeübt, aber für die oben angesetzten Überlegungen war seine Interaktion mit den Kulturen und Riten, die aus der altrömischen Religion entsprangen, maßgebend. Über sie könnte man zwar schon im 2. Jahrhundert n. Chr. kaum behaupten, sie sei in ihren wesentlichen Aspekten Religion der Bevölkerungsmehrheit im Weltreich (Demandt 2007, 494), aber sie gab zweifellos den Ton an. Was uns wieder an die modernen Gesellschaften erinnert, wo die privilegierte Religion keine Mehrheitsreligion ist (oder war).⁴

Als Grundmerkmal dieser Strömung war vielmals ein ausgesprochener kultischer Formalismus genannt (Muth 1997, 218 s. und weitere Stellen). Wegen einer ebenso vielmals versuchten Banalisierung desselben mit der berühmten Phrase »do, ut des« haben wurden gleichzeitig auch Einsprüche gegen solche Interpretationen erhoben (Rüpke 2006, passim), aber Stützen dafür gab es auf jedem Fall. Die Römer missen der richtigen Ausführung der Riten, die dem, was schon die Vorfahren getan hatten, entsprachen, einfach eine große Bedeutung zu. Cicero drückt das in seiner Schrift *De natura deorum* genug explizit aus, als er einen Gesprächspartner in seinem Dialog sagen ließ: »A te enim philosopho rationem accipere debeo religionis; maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.« (Cicero, *De natura deorum* 3, 6)

⁴ Verschiedene Teile des Vereinigten Königreiches sind dafür wahrscheinlich das beste Beispiel.

Ohne entsprechende Bewertung der Rolle der Vorfahren und ihres berühmten *mos maiorum* kann auch die Marginalisierung des Christentums in der römischen Gesellschaft nicht richtig bewertet werden. Natürlich könnte man sehr schnell fragen, warum die Christen nicht von einer anderen Ritze Gebrauch machten, die ihnen wahrscheinlich tatsächlich den Eintritt auf den römischen »kultischen Markt« ermöglicht hätte. Die Römer waren nämlich nicht nur darauf stolz, dass sie Kulte am besten und am meisten gemäß den Richtlinien der Alten ausführten, sondern rühmten sie sich auch der integrativen Natur ihres Pantheons, wie es zum Beispiel aus Aussagen des Heiden Caecilius in der christlichen apologetischen Schrift *Octavius* aus dem Ende des 2. Jahrhunderts hervorgeht:

»Inde adeo per universa imperia, provincias, oppida videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipales, ut Eleusinos Cererem, Phrygas Matrem, Epidaurios Aesculapium, Chaldaeos Belum, Astarten Syros, Dianam Tauros, Gallos Mercurium, universa Romanos. Sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit, sic imperium suum ultra solis vias et ipsius oceani limites propagavit, dum exercent in armis virtutem religiosam, dum urbem muniunt sacrorum religionibus, castis virginibus, multis honoribus ac nominibus sacerdotum, dum obsessi et citra solum Capitolium capti colunt deos, quos alius iam sprevisset iratos, et per Gallorum acies mirantium superstitionis audaciam pergunt telis inermes, sed cultu religionis armati, dum capti in hostilibus moenibus adhuc ferociente victoria numina victa venerantur, dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt, dum aras extruunt etiam ignotis numinibus et manibus.« (Minucius Felix, *Octavius* 6, 2 ss.)

Es fehle nicht ganz an Angeboten, Christus sollte sich diesem Pantheon anschließen, besonders gegen Ende der heidnischen Domination. Es ist andererseits ganz klar, dass während des Früh- und teilweise auch während des Hochmittelalters tatsächlich zu solchen Symbiosen gekommen ist, und zwar sowohl im germanischen Nordwesten als auch im slawischen Osten (viele Beispiele bei von Padberg 2006). Auch während der Antike findet man diese oder jene dem Synkretismus zugetane christliche Persönlichkeit, wie zum Beispiel der rätselhafte Julius Africanus. Trotz des späten Ursprungs solcher Angaben gibt es zugleich keinen Anlass für Zweifel über eine Christusstatue unter Gottheiten in der »Hauskapelle« seines Zeitgenossen Alexanders Severus. Aber im allgemeinen zeigten Christen diesbezüglich kaum Kompromissbereitschaft.

So musste der Prokonsul Paternus sich selbst sehr großzügig vorkommen, als er dem Bischof von Kartago Cyprian folgenden Vorschlag machte: »Sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus literas ad me dare dignati sunt quibus praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere. Exquisivi ergo de nomine tuo: quid mihi respondes? (*Acta Proconsularia S. Cypriani* 1) Obwohl man hier einen wichtigen Schritt weg von der Praxis Trajans und seines Staathalters Plinius beobachten könnte, da diese von Christen noch eine aktive Verleugnung Christi forderten, war Cyprian explizit: »Christianus sum et episcopus. Nullos alios deos novi nisi unum et verum deum qui fecit caelum et terram et mare et quae sunt in eis omnia.« (ebenda)

Das für eine Annäherung an kultische Forderungen der Umgebung und der heidnischen Mehrheit fast keinen Spielraum gab, bezeugt – fast *per negationem* – auch eine nicht ganz unironisch gemeinte Notiz eines weiteren Afrikaners, nämlich Tertullians, aus dem Anfang des 3. Nachchristlichen Jahrhunderts: »Colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum; et cuicquid est a Deo consecutum est, solo tamen Deo minorem. Hoc et ipse volet. Sic enim omnibus maior est, dum solo Deo minor est. Sic et ipsis diis maior est, dum et ipsi in potestate eius sunt. Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit Deus, pura prece.« (Tertullian, *Ad Scapulam* 2, 7 s.) Natürlich stellte gerade solche kategorische Ablehnung der etablierten Formen des Kaiserkultes, der immer mehr zu einem Bindegewebe des Reiches wurde (Koep 1971, v. a. 317), eine der größten Schwierigkeiten für christliche Gemeinden da, da sie fast zu Staatsfeinden machte, was Tertullian an einer anderen Stelle apostrophiert und zugleich den prinzipiellen Monarchismus der Christen als einen eklatanten Gegensatz zu republikanischen Träumen vieler heidnischen Römer betont. (Tertullian, *Apologeticum* 35, 9 s.)

II.

Natürlich bleibt eine nicht ganz beantwortete Frage, warum das Christentum mit beschriebenen Ansichten auf dem römischen Markt der Religionen niemals bis Galerius (oder teilweise für einige Zeit schon unter Gallienus und seinen Nachfolgern) eine Position, die deren der Juden ähnlich wäre, zu erlangen vermochte. Berechtigt wurde dabei auf zwei Umstände hingewiesen. Wenn das kategorische »Nein« zum Kaiserkult im Kontext des strengen Monotheismus vielleicht noch auf ein begrenztes Verständnis stoßen könnte, wirkte es im Zusammenhang mit der Verehrung eines grausam hingerichteten Handwerkers wahrscheinlich als reine Provokation und machte Suche nach einem sicheren, wenn auch geringen Platz in der römischen Kultenökumene sehr schwierig (Koep 1971, v. a. 315 ss.).

Zweitens spielte vielleicht auch die ausdrückliche missionarische Ausrichtung der Christen, obwohl das angebliche Bekehrungsverbot des Kaiser Septimius Severus aus dem Jahre 202/3 darauf schließen lässt, dass diesbezüglich auch Juden als eine Drohung empfunden wurden. Hiermit gelangen wir schon zum dritten, wahrscheinlich auch entscheidenden Punkt, den man aus heutiger Sicht am wenigsten nachvollziehen kann. Denn im religiösen Imaginarium der heidnischen Antike legte man einen großen Wert auf Altertümlichkeit religiöser Riten und Traditionen (Fiedrowicz 2000, v. a. 209 s.). Derjenige, der diesbezüglich Neuerungen vornehmen mochte oder tatsächlich vorgenommen hat, brachte nicht nur sich selbst in Gefahr, sondern gewissermaßen auch die gesamte Gemeinschaft. Hier waren auch Christen selbst bewusst, dass ihre Karten denkbar schlecht waren, denn man musste zugeben, dass es Christentum im eigentlichen Sinne noch vor wenig hundert Jahren gar nicht gab. Die meisten Apologeten der jungen Religion versuchten daher, an ehrwürdige und vor aller mit einer reichen

Vorgeschichte geladene jüdischen Vorfahren anzuknüpfen, was schon im *Barnabasbrief* sichtbar ist und vielerorts zu bis heute spürbaren paradoxen Folgen für das jüdisch-christliche Verhältnis führte. Andere, die, wie zum Beispiel Arnobius der Ältere, mit dem Judentum wenig oder gar nicht vertraut waren, wählten einen anderen Weg. Sie versuchten zu zeigen, erstens, dass die Welt nach dem Erscheinen des Christentums gar nicht schlechter geworden ist, was sich als ein bleibendes Argument in der antiheidnischen Polemik etablierte, und zweitens, dass religiöse Neuerungen auch in der Welt des römischen Heidentums keine Seltenheit darstellte. Wie dem auch sei, es bleibt Tatsache, dass in der Vorstellungswelt des griechisch-römischen Heidentums Christen leicht als »Verräter« angesehen wurden, und zwar sogar im zweifachen Sinne. Da die ehemaligen Heiden wahrscheinlich schon relativ bald die Mehrheit der Kirchenmitglieder stellten, konnte ihnen natürlich Abfall von Kulturen und Riten der Ahnen vorgeworfen werden, da das Christentum aber aus dem Judentum hervorging, konnte schon Kelsos zugleich ihre Treue zu jüdischen Riten in Zweifel ziehen (Fiedrowicz 2000, 209). Und ihr »Verrat« an Heidentum hatte eine ganz andere Dimension als nur merkwürdige, aber sonst »seit je« bestehende Religion der Juden.

Wie gesagt, konnten Christen in diesem Bereich den Erwartungen der Umgebung so gut wie nirgendwo entgegenkommen (Cancik 2009, v. a. 374–376). Daher entdeckten sie aber schon bald eine willkommene Nische, wo sie sich weitaus aufgeschlossener zeigten. Es handelte sich um das Verhältnis zum römischen Staat und vor allem zum seinen höchsten und für Christen auch sichtbarsten Repräsentanten, dem Kaiser. Hier mehrten sich seit dem 2. Jahrhundert verschiedene Loyalitätsbekundungen, die heute sogar ein wenig überraschend wirken könnten. Aber dabei blieben Christen durchaus in der Bahn der neutestamentlichen Grundlagen. Denn ihre Aussagen fußten auf einigen bedeutenden Pfeilern. Wenn der kryptische Spruch Jesu zu dem Steuergeld, den schon einige Apologeten entscheidend zu Gunsten des Kaisers auslegten (Beispiele dazu bei Guyot und Klein 1997), auch ironisch verstanden sein konnte, war bei den Stellen aus dem Ersten Petrusbrief sowie aus dem Ersten Brief an Timothäus und dem Brief an Titus das ehrwürdige Verhältnis zum Reich und Kaiser klar. Ganz besonders aber konnte man wahrscheinlich die erste explizite Stellungnahme eines Christen zu Fragen der Macht einbeziehen, die schon um 58 n. Cht. entstandenen Aussagen aus dem 13. Kapitel des Römerbriefes, die der gottgewollten Macht keine Bedingungen stellten. Und obwohl solche Klarheit von einigen zeitbedingten Faktoren abhing (dazu Rode 1981, 244 ss.), klammerte so mancher christlicher Schriftsteller in nächsten Jahrhunderten diesen Rahmen fast vollständig aus und nahm die Behauptungen des Apostels wörtlich. Das ist in erster Reihe bei Irenäus von Lyon am Ende des 2. Jahrhunderts sichtbar, wenn er schreibt: »Quidam enim illorum [nämlich Machthaber, Anm. A. M.] ad correptionem et utilitatem subiectorum dantur et conservationem iustitiae, quidam autem ad timorem et poenam et incereptionem, quidam autem ad illusionem et contumeliam et superbiam, quemadmodum et digni sunt, Dei iusto iudicio, sicut praediximus, in omnibus aequaliter perveniente. (Irenaeus, *Adversus haereses* 5, 24, 3)

In dieselbe Richtung entwickelte sich allmählich auch der sogenannte »Romgedanke« bei Christen, als dessen Begründer vielleicht schon Autor des Lukasevangeliums (kritisch darüber Klein 2000, 234), ganz bestimmt aber der Bischof Melito von Sardes (bei Eusebius von Caesarea, *Historia Ecclesiastica* 4, 26, 7), der seine Apologie an den Kaiser Marcus Aurelius um 170 n. Chr. verfasste und darin Parallelen zwischen Verbreitung des Christentums und Steigerung der Macht Roms betonte. Stützen konnte er sich dabei auch auf die verbreitete Interpretation der berühmten Paulusstelle aus dem Zweiten Brief an die Thessalonicher, wonach gerade das Römische Reich ein Hindernis für den Antichrist sein sollte (Dibelius 1971, 57–60). Die fortschreitende Entwicklung des Romgedankes oder gar der Romtheologie gipfelte vor allem bei Laktanz und bei dem Historiker Orosius.

So überließ die Frühkirche den späteren Christen ein gemischtes Erbe. Einerseits prägte sie fast vom Anfang an der Wunsch nach einer gewissen Nähe zum Staat, die aber im Römischen Reich lange unerhört blieb. Aber gerade diese Erfahrung, dass mit dem Staat eigentlich nicht zu rechnen ist, erzog die Alte Kirche zu einer Selbstständigkeit, die ihre »Konkurrenzfähigkeit« auf dem religiösen Markt deutlich steigerte. Denn als viele vom Staat und seinen Subventionen abhängigen altehrwürdigen Kulte in der Reichskrise der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts untergingen und nie wieder zu der einstigen Blüte erwachten, erfreuten sie die christlichen Gemeinden eines ungeminderten Wachstums (wie von Geffcken 1972 und anderen betont). Es kann kaum verwundern, dass Maximinus Daia und vielmehr noch Julian gerade in der christlichen Kirche, die sich auch »auf dem Markt« beharrte, ein starkes Vorbild für ihre Erneuerungsversuche des Heidentums fanden.

Referenzen

- Cameron, Alan in Averil.** 1964. Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire. *Classical Quarterly* N. S. 14:316–328.
- Cancik, Hubert.** 2009. System und Entwicklung der römischen Reichsreligion. Augustus bis Theodosius I. In: *Die Anfänge des Christentums*, 373–396. Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Wiegandt, Hg. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Dibelius, Martin.** 1971. Rom und die Christen im ersten Jahrhundert. In: *Das frühe Christentum im römischen Staat*, 47–105. Richard Klein, Hg. Wege der Forschung 267. Darmstadt: WBG.
- Fiedrowicz, Michael.** 2000. *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn: F. Schöningh.
- Geffcken, Johannes.** 1972 (1929). *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Darmstadt: WBG.
- Goodman, Martin.** 2007. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin Books.
- Guyot, Peter in Klein, Richard.** 1997. *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: Eine Dokumentation*. Darmstadt: WBG.
- Klein, Richard.** 2000. Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur. In: *Rom und das himmlische Jerusalem: Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, 205–236. Raban von Haehling, Hg. Darmstadt: WBG.
- Koep, Leo.** 1971. Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch. In: *Das frühe Christentum im römischen Staat*, 302–336. Richard Klein, Hg. Darmstadt: WBG.
- Muth, Robert.** 1997. *Einführung in die griechische und römische Religion*. Darmstadt: WBG.
- Padberg, Lutz E. von.** 2006. *Christianisierung im Mittelalter*. Darmstadt: WBG.
- Rode, Franc.** 1981. Cerkev in država v prvih stoletjih. *Bogoslovni vestnik* 62:240–263.
- Rüpke, Jörg.** 2006. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. München: C. H. Beck.



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

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

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

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

Maksimilijan Matjaž

Gospel in Confrontation with Culture: Paul's speech in Athens

Abstract: Paul's speech in Athens, as accounted by Luke in Acts 17:16-34, provides an insight into the fundamental aspects of communication between the Gospel Announcement and human culture. His missionary strategy is greatly influenced by the place (*topos*) where Paul chooses to announce. The concept of Paul's kerygma in the synagogue is christological-soteriological, whereas his announcement at the marketplace and the Areopagus is a cosmological-eschatological model. In Athens Paul finds himself for the first time in a culture that is open to ideas; the method he uses there is therefore not doctrinal-catechetical but dialogic-narrative. He successfully combines both the Jewish and Hellenistic traditions of thought as well as considers the ideological and formal principles of the rhetoric of the time. By using this two-sided hermeneutic approach, Paul succeeds in addressing the fundamental anthropological and cultural concepts of the time without concealing the difference between Stoic cosmology and Biblical creation theology. The speech is a carefully thought-out model of inculturation of the Christian kerygma of the Early Church and thus also presents a challenge to the current interfaith as well as intercultural dialogue.

Key words: New Testament, Gospel, Acts of the Apostles, christology, apostle Paul, *topos*, agora, areopagus, culture, Hellenism, rhetoric, word, intercultural dialogue

Povzetek: **Evangelij v soočenju s kulturo: Pavel v Atenah in Korintu**

Iz Pavlovega nastopa v Atenah, kakor ga je posredoval Luka v Apd 17,16–34, je mogoče razbrati temeljne vidike komunikacije med evangelijskim oznanilom in človeško kulturo. Njegovo misijonsko strategijo pomembno sooblikuje prostor (*topos*), v katerem oznanja. Pavlova kerigma v shodnici je kristološko-soteriološko zasnovana, oznanilo na trgu oziroma areopagu pa ima kozmološko-eschatološki koncept. Pavel v Atenah prvič vstopi v idejno odprt prostor kulture, zato tam njegova metoda ni doktrinarno-katehetska, temveč narativno-dialoška. V govoru na areopagu je združil tako judovsko kakor helenistično miselno tradicijo ter upošteval idejne in formalne koncepte tedanje retorike. Z ambivalentnim hermenevtičnim pristopom mu je uspelo nagovoriti temeljne kulturno-antropološke koncepte tedanjega časa, hkrati pa ni zamolčal razlike med stoiško kozmologijo in biblično stvarjenjsko teologijo. Govor je domišljen model inkulturacije krščanske kerigme prve Cerkve in je kot takšen izziv tudi za sodobni medverski in medkulturni dialog.

Ključne besede: Nova zaveza, evangelij, Apostolska dela, kristologija, apostol Pavel, topos, agora, areopag, kultura, helenizem, retorika, beseda, medkulturni dialog

Not only is the Bible the book of all books, but is also the book of culture in the most global meaning, for it represents the universal history of the world and life from the creation of the world to the eschatological stage thus embodying the entire genesis of the human culture (Söding 1995, 11–29). The primary foundation of the dialogue between the gospel and the culture is the Word, which is the foundation of human culture. The biblical concept of the universal history, reflected in the Judeo-Christian religion and culture, is based on the position and the metaphorical meaning of the *Word* in the life of a human being (Stanonik 2011, 553–557). The Judeo-Christian God speaks to man and calls him by his name (Isa 40:26; Ps 147:4), invites man to hear Him and to live by His word (Det 6:4–9; Jer 1). Communication between God and man, which is the origin of culture, reaches its highest form in the New Testament. The Son of God Himself becomes the Word (John 1:1–18), becomes the personal communication between God and man. The Word allows man to discover the fundamental existential, eschatological and theological truth so that he can enter into community with God. By means of narrative theology Biblical authors developed a model of communication between God and man that encompasses all aspects of human existence and culture in the widest sense of the word.

Through Paul the Apostle, the first communicator of the Gospel message into the Greek culture, the process of communication between the Announcement of the Gospel and the human culture will be presented in short. Paul's address in Athens (Acts 17:16–34) as the center of Greek culture and philosophy provides an insight into some fundamental aspects of the communication between the Gospel Announcement and the culture where Paul's life principle was fulfilled. As he wrote in his Letters to the Corinthians: To the Jews he became like a Jew, to those not having the law he became like one not having the law and to the weak he became weak, so that by all possible means he might save some (1 Cor 9:20–23).

1. Athens – pious and superstitious

Paul visited Athens at the beginning of the summer in the year 50 A.D. According to Luke's chronology this was within Paul's second missionary journey (Acts 15:40–18:22), after he was forced to leave quickly from Philippi, Thessaloniki and Berea. Jews from everywhere had rejected Paul's interpretation of the Bible's message that Jesus Christ was the Messiah and they incited others to banish Paul from the city. It seems that only in Athens Paul felt safer although he does not say much about his stay there in his letters, which is under no circumstance a reason to doubt about the historical significance of Luke's message. In

his First Letter to the Thessalonians, Paul only mentions his stay in Athens while sending off his co-worker Timothy to strengthen and encourage Thessalonians in their faith (1 Thes 3:1). He never wrote any letter to the Athenians which suggests he never established a strong bond with the community there. At his arrival in Athens, the cultural and intellectual capital of Greece, he was able to admire numerous temples, palaces and squares that were rebuilt by the Romans after they conquered the city in 86 B.C. To Flavius Josephus, Athenians are the most religious among all Greeks (*Against Apion* II, 130). Paul also considers them very religious, even zealous in their worship of supernatural forces (*deisidaimonesterōi*, 17:22). In *koinē* Greek the term may mean very religious, but it may also mean superstitious (Dibelius 1939, 30). Paul chose this ambiguous term deliberately to stress the significance of his connection to his listeners. Paul was aware that Athens was the center of knowledge and culture and accommodated Socrates and Plato in its Golden age, so he was greatly distressed to see that the city was full of idols (Acts 17:16). Luke's account of the Athenians was that some of them became followers of Paul and believed; among them was Dionysius, a member of the Areopagus, and a woman named Damaris (17:34), but Paul's preachings in Athens had little success.

2. Paul's missionary method between the synagogue and the marketplace

Although the structure of storytelling in Acts 17:16–34 about Paul's mission in Athens tells us that Luke was the editor, it contains certain elements of Paul's missionary method, his rhetoric, semantic and theology. Paul's speech on the Areopagus (v. 22–31) is placed in a narrative framework (v. 16–21 and v. 32–34) which holds critical information on the understanding of Paul's missionary approach. In this context, Luke clearly highlights two key *topoi* of Paul's activity, both of which appear in all Paul's speeches: the *synagogue* and *marketplace* (*agora*): »So he reasoned in the synagogue with both Jews and God-fearing Greeks, as well as in the marketplace day by day with those who happened to be there.« (Acts 17:17) The place – *topos* which Paul chose for his announcement had great influence on the hermeneutics and the semantics of his speech and needs special attention when interpreting Paul's speech. Paul's address at the Areopagus was a part of or a continuation of his preaching at the marketplace. The Areopagus was not a place Paul chose on purpose within his missionary strategy; rather he was invited there or was led there from the marketplace. The audience mostly stayed the same.

2.1 The synagogue

When he arrived in a town, Paul looked first for the Jewish place of worship, the synagogue: He did so in Damascus (Acts 9:20), in Pisidian Antioch (13:13–14), in Iconium (14:1), in Thessalonica and in Berea (17:1–10), in Corinth

(18:4–7), in Ephesus (19:8) and other places. There he met his countrymen and god-fearing foreigners who were mostly Greeks. Based on the Letters he sought to persuade them that Jesus is the promised Messiah and that He had to suffer and rise from the dead. In Thessalonica, a few weeks before he arrived in Athens, he went into the synagogue and reasoned with them for three Sabbath days explaining that Jesus is the true Messiah and that he had to suffer and rise from the dead (17:3). During weeks he worked with his own hands around town to grow even closer to the people (1 Thes 2:9). He worked not only so that he would not be a burden to anyone (1 Thes 2:9; 2 Thes 3:8; 1 Cor 4:12; 2 Cor 12:13ss), but understood it as part of his Gospel preaching (Acts 20:33ss; 1 Cor 9:15–18; 2 Cor 11:7–12). This usually irritated his countrymen even more. In Thessalonica they launched a dirty campaign against Paul and a few of his converts. They were brought before the city officials and were charged with national treason and promoting a coup d'état, however, they were not accused of heresy and blasphemy. They accused them of »defying Caesar's decrees, saying that there is another king, one called Jesus« (Acts 17:8). Paul's proclamation of the suffering of God's Messenger and His shameful death on a cross is the greatest sin and the most difficult part to understand and accept in the entire Paul's gospel, which Paul keeps repeating in the synagogues. His ministry of the cross was most radical in Corinth's synagogues where he arrived from Athens. Only through the message of the cross can man reach God's wisdom (1 Cor 1:21). Paul constantly reverts to it, omits polite and long-winded talk, and rejects every other topic so that the Corinthians do not lose sight of what is important: »For I resolved to know nothing while I was with you except Jesus Christ and him crucified.« (2:2) He reveals to them his weakness and rhetorical inability (2:3–4), to convince them not to rest their faith in human wisdom, but in God's power that was revealed in the scandal of the cross (Liftin 1994, 174–178).

Paul's ministry in the Jewish synagogue in Athens is only briefly mentioned (Acts 17:17a), but his testimony in the marketplace and before the Areopagus is described in great detail. That does not rule out the possibility that Paul preached the gospel of Christ crucified in the Athenian synagogue as well.

2.2 Marketplace – agora

The *agora* was a central spot in every Greek city-state. It was the center of the social, cultural, political and commercial life of the city. It was also the place where the idea of an open and a free city, and the idea of democracy was accomplished. In the *agora*, any person could present their ideas and opinions and defend them. Before the Hellenistic period, cities in the Near East did not have such an open space system. They thought it was not only useless but dangerous as well (Penna 2001, 368). It is impossible to overlook the symbolism in Luke's account. The Agora of Athens was unique due to its central position in the city, the fact that it was surrounded by mighty temples and public buildings, that it lay between the Acropolis, the Areopagus, the Pnyx and the Museum, and also due to the memory of famous people who gave speeches there. The most prominent of them all

was surely Socrates (Sandnes 1993). Paul's activity on the Athenian Agora has great symbolic and material significance for both Paul and the missionary strategy of the Early Church. This is the only explicit mention of Paul addressing and reasoning on the Agora with those who happened to be there (v. 17). To describe Paul's argued discussions with Jews and pagans on questions of religion, Luke most often uses the verb *dialegomai* (Acts 17:2; 18:4, 19; 19:8, 9; 20:7, 9; 24:25), which brings to mind the activity of Greek philosophers. Paul never argues like that in Jerusalem (24:12). Clearly he wanted to point out that his preachings were not meant only for his adherents and selected crowds but for everyone who was willing to listen to his address. The Agora was a public place and so when Paul reasoned there, he avoided the influence of the place of worship, which was a novelty in the Apostle's strategy. Here, Paul finds himself within a culture that is open to new ideas. His method was therefore not catechistic but dialogic narrative.

3. Paul's audience

Luke gives special mention to Epicurean and Stoic philosophers, representatives of two main schools of Greek philosophy at the time, among those who debated with Paul (Acts 17:18), establishing an intercultural context of the Judeo-Palestinian kerygma of Jesus' death and resurrection in the Hellenistic environment. Epicureans were known to be materialists and hedonists for their denial of the transcendence. They believed that pleasure is the highest aim and greatest good in life and that gods do not interfere with human lives as that would only disrupt their pleasure. For Epicureans, the only purpose in life is to gain knowledge of nature, to free oneself from superstition and from fear of death and as well as of gods. Stoics, on the other hand, were more respected for their pantheistic philosophy and their profession that all human beings are created equal as every person possesses a primordial divine fire. A human being can achieve self actualization if they live in accordance with nature or the universal *logos* that they discover in themselves and the world. The main controversy between both philosophies was the matter of divine providence (*providentia*) or the divine-human relations. The Stoics dedicated much of their attention to this issue, the Epicureans, on the other hand, neglected it (Cifrak 2007, 105–107; Hoppe 2009, 111–113). Tarsus, where Paul was born, was home to many Stoic philosophers, so Paul was surely familiar with Stoicism from that time and also from his study of Pharisaism. Flavius Josephus writes about the similarities between the Stoics and Pharisees, both of whom had a positive viewpoint on the immortality of the human soul, and the similarities between the Epicureans and Sadducees that talked of divine indifference to human life (*JW* 2, 119, 162–165; *Vita* 1, 12).

Paul's discussion with the people in the marketplace produced mixed response, but it failed to attract wider attention. Some people thought him a babbler (*spermologos*), others an advocator of foreign gods (Acts 17:18), which meant greater

danger for Paul. The verb *dialegomai* (17:17) calls forth the analogy with Socrates and his debates on questions of life with the citizens of Athens in the Athenian marketplace. The Socrates analogy leads a part of the audience to the conclusion that Paul was brought to the Areopagus as if before a court to defend himself (Pesch 1986 II, 135; Sandnes 1993, 14–16). *Areios pagos* is a small hill south of the Agora, but it also stands for the judicial council of Athens whose members met there. However, the context and the semantics of Paul's speech lean towards the interpretation that the philosophers took him away from the marketplace, as they were eager to hear his teaching, which is implied in the last comment in v. 21 (Penna 2001, 370–371).

4. The semantics of Paul's speech at the Areopagus

Paul's speech at the Areopagus, which can be viewed as a continuance or an extension of his speech in the Agora, is a highlight in the missionary kerygmatic approach of the Early Church. Modern researches of the text emphasize the presence of both the Paulinian tradition and Luke's editing. By using concepts of Stoicism, Greek culture, and the Jewish tradition that took its shape with the Septuagint, Luke succeeded in expressing the novelty of the Christian kerygma (Jipp 2012; Marguerat 2011, 114–116; Rossé 1998, 636–641). The Stoic terminology and the topics of Paul's speech intertwine with the Biblical semantics and structure which clearly reflect the faith in God, the creator of the world and of man who will be brought before the Judge of the living and the dead, Jesus Christ. The whole speech is designed as a dialogue between God and man, between faith and human ratio (*fides et ratio*), between Christianity and paganism, and between philosophy and culture (Trstenský 2011, 205–206).

Paul begins his speech with *captatio benevolentiae*, a classical rhetorical technique, designed to capture the goodwill of his audience by praising their piety, the evidence of which still exists in several sacred monuments. In the beginning, Paul emphasizes man's natural yearning for God (*desiderium naturale*) and the search for transcendence and he proclaims the Christian message (v. 22–23). A special mention is given to the altar with the inscription »To an unknown God« (v. 23). There is no account of such an altar in any of the sources from the Antique, but there is evidence of the existence of an altar in Athens dedicated to »unknown gods«. This is proof of the openness of Hellenistic cities and an extraordinary religious susceptibility of the Athenians, who sensed there were other gods that were not included in their pantheons. The openness of the Greek philosophy to transcendence was called *praeparatio evangelica* by the Church authorities (Penna 2001, 373; Pesch 1986, 136; Taylor 2007, 249–254). Paul ties his speech to this tradition and partly modifies his dedication, thus giving the ignorance of the pagans to know true God (1 Thess 4:5, Gal 4:8; 1 Cor 15:34; Jer 10:25; Job 18:21; Wis 13:1; 14:22) a biblical meaning and at the same time defending himself against dangerous accusations of advocating foreign gods. In this manner he refers

to the key topic of the theological concept that he will later present, although differently, in Corinth, namely the inability of human nature to comprehend God. In Corinth, Paul supports this claim with the central role of the cross in hermeneutical theology. In Athens, he does it with Isaiah's theology of creation and history: »Truly You are God, who hide Yourself, O God of Israel, the Savior!« (Isa 45:15) Three main claims of Paul's speech that concur with topics found in Isaiah's context support the fact that Paul deliberately relied on Isaiah's prophetic tradition: God is the only Creator of the universe and is the origin of life (v. 24–25); man is made in the image of God and is capable of coming to a knowledge of God and is able to enter a relationship with God (v. 26–28); creating any image of God is incomplete and may be misleading (v. 29).

The main body of the speech consists of three parts: In the first part, which is *cosmological* (v. 24–25), Paul speaks of a universal God, the creator of the universe (*kosmos*), who is not tamed or limited by man-made temples or other structures made by man and does not need anything from him. This claim was mutual to both the biblical Jewish tradition (Amos 5:21–25; Isa 1:11–17; 42:5; 45:18; 66:1ss; Jer 7:1–15) and the concepts of that time found in Stoicism, Epicureanism and Neopithagoreanism. Also common to all was a more inner worship of God and a cautionary take on the arrogance of humans who thought that by building temples and practicing a cult they could influence God. According to Seneca, God can only be properly worshipped by those who imitate Him (Penna 2001, 374; Rossé 1998, 643). Paul's statement »The God ... does not live in temples built by human hands« (v. 24), summarizes both the Greek and the Jewish traditions (Philo of Alexandria, *Vita Mos* II, 88; Flavius Josephus, *AJ* 8.227) as the fundamental Hebrew message of the creation of the world found in Isaiah: »Heaven is my throne, and the earth is my footstool. Where is the house you will build for me? Where will my resting place be?« (Isa 66:1) thus portraying Christianity not as a herald of some new cult, but as an ally of the mind and culture of man not by suppressing the culture but by expanding its limits.

The second, central and the most accomplished part, is *anthropological* (v. 26–28). Paul evaluates man as the true and only image of God. Man is dependent upon God, but also communicates with Him, which implies his value. »From one man he made all the nations, that they should inhabit the whole earth; and he marked out their appointed times in history and the boundaries of their lands.« (v. 26) Using the ambiguous term »from one« (*ex enos*) he keeps the double hermeneutic approach. It was Paul's intention to address Jews, who believed that from one man – Adam – God created the whole mankind, and the Stoics, who believed in the existence of arche, the source or origin of all things that exist. Bearing in mind this dualism it is possible to interpret times (*kairoi*) and boundaries (*horothesai*). Greeks considered »times« chiefly in terms of season, Jews, on the other hand, thought of them as historical periods; »boundaries«, for Greeks, were natural laws, and for Jews they were expressions of God's will (Marguerat 2011, 115). The dualism of this inspires reflection and search in the audience and prepares them for receiving the announcement. Here, Paul sums up one of the main

Biblical traditions about the dignity of origin of each man and the fundamental equality of all people, a tradition which served in the Jewish-Christian Revelation to complete every human culture and leave a permanent mark in it (Gen 1:18; Deut 5:1–31; Rom 5:12–19). Man is no toy of the gods; he is created in the image of God and possesses an inalienable dignity. God set the boundaries of space and time, not to limit the freedom of man, but to enable him to live in freedom (Gen 3:1–7; Ps 74:17), and He did not create man only to cast him away, but to maintain with him the bond through man's most noble virtue of searching and yearning. Paul expresses this in the core statement of the concentric structure of the speech: »God did this so that they would seek him and perhaps reach out for him and find him.« (v. 27) The meaning of man's life is to seek God and to find Him. God wants man to seek Him (cf. Isa 45:19; 55:6; Wis 13:6). The infinitive *zētein* in this sentence construction depends on the main verb *epoiēsen* (v. 26) whose subject is God thus emphasizing the search for God as part of man's nature in God's creation. God does not reveal Himself to man at once and completely, but gradually and at His own will. Man is therefore not enclosed within himself or determined but constantly has to strive for transcendence. For man, God remains a mystery and an inexhaustible depth, as Paul writes to Romans: »How unsearchable his judgments, and his paths beyond tracing out!« (Rom 11:33) Whenever man believes he has found God, what he has really found was an idol. Man must seek God »in simplicity of heart« for »He will be found of them that tempt him not; and sheweth himself unto such as do not distrust him« (Wis 1:2). This is a point where theology and philosophy intersect again. Paul's contemporary, Philo of Alexandria, claims that man desires nothing more than to seek God, although His discovery transcends all human ability (*Spec. leg.* I 32:36). There are many examples of human ability to search out God in the Greek Hellenistic philosophy, e.g. Seneca: God is near you, he is with you, he is within you (*Epistulae* 41:1, Pesch 1986, 138).

In the conclusion of the main body, Paul addresses common issue in the Biblical account of creation and the Greek philosophy, by quoting his Cilician compatriot, the poet Aratus: For in him we live and move and have our being. As some of your own poets have said, »We are his offspring« (v. 28). After careful consideration, Paul chose this quote from the poem *Phaenomena* (*Phainomena*) to indicate the possibility of integrating the philosophical ontological deliberation into the Biblical theory of creation which was revealed to man, and their mutual support. A similar notion can be found in Plutarch's *Moralia*: »For the world is a most holy and divine temple, into which man is introduced at his birth.« (*Moralia* 477; Penna 2001, 378; Pesch 1986 II, 143) Paul, of course, speaks of a personal God who addresses man as an individual and is sought by him (v. 24, 26, 28). By using this ambiguous hermeneutic approach Paul succeeds in addressing the entire cultural world and not concealing the difference between the Stoic cosmology and the Biblical creation theology.

In the third part (v. 29), Paul emphasizes the spiritual essence of God pertaining to all human beings. This part of the discussion was probably close to the Stoics who taught that all human beings come from God. Even the highest and the most

imaginative works of art and the spirit – man’s artistic and spiritual activity – cannot encompass and fully express God. Paul criticizes different idolatrous practices that prevail not only over ideologies that are based upon reason but also over Jewish and Christian religious practices. Therefore, this becomes the focal point of Paul’s criticism of various ideologies in his most important theological letter (Rom 1:21–23: »Although they claimed to be wise, they became fools«; cf. Isa 44:9–20; Wis 13–15). Man’s greatest danger is not making idols but the creation of thinking concepts and ideologies that divert man from his origin.

With the criticism of idolatrous practices from which no man is immune Paul arrives at the conclusion of his speech (*peroratio*), the Christian message (v. 30–31), and calls for conversion to Christianity and penitence. Here, two complementary aspects of the pre-Christian kerygma that complement the non-Jewish, i.e. pagan or cultural world are pointed out: the call for repentance (*metanoia*) and the announcement of the eschatological judgement which invokes the knowledge of personal responsibility. In doing so, Paul communicates the significance of critical deliberation of one’s own positions and the willingness to transcend them, which is the primary starting point of a dialogue between the Revelation and culture or any type of communication among those who have different opinions. Without it, no man can grow spiritually, personally or in social terms. At the same time, man must realize that he is responsible for his own actions not only for himself but in front of the world (v. 31). Paul stays consistent in his ambiguous hermeneutical approach that unites audiences with the truth of man’s deepest desires by not mentioning Christ as Universal Judge, as he does in the Letters to the Thessalonians (1 Thess 1:9–10). Many saw the omission of Christ’s name in the Areopagus speech as the main reason for the lukewarm response to Paul’s ministry in Athens.

5. Conclusion

Paul and Luke’s intention was primarily not only to spread the Christian message to the pagan world, as it was seen from the kerygmatic viewpoint, but more importantly to make known a broader view of the human history and the Christian revelation that all cultures will be able to comprehend and follow. The willingness to transcend oneself, the awareness of the final judgement and the responsibility it brings toward the world and life still from the basis for the dialogue between religions and cultures. At the same time this basis is the richest foundation of man’s spiritual growth and the assurance of his survival.

References

- Cifrak, Mario.** 2007. Pavlov govor u Ateni (Dj 17,22–31): Stjecišta evanđelja i helenizma. *Bogoslovska smotra* 77, 1:103–119.
- Dibelius, Martin.** 1968 (1939). Paulus auf dem Areopag. In: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 29–70. 5. Aufl. FRLANT 60. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hoppe, Rudolf.** 2009. Der Philosoph und Theologe: Das Auftreten des Paulus in Athen (Apg 17,22–18,1). In: Rudolf Hoppe and Kristell Köhler, ed. *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, 101–133. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jipp, Joshua W.** 2012. Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16–34 as Both Critique and Propaganda. *JBL* 131, 3:567–588.
- Litfin, Duane.** 1994. *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1 – 4 and Greco-Roman Rhetoric*. SNTS MS 79. Cambridge: University Press.
- Marguerat, Daniel.** 2011. *Lukas, der erste christliche Historiker: Eine Studie zur Apostelgeschichte*. Zürich: Th. Verlag.
- Penna, Romano.** 2001. Paolo nell'Agorà e all'Areopago di Atene (At 17,16–34): Un confronto tra vangelo e cultura. In: Romano Penna. *Vangelo e inculturazione: Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, 365–390. Milano: Ed. San Paolo.
- Pesch, Rudolf.** 1986. *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)*. EKK V/2. Neukirchen: Benzinger-Neukirchner.
- Rossé, Gérard.** 1998. *Atti degli Apostoli: Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova.
- Sandnes, Karl Olav.** 1993. Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech. *JSNT* 50, 15:13–26.
- Söding, Thomas.** 1995. *Mehr als ein Buch: Die Bibel begreifen*. Freiburg: Herder.
- Stanonik, Marija.** 2011. Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru. *Bogoslovni vestnik* 71, 4:553–566.
- Taylor, Justin.** 2007. The altar to an unknown god at Athens (Acts 17,23). In: José Enrique Aguilar Chiu et al., ed. *«Il Verbo di Dio è vivo»*, 249–259. AnaBib 165. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Trstenský, František.** 2011. *Život apoštola Pavla*. Svit: Katolícke biblicke dielo.

Jože Krašovec

Moč tradicije in zблиževanje metod

Povzetek: Sveto pismo predstavlja univerzalno zgodovino kot vse obsegajočo zgodbo o svetu od stvarjenja do eshatološke dopolnitve. To sestavlja osnovni teološki okvir, ki je utelešen v veroizpovedih, v simbolih in v liturgijah in ga razlagajo v različnih komplementarnih pristopih in metodah v znanosti, v umetnosti in v religiji. Svetopisemska vizija univerzalne zgodovine temelji na ključnem mestu in metaforičnem pomenu besede v Svetem pismu in v judovsko-krščanski religiji in kulturi, ki obsega kozmološke in osebne razsežnosti v intenzivnem medsebojnem delovanju. Enkratna vloga besede v Svetem pismu jasno kaže, da noben enostranski in ekskluzivni pristop v znanosti in v umetnosti – zlasti v teologiji – ni upravičen. Načelo »sola Scriptura« je sprejemljivo le kot pot do kritičnega raziskovanja Svetega pisma, ki vsem raziskovalcem in splošnim bralcem besedil pomaga odkriti vzajemna razmerja naravnega in nadnaravnega reda v svetu in v duhovnih razmerjih med Bogom in ljudmi. Ta medsebojna razmerja razložijo, zakaj svetopisemska besedila bralcu dajo občutek skrivnosti in presežne resnice in zakaj nagovor resničnosti vpliva na ljudi na čustveni, intuitivni, izkustveni, instinktivni in na sublimni ravni. Prispevek se osredotoča na zблиževanje metod, ki ga omogoča novejša gibanje v raziskovanju Svetega pisma z literarnega, predvsem slogovnega vidika.

Ključne besede: beseda, božja beseda, univerzalna zgodovina, osebna razmerja, »sola Scriptura«, literarni študij, stilistika

Abstract: **The Force of Tradition and the Approaching of Methods**

The Bible presents a universal history as an overarching story of the world from Creation to eschatological consummation constituting the basic theological framework embodied in creeds, symbols and liturgies and interpreted by various complementary approaches and methods in science, art and religion. The biblical vision of universal history is based on the crucial place and the metaphorical meaning of the word in the Bible and in Judeo-Christian religion and culture, encompassing cosmological and personal dimensions in intensive interaction. The unique role of the word in the Bible makes it clear that no one-sided and exclusive approach in science and art, especially in theology, is justified. The principle »sola Scriptura« is acceptable only as a way to critical investigation of the Bible, which helps all scholars and general readers of the texts to discover complementary relations of natural and supra-natural order in the universe and in spiritual relations between God and the humans. These

complementary relations explain why biblical texts endow the reader with a sense of mystery and transcendental truth and why the persuasion of reality affects people on emotional, intuitive, experiential, instinctive and subliminal levels. The paper focuses on the approaching of methods made possible by the recent movement in biblical research under the literary, especially the stylistic aspect.

Key words: the word, the word of God, universal history, personal relations, »sola Scriptura«, literary study, stylistics

Celostno razumevanje besede v Stari zavezi temelji na prepričanju, da je temeljni božji namen skrb za svet in za blaginjo človeštva. Iz motivacije ljubezni govori Bog prvenstveno in najbolj univerzalno po stvarjenju, najbolj specifično in intimno pa govori po izvoljenih osebah za različne sredniške funkcije. Osrednja vloga in skrajno široki semantični pomen koncepta besede v Svetem pismu zahtevata, da pomen v posameznih primerih določimo ob popolnem vrednotenju retorike, govornih figur, podob, simbolov, aluzij, konotacij in drugih načinov izražanja vsebin v strukturi besedil kot celote. V analizi strukture kot celote zavzema posebno pomembno mesto raziskovanje slogovnih prvin. Razumevanje gre iz celote do njenih delov v odnosu celotnega sistema verovanj in vrednot. To je najpomembnejše metodološko načelo, ki zbližuje razlagalce Svetega pisma v judovstvu in v krščanstvu.

1. Zbliževanje metod po načelu »naravnega zakona«

Neomejeni pomenski obseg koncepta besede v okviru vizije vesoljne odrešenjske zgodovine je razlog za večji poudarek sodobnega zanimanja za svetopisemsko razumevanje naravnega zakona. V Svetem pismu obstaja notranja zveza med razodevanjem Boga prek stvarstva in po zgodovinskih dogodkih, zato obstaja tudi notranja zveza med vsemi temeljnimi pojmi, ki označujejo naravo Boga in človeka. Ljudje poznajo naravni zakon prek izkušenj, toda svetopisemski predstavitev odnosa med Bogom in ljudmi v teleološki usmeritvi celotne zgodovine obogati naše razumevanje naravnega zakona. V Svetem pismu je veliko besedil, ki poudarjajo, da je božja ljubezen povezana s človekovo življenjsko ureditvijo v skladu z modrostjo. V Knjigi pregovorov najdemo številne odlomke, ki hvalijo personificirano modrost kot ljubeznivo in ljubečo žensko, ki jo Bog ljubi. Prav dostojanstven je poetični opis o deležu, ki ga ima Modrost v stvarjenju, Pregovori 8,22–31. V 8,17 Modrost zatrjuje: »Ljubim tiste, ki mene ljubijo, in tisti, ki me bodo vztrajno iskali, me bodo našli.«

Iz poznejše tradicije izvira Sirahova knjiga, knjiga Salomonova modrost pa še posebno veliko govori o praktični racionalnosti. V poglavju 24 Sirahove knjige si Modrost lasti večnost: »Pred stoletji, na začetku, me je on ustvaril in obstajala

bom za vse veke.« Knjiga Salomonova modrost izraža priznanje ljubeči naravi modrosti v odlomku 7,22–30. Pomembna misel, da gresta ljubezen in modrost skupaj, ima globlji pomen. Bog se je vtisnil v vesoljni svet prek modrosti in je zato naravna ureditev razumljiva in prepričljiva. Modrostna literatura je imela močan vpliv na kristološko razlago v evangelijih. V Novi zavezi je posebno dragocen predgovor k Janezovemu evangeliju (1,1–14). Po tem predgovoru Beseda ni samo ustvarjena, ampak je božja. V prvi vrstici piše: »In Beseda je bila Bog.« Božja Beseda je očitno Stvarnik, ki je navzoč v ustvarjalni ureditvi vesolja (Matjaž 2007). Ko Stvarnik postane utelešena Beseda, so modrost, sočutje in ljubezen združene zmožnosti racionalnih bitij in najvišje vrednote (Levering 2008; Volf et al. 2010).

V zgodovini razlage Svetega pisma najdemo v judovski veri in v krščanstvu iste temeljne trditve iz Svetega pisma, ker so vsi posnemali svetopisemske načine mišljenja in izražanja. Razlagalci želijo izbrskati najglobljo raven resnice, pod površjem, pod »dobesednim« pomenom svetopisemskih besedil. Tako so prišli do temeljev zaupanja v znanost, v razumsko razpravo in v naravno teologijo. Judovska filozofa Maimonides in Spinoza sta odkrila temeljno predpostavko Svetega pisma s praktičnim globljim pomenom, da je namreč božja ljubezen najvišja danost ustvarjenega sveta in človeškega rodu. Zdi se, da svetopisemski temelj vere zagovarja nekatera bolj praktična, moralna razmišljanja. Zakon postane zares učinkovit v človekovem življenju, ko pokorščina sledi razmišljanju o njegovih temeljih, razlogih in cilju.

2. Upoštevanje jezikovnega, literarnega in širokega teološkega konteksta

Priznanje notranje enotnosti rabe temeljnih pojmov v Svetem pismu glede na ureditev svetovnega in človeškega etičnega verovanja in ravnanja dokazuje, da se mora metodološko razmišljanje ukvarjati z zelo kompleksnimi razmerji na jezikovni, na literarni in na filozofsko-teološki ravni razprave. Izhodišče je široko zanimanje v svetovnih kulturah in v religijah, ki potrjujejo odsev v človekovi sreči ali blaginji. V nasprotju z modernističnim spreminjanjem vede v racionalno načelo ali metodo odpirajo mnogovrstne in medsebojno delujoče dimenzije raziskave veliko novih vidikov pri ustvarjalni raziskavi naravnega reda in medosebnih odnosov. To najprej pomeni radikalno razlikovanje med deskriptivnimi ali narativnimi in normativnimi pristopi do delovanja in do odnosov med razumskimi bitji.

Deskriptivna ali narativna dimenzija v prikazu človeškega življenja glede na njegovo človekoljubno delo nakazuje, da psihološko realistične osebe igrajo ključno vlogo, ko govorimo o praktični dimenziji dejanskega življenja, o sprejemanju odločitev in sodb, pri svojem prizadevanju, da uskladijo način življenja z resnico o vesolju, da dosežejo najvišjo raven moralnega življenja, pri razodetju in mističnem razumevanju in pri moralnih izzivih in možnostih, ki se kažejo v našem globalnem času. Kljub temu pa praktične izkušnje vodijo mislece in modrece v vseh kulturah in religijah, da širijo svojo vero in vrednote v normativnih oblikah, glede na pravi-

la in zakone, ki so določeni za usmerjanje človekovega življenja (Schweiker 2008, 1–15).

Če Sveto pismo razumemo kot celoto, nas to vodi k prepoznavanju nenavadne raznolikosti deskriptivnega in normativnega načina izražanja, ki sta med seboj povezana in podpirata eden drugega. Tu lahko omenimo ugotovitev, da so sveto-pisemska besedila osredotočena na subjekt, ne na objekt (Gabel, Wheeler in York 1996, 5–7). V Svetem pismu subjekti predstavljajo stališča in sporočila, predvsem v literarnih likih in v stilističnih variantah, od enega odlomka do drugega. Sveto pismo vsebuje številne literarne oblike gradiva: od najbolj popularnih žanrov – zgodovinske pripovedi, rodoslovja, pravila obredov, pregovorna modrost, prispedobe (parabole), alegorije, napovedi prerokovanj, molitve, pisma, itd. – do drugih oblik, ki jih je težje razvrstiti. Ponekod so abstraktni pojmi povzeti kot krajši doktrinarni izraz, večinoma pa jih nadomesti nekaj specifičnega in konkretnega, toda smisel nečesa za besedami, metaforami, simboli in za literarnimi posebnostmi je videz enotnosti in splošne pomembnosti.

Med literarnimi sredstvi, ki jih izberejo avtorji, so še posebno pomembni simboli in metafore, ker širijo njihov pomen na področja, na katerih drugače pomena ne bi našli. Podobe, metafore in alegorije iz pastirskega in kmečkega življenja večinoma odsevajo vsakdanje življenje, dejansko, vidno resničnost, so pa tudi odziv na skrite in druge možne pomene za njimi (Avsenik Nabergoj 2011). Literarni teksti nimajo samo enega jasnega pomena; dvoumnost je še posebno in sama po sebi poetični ideal. Semantična in literarna sredstva izražanja – kot govorna figura in kot besedna igra – večinoma kažejo na nedoumljive globine odnosa med Bogom in človeštvom. Osnovni dobesedni pomen nekaterih besed dopušča ustvarjalno možnost, da so te besede vzete iz njihovega običajnega pomena in uporabljene v neki drugi miselni zvezi. Primat dobesednega pomena – drugače od raznih alegoričnih branj – ostaja glavno načelo v judovski in v krščanski interpretaciji Svetega pisma. Metaforični pomen širi osnovni pomen na področja, na katerih ga drugače ne bi našli. Kadar nekaj specifičnega in konkretnega nadomesti abstraktne pojme, lahko govorimo o »utelešenju« besede v vsakdanjem življenju, v okviru celotnega pogleda na življenje.

3. Zbliževanje metod ob upoštevanju literarnih značilnosti Svetega pisma

Judovski literarni teoretiki, Erich Auerbach, Meir Sternberg in še nekateri drugi, so izredno veliko prispevali k diskusiji o razmerju med obliko in sporočilom hebrejskega Svetega pisma. Auerbachovo delo *Mimesis* je imelo izjemen vpliv na zbliževanje metod v sodobni biblicistiki v razmerju do svetnih znanosti. Auerbach je primerjal predstavitev resničnosti v Homerjevih pesnitvah in v pripovedih hebrejskega Svetega pisma. Ugotovil je, da si Homerjevi govori in opisi prizadevajo izraziti vse, kar je mogoče zaznati od zunaj. Homerjev literarni pristop zajame le to, kar obstaja »v ospredju«:

»Ni mu treba trkati na zgodovinsko resnico svoje pripovedi, njena resničnost je dovolj močna; omreži nas, zaprede nas vanjo, in to mu zadošča. Ta ›resnični‹ svet, ki obstaja sam zase in nas vase potegne s svojim čarom, tudi ne vsebuje ničesar drugega kakor samega sebe; homerski pesnitvi ničesar ne skrivata, v njiju ni nobenega nauka in nobenega skrivnega drugega smisla. Homerja lahko analiziramo, ne moremo pa ga razlagati.« (Auerbach 1998, 18)

Popolnoma drugače je v predstavitvah starozaveznih zgodb:

»Starozavezni liki so nosilci Božje volje, pa vendar zmotljivi, podvrženi nesreči in ponižanju – in sredi nesreče in ponižanja se skoz njihovo delovanje in govorjenje razodeva Božja vzvišenost. Med njimi skoraj ni nobenega, ki ne bi, kakor Adam, zapadel najglobljemu ponižanju – in skoraj nobenega, ki ne bi bil vreden osebnega občevanja z Bogom in osebnega Božjega navdiha. Ponižanje in povišanje sta veliko globlji in višji kakor pri Homerju in v temelju spadata skupaj.« (Auerbach 1998, 21)

Auerbach glavne značilnosti svetopisemskih pripovedi označi najprej kot poseg v globine, to je usmerjenost v perspektivo ozadja v nasprotju do tega, kar je v ospredju. Druga posebnost je skriti pomen, ki zahteva razlago na več različnih ravneh. Za svetopisemske pisce je značilno, da raje kažejo na psihološki proces v osebah, namesto da bi jih izrecno opisovali.

Auerbachovi pogledi o posebnostih svetopisemskih pripovedi so vplivali na številne novejšje literarne kritike, med drugim na Meira Sternberga z Univerze v Tel Avivu, ki se je v svetu uveljavil s svojimi hebrejskimi študijami o literarnih značilnostih svetopisemskih zgodb. Sternberg se zaveda, da mora interpretacija potekati v skladu z normami in usmeritvami, ki jih vsebuje besedilo samo. Vendar poudarja tudi, da »temeljne postavke ali splošna merila verjetnosti izhajajo iz ›vsakdanjega življenja‹ in obstoječih kulturnih določil« (Sternberg 1985, 189). Mar to pomeni, da bi v to opredelitev morali vključiti tudi zgodovinski in družbeni kontekst? Kakšno vlogo imata zavest in dojemljivost človeške narave? Če človeški duh in srce ne bi mogla dojemati pripovedi o zgodovinskih dogodkih in besed, metafor, simbolov in zgradbe pripovedi ali pesnitev, bi bilo vsako prizadevanje razlage zaman.

Po Sternbergovem mnenju postavljajo bralci svetopisemskih pripovedi vprašanja o verodostojnosti dogodkov in njihovega pomena. Vsaka eksegetična metoda torej uporablja splošna pravila verjetnosti, zlasti kadar besedila postavljajo konfliktne trditve. Protislovja in paradoksi zajemajo celo osrednja vprašanja. Zato je toliko bolj pomembno, iskati skladnost s splošnim čutom razuma in srca. Znano je, da je v vseh antičnih kulturah celotno pojmovanje pravičnosti temeljilo na priznavanju nespremenljive božanske avtoritete ali kozmične pravičnosti in enakosti. Povračilo je prvotni zakon, ki velja za kozmos in za zgodovinske dogodke. Toliko bolj je pomembno splošno prepričanje svetopisemskih pisateljev, da so nekateri dogodki onkraj zakona povračila. Prav ta postavka dokazuje, da obstaja specifično hebrejsko pojmovanje Boga, ki ni v prvi vrsti Bog pravice, temveč Bog sočutja, usmiljenja, ljubezni in spra-

ve. Kolikor bolj univerzalna in enotna je postajala zgodovinska perspektiva, toliko bolj nedoumljiva se zdijo božja pota do človeka. Prizadevanje za enotno teološko perspektivo zgodovine je odločilno v razlaganju nejasnih ali dvoumnih svetopisemskih odlomkov. Samo na temelju celotne perspektive splošne zgodovine odrešenja je mogoče ugotoviti, da sta prav absolutna božja avtoriteta in zahteva po človekovi absolutni pokorščini najpomembnejši temi Svetega pisma.

4. Sklep

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 obravnava tega koncepta v odličnem pomenu interdisciplinarna, medkulturna in med-religijska. Najbolj uspešen vidik k zblíževanju metod na področju svetopisemskih in širše humanističnih znanosti je naraščajoče zanimanje za razumevanje Svetega pisma kot literature. Vrednotenje pripovedi v temeljnih žanrih, kakor so zgodovina, mit, avtobiografija, biografija, prispodoba ali alegorija, se popolnoma ujema s časovno in zgodovinsko obliko človeškega bivanja, ki ga ni mogoče ločiti iz spomina na preteklost in iz pričakovanj prihodnjih časov. Svetopisemske pripovedi, pesnitve in pisma so v soglasju s splošnimi izkušnjami in imajo pomembne izobraževalne prednosti.

Reference

- Auerbach, Erich.** 1998. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Prevedel Vid Snoj. Ljubljana: Labirinti. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2011. *Literarne vrste in zvrsti: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Barr, James.** 1961. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Gabel, John B., Charles B. Wheeler in Anthony D. York.** 1996. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Krašovec, Jože.** 2012. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: Založba SAZU.
- Levering, Matthew.** 2008. *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2007. Od Besede k Osebi: Relacijski vidik Janezove kristologije. *Bogoslovni vestnik* 67: 393-405.
- Sternberg, Meir.** 1985. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schweiker, William, ur.** 2008. *The Backwell Companion to Religious Ethics*. Malden, MA-Oxford-Carlton: Blackwell.
- Volf, Miroslav, Ghazi bin Muhammad in Melissa Yarrington, ur.** 2010. *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*. Grand Rapids, MI-Cambridge: W. B. Eerdmans.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 583—588
 UDK: 27-276
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Irena Avsenik Nabergoj

»Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije

Povzetek: Visoka pesem, ki jo je Rabi Akiva med vsemi svetopisemskimi besedili označil kot »najsvetejšo med svetimi« in jo je Goethe občutil kot »najnežnejšo in najmanj posnemljivo, kar je prišlo do nas od tega, kar je bilo izraženo o strastni, mili ljubezni« (*West-östlicher Divan*), v obliki dialoga med zaročencem in zaročenko izraža ljubezen kot najvišjo vrednoto. Slikoviti slog Visoke pesmi je bogat z metaforami iz narave (npr. 2,8–17; 7,11–13), s podobami rastlin, sadežev, poljskih pridelkov in živali, ki poudarjajo izvornost pesmi ter razkrivajo lepoto narave in pristen čut za naravno. Izmenjavanje bližine in oddaljenosti ter metaforika občudovanja ljubega in ljube stopnjujeta trenutke medsebojne predanosti, ki jo pesem samo nakazuje. Natančno branje besedila v njegovi lastni jezikovni in literarni strukturi in v razmerju do podobnih literarnih predstavitev širi prostor literarne in teološke interpretacije znotraj notranjega osebnega intimnega sveta in zunanjega konteksta na lokalni in na globalni ravni.

Ključne besede: Visoka pesem, struktura dialoga, ljubezenski diskurz, hrepenenje, iskanje, odtujitev, resničnost, resnica

Abstract: »The Song of Songs« for All Nations, Cultures and Religions

The Song of Songs, which was designated by Rabbi Akiba as »the holiest among the holy« and perceived by Goethe as »the most tender and inimitable what has come to us from the expression of passionate, graceful love« (*Westöstlicher Divan*), expresses, in the form of a dialogue between the bridegroom and the bride, love as the highest value. The picturesque style of the Song of Songs is rich in metaphors from nature (e.g. 2:8-17; 7:11-13), in images of plants, fruits, field crops and animals, which emphasize the originality of the song and reveal the beauty of nature and a genuine sense of the natural. The alternation of nearness and distance and the metaphors of the admiration of the lovers intensify the moments of mutual dedication, only alluded to in the poem. A close reading of the text in its own linguistic and literary structure and in relation to similar literary representations widens the space of literary and theological interpretation within the inner personal intimate world and within the outer context at local and global levels.

Key words: Song of Songs, the structure of dialogue, love discourse, longing, search, estrangement, reality, truth

Visoka pesem je edinstveno delo po vsebini, po literarni obliki in po zgodovini interpretacije. Visoka pesem je pesem v polnem pomenu besede, ker ljubezen, ki je najbolj univerzalna in najmočnejša danost človeške narave, opeva preprosto, čutno in strastno. Njena vsebina, njena ljudska literarna oblika in njeno mesto v bibličnem kanonu so razlog, da o nobenem drugem literarnem delu ne obstaja toliko različnih pogledov, ki se večinoma dopolnjujejo, včasih pa tudi izključujejo. V zgodnjem 2. stoletju po Kr. jo je sloviti judovski učenjak Rabi Akiba imenoval »sveto svetih« (*qódeš qōdāšim*).¹ Njen čutni naboj na eni strani in njeno mesto v kanonu Svetega pisma na drugi strani sta okoliščini, ki spodbujata spopad pogledov v razponu med avtonomno in svobodomiselno erotičnostjo v »dobesednem pomenu« in alegorično razlago, ki določa judovsko in krščansko religiozno izročilo.

1. Zgradba besedila

Osem poglavij pesnitve ima osnovno zgradbo dialoga med zaročencem in zaročenko; občasno se v dialog vključuje zbor mladenk. Zaročenec in zaročenka hrepenita drug po drugem, se občudujeta in iščeta. Ta tematika in osnovna oblika dialoga pesnitvi zagotavljata enotnost in notranjo skladnost. Vsebinski in formalni razlogi govorijo za razčlenitev, ki je bolj ali manj zanesljiva:

- 1,2–6 uvod, ki izraža hrepenenje zaročenke;
- 1,7–2,7 dialog med zaročencem in zaročenko;
- 2,7–17 zaročenka opisuje obisk zaročenca in njegovo vabilo, naj mu odgovori;
- 3,1–5 zaročenka zboru deklet opisuje iskanje ljubega, ki ga najde;
- 3,6–11 opis slovesnega spreveda;
- 4,1–5,1 zaročenec opisuje zaročenkino lepoto;
- 5,2–6,4 dialog med zaročenko in zborom deklet;
- 6,5–12 zaročenec občuduje zaročenko;
- 7,1–8,4 zaročenec občuduje lepoto zaročenke;
- 8,5–14 ločene enote: vrstice 5, 6–7, 8–10, 11–12, 13–14.²

Celotna zgodovina interpretacije Visoke pesmi v judovstvu in v krščanstvu je zaznamovana z alegorično razlago, ki je še bolj značilna za judovsko kakor za krščansko religiozno tradicijo. V novejšem obdobju pa se uveljavlja »dobesedna« razlaga v prvobitnem ali »naravnem« pomenu. Najslabše, kar se pri tem dogaja, je iskanje nasprotja namesto vzajemnosti med »dobesedno« in »alegorično« razlago.

Nepregledna literatura, ki govori o najrazličnejših poskusih, da bi razlago gradili zgolj na temelju jezikovne in literarne analize, priča za ponavljanje bolj ali manj

¹ Gl. Mišna, Yadaim 3,5, v izdaji Herbert Danby, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 782.

² Zgradbi pesnitve posvečajo veliko prostora vsi navedeni komentarji, a s tem se obseg odprtih vprašanj ne zmanjšuje.

istih stališč, ki ne morejo odgovoriti niti na vprašanje, zakaj ima Visoka pesem tako pomembno mesto v kanonu Svetega pisma in v religiozni interpretaciji v judovstvu in v krščanstvu, niti na vprašanje, kako se na ravni živete izkušnje povezujeta »dobesedni« erotični in »alegorični« ali bolje »duhovni« oziroma »metaforični«, pomen, ki je bolj ali manj povezan s pesniškimi sestavinami pesnitve. Tudi ugotavljanje, da Visoka pesem šele v celotnem religioznem in teološkem kontekstu Svetega pisma dobi pravo podlago za razumevanje svojega teološkega pomena, še ne pomeni odgovora na temeljno eksistencialno vprašanje, v kakšnem razmerju sta »dobesedni« ali svetni in »metaforični« ali duhovni pomen. Res je, da se Visoka pesem uvršča v zgodovino razodevanja božje ljubezni »kot celota (*als Ganzes*)«, kakor ugotavlja Helmer Ringgren (1981, 256), toda s tem še nismo ugotovili, kako se v razmerju med Bogom in človekom in med človeškimi osebami manifestira ljubezen. Ali obstaja med »božjo« in »človeško« ljubeznijo prepad ali harmonija? Je ljubezen dogodek med dogodki, ki se razplete po nekem logičnem zaporedju, ali skrivnost vseh skrivnosti z vzponi do neslutnih višin in z grožnjo padca v temne globine?

Ključ za bolj ali manj zadovoljiv odgovor na to vprašanje ponujajo le tisti razlagalci, ki izhajajo iz temeljne antropološke izkušnje ljubezni; ta izkušnja se ujema s svetopisemsko postavko, da je človek ustvarjen po božji podobi (1 Mz 1,27) in je torej po svojem bistvu duhovno bitje, polno hrepenenja po ljubezni. Temeljna izkušnja na antropološko-duhovni ravni je, da se hrepenenje po srečanju z ljubljeno osebo v zemeljskih možnostih nikoli ne more zadovoljivo uresničiti. Bistvo izkušnje ljubezni je, da v svoji naravnosti na absolutno vedno zahteva več, kakor omogočajo omejene človeške danosti. Ta vidik izkušnje ljubezni pa v vzvišenosti in v sreči ljubezni neizbežno skriva tudi kal tragične izkušnje, da je v zemeljskih možnostih nikoli ne moremo doseči oziroma jo lahko po spletu okoliščin hitro tudi izgubimo. Človeška ljubezen je po svoji naravi kontrastna, saj ji gre vedno za »biti ali ne biti«. Le redki razlagalci presežejo neosebno analizo besedila v celoti njene strukture dialoga in njenih sestavnih delov, zato je toliko bolj utemeljeno izpostaviti takšne primere.

Posebno pozornost zasluži Johann Wolfgang von Goethe, ki izrecno zavrača upravičenost iskanja linearno logične razlage pesnitve v smislu stopnjevanja do nekega vrha in prizna, da je njena prednost in prava vrednost v bivanjski kontrastnosti, ki se kaže v kontrastnem razmerju iskati – najti in privlačiti – odbiti. Bistvo hrepenenja v žaru ljubezni je v tem, da je nobena ovira ne more ustaviti. Goethe je sorazmerno na kratko opredelil svoje videnje in razumevanje Visoke pesmi, a je v svojem opisu povedal vse bistveno: neutemeljenost iskanja pomena v »logičnosti« in prednost Visoke pesmi v kontrastnosti pesniške predstavitve ljubezni v dialogu med zaročencem in zaročenko. Ko v svojem delu *West-östlicher Divan* spregovori o literaturi pri Hebrejcih, opiše naravo Visoke pesmi:

»Za trenutek se zadržimo pri Visoki pesmi, kot o najnežnejšem in najmanj posnemljivem, kar je prišlo do nas od tega, kar je bilo izraženo o strastni, mili ljubezni. Seveda se pritožujemo, da nam fragmentarno razmetane, premetane pesnitve ne omogočajo polnega užitka, pa smo vendarle očarani, ko se podamo v tista sta-

nja, v katerih so pesniki živeli. Vseskozi veje milo vzdusje najbolj ljubkega okrožja Kanaana: kmečko domače razmere, obdelovanje vinogradov, vrtov in nasadov začimb, nekaj mestne omejitve, pa še kraljevski dvor s svojim veličastvom v ozadju. Glavna tema pa ostane goreče nagnjenje mladih src, ki se iščeta, najdeta, odvrneta, privlačita, v stanjih, ki so v marsičem skrajno preprosta.

Večkrat smo mislili, da iz te ljubke zmešnjave lahko kaj potegnemo, uredimo; toda ravno uganka, ki je ni mogoče razvozlati, daje malemu številu strani ljubkost in posebnost. Kako pogosto je duhove, ki ne mislijo naklonjeno, ki ljubijo red, privabilo, da bi našli ali vnesli kakorkoli razumljivo povezanost, in tistemu, ki jim sledi, ostane vedno enako delo.« (Goethe 1998, 128–129)

Med novejšimi raziskovalci Visoke pesmi prevladuje pristop, ki ga Goethe prepričljivo zavrača, a obstajajo tudi izjeme. Francis Landy v svojem članku o literarnih posebnostih Visoke pesmi povzema ugotovitve svojih prejšnjih raziskav in ugotavlja, da Visoka pesem sodi med najbolj izrazite svetopisemske knjige, ki izražajo vrhovno in najbolj univerzalno vrednoto medčloveškega odnosa z rabo strukture dialoga in metaforične vloge besedišča, slovnice in literarnih oblik, ki sestavljajo povezano literarno celoto s skladnim sporočilom. Povezana celota pesmi je diskurz ljubezni, ki se s svetom povezuje z rabo besed za reči, rastline, živali in za geografske razmere kot metafore za povezovanje dveh ljudi v ljubezni. Besede so izbrane iz literarnega izročila, izvirajo iz skupne izkušnje in vsebujejo notranji odnos do predmetov, ki jih označujejo, obujajo kombinacijo čutnih kakovosti in lepo zvenijo znotraj retorične zgradbe poetičnega diskurza v obliki dialoga. Besede, podobe in metafore stojijo za asociacije, ki so onkraj govora v skladni celoti kontekstov, nosilcev pomena.

Glavno središče pesmi je točka prehoda med dvema popolnoma različnima trenutkoma: prihod ljubimca v vrt, ko je »opit z ljubeznijo« (5,1), in prizor zavrženosti in ponižanja (5,2–6). Ko se napetost želje po združitvi dveh ljudi v ljubezni prevesi na meje jezika, nasilna dejanja okoliškega sveta in razdvojenost, ki tiči v najbolj notranjem občutku ljubimcev, povzročijo obrat v pesmi. Srečanje in diskurz ljubimcev pričata tako za pričakovanje kakor tudi za streznitev. Upanju nikoli ni zadoščeno, ker se ljubimca izmenično približujeta in oddaljujeta brez racionalnega razloga (Landy 1987, 316–317). Zadnji spev (8,5–14) pa pomeni vrh celotne pesnitve; tukaj pesnik izpove svoje videnje ljubezni v glasu zaročenke (v. 7–7):

*Deni me kot pečat na svoje srce,
kot pečat na svoj laket!
Zakaj močna kakor smrt je ljubezen,
silna kakor podzemlje ljubezenska strast!
Njene strele so ognjene strele,
Gospodov plamen.
Velike vode ne morejo pogasiti ljubezni
in reke je ne morejo preplaviti.
Če bi kdo dal za ljubezen
vse bogastvo svoje hiše,
bi ga še vedno zaničevali.*

2. Možnosti in meje interpretacije

Razloge za izjemno pluralnost v pogledih lahko ustrezno presojamo le, če hkrati upoštevamo značilnosti Visoke pesmi same na sebi in njenega mesta v širokem kontekstu Svetega pisma in judovsko-krščanske civilizacije. Visoka pesem je lirski pesem izjemne lepote, polna čutnih simbolov, ki jih večinoma drugod ne srečamo. Sestavljena je kot dialog ljubimcev, ki se strastno iščeta in ustvarjata dramatične učinke. Opazno je ponavljanje nekaterih simbolov, figur in izjav, toda pesem nima zgradbe, ki bi risala razvoj dogodkov do nekega sklepa. V sedanji literarni obliki je svetna, saj nikjer ne nastopajo moralne in verske prvine ali konotacije. Izmenjava nastopajočih oseb ne dopušča nobene zanesljivosti glede vtisa, ali sta v središču dogajanja dve ali pa tri glavne osebe. Zagovorniki dveh karakterjev vidijo na prizorišču kralja Salomona in lepo dekle Šulamit, zagovorniki treh karakterjev pa Salomona, lepo dekle Šulamit, ki je primorana zapustiti svoje naravno pastirsko okolje zaradi prisile kralja Salomona, in pastirja, ki ga je Šulamit morala zapustiti, a ga strastno išče in s tem izraža svojo neomajno zvestobo do njega. V domnevi o dveh značajih je v ospredju vidik zakonske ljubezni ob postavki, da je Visoka pesem ljudska zbirka poročnih pesmi, domneva o treh osebah pa govori o zvestobi prvobitni ljubezni. Lirski, impresionistični in mistični nadih pesmi ne dopušča zanesljive identifikacije oseb, vendar v vsakem primeru pesem enako prepričljivo pričuje, da je ljubezen »močna kakor smrt« (8,6). Ta temeljna tema določa vtis o enotnosti pesmi.

Za razumevanje smeri interpretacije Visoke pesmi je pomembno upoštevati najstarejši in najbolj vpliven celotni prevod Svetega pisma, grški prevod, imenovan Septuaginta, iz 3. oziroma 2. stoletja pred Kr. Ta prevod so v celoti pripravili judovski učenjaki iz Egipta (Aleksandrije). V Septuaginti je hebrejska beseda *'ahăbâh* »ljubezen« (2,4.5; 3,10; 5,8; 8,6.7) vedno prevedena z besedo *agapē*, ki v nasprotju z besedo *erōs* v klasični grščini izredno redko označuje vidik spolne privlačnosti. Beseda *agapē* v svojem najsplošnejšem pomenu označuje naklonjenost, spoštovanje in zavzetost za dobro druge osebe. V latinski Vulgati pa najdemo tri različne besede: *amor* (2,5; 5,8), *dilectio* (8,6.7) in *caritas* (2,4; 3,10; 8,7). Latinska Vulgata torej hočeš nočeš nakazuje, da pomen treh besed ni v nasprotju, temveč se dopolnjuje. Zgodovina izjemno bogate interpretacije Visoke pesmi pa kaže, da so nekateri pogledi izključujoči in celo kontradiktorni. Radikalne različice alegorične razlage izključujejo ali omalovažujejo erotični vidik ljubezni, novodobne naturalistične razlage pa, nasprotno, pogosto enostransko zagovarjajo vidik »svobodne« ljubezni, brez postavke o zavezanosti etiki. Kakšno razlago pa dopuščajo izkušnja in premislek o naravi ljubezni, način predstavitve ljubezni v Visoki pesmi in celoten biblični vrednostni kontekst?

Naravno izhodišče za uravnoteženo interpretacijo je narava ljubezni, ki je tako vzvišena in skrivnostna danost naše narave, da veliko bolj navdihuje občudovanje, pretaka čustva in ustvarja drhtenje v pesniškem zanosu, kakor pa začenja racionalno razpravo. Visoka pesem z vso svojo preprostostjo in naravnostjo podob je torej najbolj ustrezen izraz fenomena ljubezni. Prav v tem dejstvu je tudi glavna težava v vsakem iskanju izraznih sredstev in pesniške strukture, ki s svojim univerzalnim jezikom in literarnim sistemom deluje kot celota, vpliva na pretok čustev in odklepa

ali zaklepa človeško srce. Pesem o ljubezni je izliv veselja srca brez opredelitve in je v svojem poskusu neizrekljiva. Vsak pesnik se zaveda, da nobena podoba ne ustreza domišljiji, notranjemu vpogledu in duhovni občutljivosti, ki jih poraja ljubezen.

Govorjenje o ljubezni je torej hočeš nočeš po svojem bistvu alegorija: podoba, simbol in figura v odnosu do globinske izkušnje ljubezni v resnici izražajo nekaj drugega kakor v svojem osnovnem oziroma dobesednem pomenu. Tisto drugo dojemamo zato, ker je skrito v našem srcu in se mogočno odziva na utrip srca in na nagovor duše. Tisto drugo je neskončno višje in trajnejše, kakor je podoba konkretne človeške osebe, ki s svojo enkratno lepoto v drugi osebi izzove simpatijo in ljubezen. Zato je ljubezen večna in čista, ne potrebuje razlage, premaga vse ovire, tudi smrt; pesnik Visoke pesmi v 8,6 pomenljivo vzklika: »Močna kakor smrt je ljubezen.« Toda ljubezen lahko postane prizorišče največje možne tragedije, ko jo nečista oseba obrne v njeno nasprotje. Ljubezen ne more preživeti, ko subjekt ljubezni ni zavezan čistosti, iskrenosti, sočutju, zvestobi, skratka: zakonu etike. Glede na to dejstvo sta vrsta analogije v pesniški formi in utemeljevanje »dobesednega« oziroma alegoričnega pomena drugotnega pomena.

3. Sklep

Dialog ljubezni med dvema osebama v Visoki pesmi poteka v znamenju dialoga s svetom, ki ga prinašajo metafore iz narave v literarni zgradbi pesnitve. Ljubezen je prikazana v vseh razsežnostih njene resničnosti, v razponu med hrepenenjem, iskanjem, izpolnitvijo, odtujitvijo in ponovnim iskanjem. Pesniška literarna oblika izraža eksistencialne možnosti, ki jih noben drug način predstavitve ne more izraziti tako prepričljivo. Tema Visoke pesmi ter izjemna pluralnost razlag v judovstvu in krščanstvu v religioznih in svetnih krogih potrjujeta pravilnost zahteve po »celostnem« literarnem pristopu v interpretaciji pesnitve. Literarne predstavitve temeljnih tem, ki zadevajo čustveni in razumski svet našega bitja, izražajo človekove možnosti univerzalnega pomena v svetu nasprotij v vsej konkretnosti.

Reference

- Goethe, Johann Wolfgang von.** 1998. *West-östlicher Divan*. V: Erich Trunz, ur. *Goethes Werke*. Zv. 2: *Gedichte und Epen II*, 7–270 [zlasti 128–129]. München: C. H. Beck.
- Landy, Francis.** 1987. *The Song of Songs*. V: Robert Alter in Frank Kermode, ur. *The Literary Guide to the Bible*, 305–319. London: Collins.
- Meek, Theophile J., Hugh Thomson Kerr in Hugh Thomson Kerr, ml.** 1980. *The Song of Songs*. The Interpreter's Bible 5. Nashville: Abingdon.
- Pope, Marvin H.** 1977. *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 7c. Garden City: Doubleday.
- Ringgren, Helmer.** 1981. *Das Hohe Lied*. Das Alte Testament Deutsch 16/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rudolph, Wilhelm.** 1962. *Das Hohe Lied*. Kommentar zum Alten Testament. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Simon, Maurice, prev.** in ur. 1977. *Song of Songs*. The Midrash Rabbah. London-Jerusalem-New York: The Soncino Press.
- Stoop - van Paridon, P. W. T.** 2005. *The Song of Songs: A Philological Analysis of the Hebrew Book Šir hašširim*. Ancient Near Eastern Studies: Supplement 17. Louvain: Peeters.

Fanika Krajnc-Vrečko

Sprache als grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser und kultureller Identität

Zusammenfassung: Jede Kultur kann man als eine umfassende Zusammensetzung von symbolischen Systemen verstehen, unter welchen die Sprache, gesetzliche Regeln, wirtschaftliche Beziehungen, Kunst, Wissenschaft und Religion im Vordergrund stehen. Das menschliche Wort verbindet sich in Sprache und Rede und ist die grundlegendste Kategorie, die den Menschen vom Tier unterscheidet. Die Sprache ist jenes Ausdrucksmittel, durch das der Mensch als Individuum und als Zugehöriger einer Nation seine tiefsten Gefühle gegenüber sich selbst, seinem Mitmenschen, dem Natürlichen und dem Übernatürlichen zum Ausdruck bringen kann. Die Entwicklung der Sprache ist mit der Entwicklung von Kultur und Zivilisation, in unserem Fall sogar mit der Entwicklung eines Volkes, einer Nation eng verbunden. Die slowenische Nation entwickelte sich im engen Zusammenhang mit der slowenischen Sprache, die in konkreten historischen und wirtschaftlichen Umständen im Rahmen von Kunst, Wissenschaft und Religion ihr grundlegendes Symbolsystem gestaltete, wobei es sich um ein Buch handelte, ein Buch in slowenischer Sprache. Durch die Betonung der Bedeutung von Sprachgesetz-Kenntnissen im anthropologischen Sinne muss man den Wert der Bemühungen zur Erhaltung der Muttersprache verstehen, die den Menschen erst als Zugehörigen einer Kultur, einer Nation bestimmt. Gleichzeitig ermöglicht ihm seine religiöse Sprache die Kommunikation bzw. den Kontakt mit dem Übernatürlichen, zumal er sich in seiner eigenen Sprache am innigsten an seinen Gott wenden kann.

Schlüsselwörter: Anthropologie, Sprache, Muttersprache, Sprachgeschichte, Trubar, Prešeren, Slomšek

Povzetek: **Jezik kot temeljno izrazno sredstvo religijske in kulturne identitete**

Vsako kulturo lahko razumemo kot celovit sklop simbolnih sistemov, med katerimi so na prvem mestu jezik, zakonska pravila, gospodarski odnosi, umetnost, znanost in religija. Vse te odnose lahko uravnava in vodi edinole človek, ki se od vse druge narave loči po najpomembnejšem simbolnem sistemu, to je jeziku. Človeška beseda, ki se združuje v govor, govorico in jezik, je osnovna kategorija, ki človeka loči od živali. Jezik je tisto izrazno sredstvo, s katerim more človek kot posameznik in kot predstavnik nekega naroda izraziti svoja prvinska in najgloblja čustva o sebi, do sočloveka, do naravnega in do nadnaravnega. Razvoj jezika se ujema z razvojem kulture in civilizacije, v našem primeru celo

z razvojem nacije ali naroda. Slovenski narod se je tesno oblikoval skupaj z razvojem slovenskega jezika, ki je v konkretnih zgodovinskih in gospodarskih okoliščinah pod okriljem umetnosti, znanosti in religije vzpostavil temeljni simbolični sistem; pri tem mislimo na knjigo, in to knjigo v slovenskem jeziku. Prvo (versko) knjigo in najstarejšo (versko) knjižno založbo, ki je utrjevala in širila slovensko besedo v Cerki in med ljudmi, sta oblikovala Trubar in Slomšek; njun jezikovni nazor obravnava razprava.

Ključne besede: antropologija, jezik, materni jezik, zgodovina jezika, Trubar, Prešeren, Slomšek

Abstract: **Language as the Basic Means of Expressing Religious and Cultural Identities**

Each culture can be understood as an extensive combination of symbolic systems, the most important being the language, legal rules, economic relations, art, science and religion. The human word combines in language and speech and is the most basic category that distinguishes man from animal. The language is the means of expression used by man as an individual and as a member of a nation to articulate his deepest feelings towards himself, his fellow men, the natural and the supernatural. The development of the language is closely connected to the development of culture and civilisation, in Slovenian case even to the development of the nation. Slovenian nation developed in close connection with the Slovenian language that formed its basic system of symbols within the frameworks of art, science and religion, which meant a book, a book in Slovenian language. By emphasizing the importance of knowing linguistic laws in an anthropological sense, one must understand the value of the endeavours to preserve the mother tongue, which defines man as the member of a culture, of a nation. At the same time his religious language enables him to have contact and communicate with the supernatural, especially since one can most fervently address his God in his own language.

Keywords: anthropology, language, mother tongue, language history, Trubar, Prešeren, Slomšek

Ich stelle ich die These, dass die Sprache ein grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser und kultureller Identität ist. Ich fange mit dem Letzteren dieser These an und frage mich, was Kultur ist. Im anthropologischen Sinne, bezeichnet das Wort Kultur eine Ganzheit von Lebensbedingungen, die den Menschen ermöglichen und die erfunden bzw. erschaffen wurden, um zu überleben. Kultur ist folglich eine Zusammensetzung von technischen, gesellschaftlichen (sozialen) und zeremoniellen Kenntnissen, Tätigkeiten und Verhaltensweisen, die charakteristisch für eine bestimmte Gesellschaft sind, und die von Generation zu Generation durch Erziehung und Kultivierung weitergegeben werden. In diesem Sinne ist Kultur die Lebensart einer bestimmten Gesellschaft, angefangen von der Nahrungszubereitung und der Sauberhaltung, bis zur Aufstellung der Gesellschaftsstrukturen und

der Bestattung von Toten. Wenn Kultur alle kollektiven Lebensarten und Formen in einer bestimmten Gesellschaft bezeichnet, dann gibt es keine *kulturlose* Gesellschaft. Demnach können wir nur über verschiedene Zivilisationen und Kulturen verschiedener Epochen sprechen (Ocvirk 2011, 18).

1. Sprache und Kultur

Jede Kultur können wir als eine umfassende Zusammensetzung von symbolischen Systemen verstehen, unter welchen sich, nach Lévi-Strauss auf dem ersten Platz die Sprache befindet, gefolgt von gesetzlichen Regelungen, wirtschaftlichen Beziehungen, Kunst, Wissenschaft und Religion (Lévi-Strauss 1978, 19). All diese Beziehungen können nur vom Mensch, der sich vom Rest der Natur, durch das wichtigste symbolische System, der Sprache unterscheidet, geregelt und geleitet werden. Die Sprache ist jenes Ausdrucksmittel, womit der Mensch als Individuum und als Angehöriger eines Volkes und einer Nation seine primären und tiefsten Gefühle sich gegenüber und seinen Mitmenschen, dem Natürlichen und dem Übernatürlichen zum Ausdruck bringen kann. Die Sprache ist das wichtigste und mächtigste Werk, das der menschliche Verstand entwickelt hat. Nach Sapir (2003, 202) ist die Sprache die vollentwickelte Form des Ausdrucks für alle Art mitteilbarer Erfahrungen, für uns demnach religiöse und kulturelle Erfahrungen. Für ihn ist die Sprache die gewaltigste und umfangreichste Kunst, die wir kennen, sie ist die anonyme und unbewusste Ergebnis verschiedenster Rassen und Generationen. Die menschliche Sprachfähigkeit zeigt sich, nach Chomsky, als eine einmalige »Eigenschaftsart«, die sich bei verschiedenen Menschengruppen nicht wesentlich unterscheidet, indessen kennen wir nichts Ähnliches bei anderen Lebewesen. Die Sprachfähigkeit greift grundlegend in alle Bereiche des menschlichen Denkens und in das gegenseitige Wirken ein. Wegen ihr haben alleinig wir Menschen in der biologischen Welt eine angehörende Geschichte, kulturelle Entwicklung und komplizierte Vielfalt (Chomsky 2011, 345). Im Hinblick darauf, dass das Wortgut einer Sprache mehr oder weniger getreu die Kultur widerspiegelt, deren Absichten es dient, verläuft die Geschichte der Sprache und der Kultur auf dem gleichen Wege (Sapir 2003, 201).

Noam Chomsky behauptet in der Diskussion über Sprache und Freiheit, dass der kreative Gebrauch der Sprache die Denkfreiheit und Auffassung widerspiegelt. Wenn wir feststellen, dass ein anderes Wesen die Sprache frei und kreativ benutzt, schreiben wir ihm das gleiche Bewusstsein zu, wie uns selbst (Chomsky 2011, 101). Es geht um die Erkennung des menschlichen Symbolsystems im Mitmenschen, was aus anthropologischer Sicht die grundlegende Bildung einer Beziehung darstellt. Eine Beziehung, die durch Freiheit bedingt ist und zugleich die Freiheit als des Menschen Wesensmerkmal darstellt, deutet auf den Zusammenhang zwischen Sprache und Freiheit hin: die Sprache mit ihren Wesensmerkmalen und deren Gebrauch bedeutet den grundlegenden Ausgangspunkt zur Erkenntnis, dass auch der Andere einen menschlichen Verstand, die Fähigkeit des freien Denkens,

Selbsta Ausdruck und das wesentliche Bedürfnis nach Freiheit besitzt. Daraus folgt die Notwendigkeit nach vertiefter Erforschung der menschlichen Sprache, da diese eine Menge zur humanistischen Sozialwissenschaft beiträgt und als Grundlage für ein soziales Handeln im Sinne der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit dienen kann (112–113). Letztere ist durch die Ethik bedingt, die die Ethik jedes Einzelnen und einer Gemeinschaft, in der kollektive Beziehungen zwischen den Akteuren dieser Gemeinschaft bestehen, voraussetzt. Sprache als Mittel zur Herstellung bestimmter Beziehungen innerhalb einer Gemeinschaft, ermöglicht nicht nur die Heiligkeit des Wortes, sondern auch die Möglichkeit seines ursprünglichen Bösen. In der Diskussion über Sprache als innere Freiheit, hebt Kristijan Muck das Geschehen im menschlichen Inneren hervor, wenn dieser mit der Außenwelt in einen Dialog tritt. Die Fähigkeit der menschlichen Ausdrucksweise ist für ihn so viel wie eine Rückwirkung auf die Welt und zugleich ein Mittel zur Regelung der Beziehungen zur Welt, vor allem aber ein Anklang von Unterschieden, die der Mensch in sich wahrnimmt. Seine Erkenntnisse und Empfindungen teilt er wiederum dem Anderen mit und durch seine Art der Kommunikation gestaltet er eine innere Welt und immer neue Beziehungen (Muck 2003, 104). Ob diese Beziehungen im ethischen Sinne positiv oder negativ sind, hängt von der Fähigkeit des Einzelnen ab, sich so von inneren Ängsten vor der Begegnung und Kommunikation mit dem Anderen zu befreien. Edvard Sapir spricht in seiner Forschung über die Sprache als kollektive Kunst des Denkens. Für ihn sind Sprache und Kultur nicht im direkten Ursachenzusammenhang, denn Kultur kann als das bestimmt werden, was eine Gesellschaft tut und denkt, doch die Sprache ist für ihn die Voraussetzung, Möglichkeit und Art des Denkens (Sapir 2003, 200). Sapirs Feststellung bestätigt unsere Ausgangsbehauptung, dass die Sprache ein Ausdrucksmittel ist, eine Art mit welcher der Einzelne seine kulturelle und religiöse Identität zum Ausdruck bringt. Über den Zusammenhang von Sprache und Volksidentität wurde in Slowenien schon eine Menge geschrieben. Die Zeitschrift *Dvatisoč* [Zweitausend] hat im Jahr 2003 eine besondere Ausgabe über dieses Thema vorbereitet, in der unter anderen, Peter Kovačič Peršin davor warnt, dass nach der Unabhängigkeit Sloweniens, die Sorge um das Slowenentum und die slowenische Identität langsam dahinschwindet, wobei er insbesondere an die Landessprache und die Kultur denkt, die im Laufe der Geschichte das Slowenentum bedingt haben (Kovačič Peršin 2003, 33).

2. Der Mensch – ein symbolisches Wesen

Der Mensch ist ein ethisches und symbolisches Wesen, ein Wesen der Zeichen, womit er sich seine eigene Zwischenwelt erschafft (Juhant 2006, 53–83). »Die ganze Welt ist ihm ein Zeichen im Ganzen, in allen einzelnen Erscheinungen und Geschehen. Sie ist ihm nicht nur ein Hintergrund, ein Mittel und ein Auslauf des Lebens, sie ist ihm auch ein Zeichen, ein Wegweiser, der ihm den Weg weist, ihm den Platz bestimmt und zu ihm in einer Sprache spricht, die manchmal sehr

geheimnisvoll und unverständlich ist, so dass er sie erst mit Mühe entschlüsseln muss.« (Trstenjak 1994, 15) Das Symbol ist ein Erkennungszeichen, mittels dessen sich zwei Menschen erkennen. Nach Trstenjak ist ein symbolisches Wesen jenes Wesen, das »durch seine Existenz und Sinn über sich hinausragt, in höherwertige Seins-Bereiche, in denen es erst seine wahre Gestalt und den End-Sinn erhält« (16). Die symbolische Ausdrucksweise kann Gefühle, Gedanken, Erfahrungen und Erwartungen in ein Gemeinschaftserlebnis verbinden, dass dem Einzelnen ein Mit-Wirken ermöglicht. Bei den Menschen geht die einzige Ausdrucksart in Symbolen vor sich, unter denen Sprachsymbole, Symbolsprache und Redesymbole auf dem ersten Platz stehen. Neben dem Wort benutzt der Mensch als Ausdrucksmöglichkeit auch die Farbe und Höhe seiner Stimme, verschiedene Klänge, ungewöhnliche Wortstellung und andere Mittel, um seine Gefühle auszudrücken. In der täglichen Umgangssprache begleiten diese Mittel die menschliche Ausdrucksweise spontan, anders ist es aber, wenn sich der Einzelne in einem konkreten Umfeld und in Situationen wiederfindet, die ihn dazu zwingen, sich mit seinem Ausdruckssystem anzupassen. Es ist bekanntermaßen nicht egal, welche Sprachmittel der Mensch wählt, wenn er möchte, dass ihm der Gesprächspartner oder Gruppe, die er anspricht, zuhört, und dass er sich in der Beziehung zum Anderen als Person, als Subjekt beweisen kann.

3. Der Mensch wird durch die Sprache bestimmt

Am Anfang haben wir die Behauptung gestellt, dass der Mensch ein kulturelles Wesen ist, das durch die Sprache bestimmt wird. Die Sprache ist ein Mittel des Menschen, in dem sich der Geist verkörpert und der Mensch erkennt dadurch die Lehren Gottes. Die Frage nach Gott beziehungsweise nach der Wahrheit seines Daseins erscheint ständig im menschlichen Bewusstsein und zwar immer auf eine Art und Weise, die der Mensch nach seiner eigenen Fassung bestimmt. Er ist dazu fähig seine Erkenntnisse, Erlebnisse, Gefühle, Bewertungen und Entscheidungen mit Worten auszudrücken (Juhant 2011, 65 ff.). Je entwickelter, reicher und umfassender seine Sprache ist, desto mehr zeigt sich seine Geistigkeit. Anton Trstenjak sagt, dass der Mensch erst nach dem Wort Mensch ist, und der Mensch dem Menschen erst nach dem Wort Mensch ist (Trstenjak 1977, 66). Des Menschen persönliche Entwicklung und Reife kann nach seiner Sprache, die oft ein Maß für dessen ethisches Bewusstsein ist, beurteilt werden.

Die Sprache ermutigt den Mensch zu einer neuen Suche, zum Erkennen, zur Schöpfung und Entscheidungsfindung. Die Entwicklung des Menschen angefangen vom Kind und dessen erstes sinnvolles Wort, welches es aussprechen kann und sich seiner Bedeutung bewusst ist, bedingt und gestaltet die Entwicklung des Menschen als Person. Die sprachliche Kommunikationsfähigkeit macht ihn zu einem sozialen Wesen, die Bedeutung von Wort und Sprache zeigen sich im Gespräch, im Umgang mit Personen, die sich mit Worten ihre Erkenntnisse, Wünsche, Entscheidungen, Erlebnisse und Erfahrungen mitteilen. Wahre menschliche Kom-

munikation, wahrer Ausdruck der inneren geistigen Welt und dessen Teilnahme daran, sind jedoch nur mit Worten möglich, die einen bestimmten Sinn und Inhalt haben. Erst ein Gespräch schafft zwischen Menschen eine wahre Gemeinschaft, Geben und Nehmen, gegenseitige Bereicherung und schöpferische Förderung, eine Entdeckung immer neuer Dimensionen bei sich und den Anderen. Der Mensch lebt im und vom Gespräch zwischen dem Ich und Du. Alojzij Šuštar vergleicht das Wort mit dem Brot: »Das Wort, das der Mensch zum Anderen sagt und es vom Anderen hört und annimmt, ist für ihn nicht weniger wichtig, als das Brot für das leibliche Leben.« (Šuštar 1980, 73) Der Mensch als Person und ethisches Wesen ist durch die Möglichkeit des Dialogs und dem Gespräch zwischen Ich und Du bedingt. Dies macht ihn zu einem Beziehungswesen, was ihm ein Sprach-System das er gebraucht, ermöglicht und das ist die Alltagssprache.

Wenn wir den Menschen als ein erschaffenes Wesen betrachten, müssen wir in seinem Handeln und in seiner Dialogfähigkeit auch die Sprache als eine erschaffene Kategorie, die ihm gegeben wurde, ansehen. Deshalb dürfen wir die Erkenntnisse der modernen Linguistik, welche die Sprache als kulturelle und soziologische Kategorie betrachtet, nicht vernachlässigen. Nach W. Humboldt ist die Sprache keine Arbeit oder Leistung, sondern eine Handlung, die in ständiger Spannung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen steht. Seine Behauptung, »die Sprache ist in ihrer Ganzheit nicht überschaubar, sie ist eine von Zeit zu Zeit erscheinbare Materie und wir müssen sie als fortwährend schöpferisch, mit gegebenen Sprachgesetzen betrachten, aber ihr Umfang und teilweise auch die Art des Schaffens, entweichen der Gesetzmäßigkeit« (Humboldt 1836, 50), kann uns als Leitlinie für die Analyse der Sprache als eine anthropologische Kategorie dienen. Der Mensch fragt sich, wie es möglich ist, dass jeder, der die Sprache soweit beherrscht, neue Sätze bildet, die er noch nie zuvor gesprochen oder gehört hat und sie versteht, obwohl in seinem Gehirn nur ein begrenzter Wortschatz und sprachschöpferische Regeln bestehen. Auf diese Frage antwortet N. Chomsky mit der schöpferischen Fähigkeit der menschlichen Sprache, die der Mensch nicht überschauen kann und die ihm ermöglicht, als ein kommunikationsfähiges Wesen aufzutreten.

4. Anthropologie der Gottessprache

Angesichts der Tatsache, dass der Mensch eine physische, psychische und geistige Ganzheit ist, ist auch sein Glaube eine der Vernunft entsprechende (verstandesmäßige) Handlung, die seinen Willen und seine Gefühle umfasst. Der Glaube ist eine ganzheitliche Haltung des Menschen als denkender, fühlender, freier und verantwortlicher Träger seiner Taten und Handlungen (Stres 1994, 20). Die Theologie ist das Verständnis der Rede von Gott in der Offenbarung, wodurch Gott dem Menschen in der jeweiligen Sprache gegenwärtig wird. Deswegen soll die Gottessprache immerfort der menschlichen angepasst werden und zwar in einer bestimmten Kultur und im Rahmen, in dem der Mensch sie bereit und fähig ist

anzunehmen. Nur so kann die Theologie die Gottessprache, die den Menschen zunehmend entfremdet wird, ihm näher gebracht werden (Rajhman 1978, 38). Das Problem der heutigen Entfremdung ist vor allem ein Problem der Kommunikation und wenn wir über Sprache als ein Kommunikationsmittel reden, müssen wir uns die Frage stellen, welche Art von Sprache wir benutzen, wenn wir unsere tiefsten, auch religiöse Gefühle ausdrücken wollen. Der amerikanische Anthropologe E. Hall weist auf die Beziehung zwischen Sprache in einem kulturellen Raum und Zeit und der theologischen Sprache hin. In seiner Forschung der *Taubstummensprache* kam er zur Erkenntnis, dass die meisten Kommunikationsprobleme mit Menschen aus anderen Ländern, aus der Unkenntnis ihrer Kulturen kommen. Ein ähnliches Problem tritt aber auch in verschiedenen Gruppen innerhalb der gleichen Gemeinde auf (Hall 1990, 6). Die Wechselwirkung zwischen der Umwelt und dem Individuum, zwischen der Gesellschaft und ihren Mitgliedern stellt eine ständige Spannung und Herausforderung dar, sich anzupassen. Anpassung ist auch zwischen den Sprachbenutzern in einzelnen Sprachgemeinschaften erforderlich, insbesondere unter den Sprachgenossen verschiedener Sprachgruppen innerhalb der gleichen Sprache.

5. Die Sprache als Mittel der religiösen und kulturellen Identität

Dazu möchten wir anmerken, dass der Mensch im Kommunizieren Gott begegnet, dem letzten *Du*, dass das unmittelbare *Ich* verwirklicht. Die Möglichkeit der menschlichen Interkommunikation befähigt den Menschen das auszudrücken, was er sonst nicht zum Ausdruck bringen könnte. Diese menschliche Fähigkeit ist nicht von seiner intellektuellen Entwicklungsstufe abhängig, gewiss kann sie mit Hilfe des Wortes, mit dem Mythos des Wortes, Botschaft und Zeichen ausgedrückt werden. Der Mythos verändert alltägliche Worte in Worte, die mehr als ihre Alltäglichkeit zeigen, sie weisen auf die Dualität des Ausgesprochenen (das Gesagte) und Nichtausgesprochenen (das Nichtgesagte) hin, (Rajhman 1978, 38). Und so stoßen wir auch schon auf Wittgensteins¹ Parallele über die Möglichkeit des Nichtaussprechbaren: » Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« (Wittgenstein 1977, Nr. 7) Wittgenstein ist davon überzeugt, dass man über die Frage der Ethik und über den Sinn von allem nur schweigen kann. Aber auch das Schweigen ist vielsagend. Wenn das Schweigen eine Form der menschlichen Sprache ist, können wir feststellen, dass der Mensch zu verschiedenen Kommunikationsformen in verschiedenen Umgebungen fähig ist. Rajhman (1978,

¹ Wittgenstein schrieb seinem Verleger über sein Buch *Logisch Philosophisches Traktat* und äußerte einen geschlossenen philosophischen Gedanken über die Sprache: »Im Vorwort wollte ich einen Satz schreiben, der jetzt aber tatsächlich nicht dort steht, den ich aber Ihnen schreibe, weil er für Sie wahrscheinlich der Schlüssel sein wird: ich wollte schreiben, dass mein Buch aus zwei Teilen besteht: aus dem, der hier ist und aus all dem, was ich nicht aufschrieb. Und genau der zweite Teil ist wichtig. Innerhalb meines Buches wird die Ethik begrenzt, ich bin überzeugt davon, dass sie streng genommen nur so begrenzt werden muss. Kurz und bündig denke ich: all das, was viele heute schwätzen, habe ich in meinem Buch begründet, soweit ich darüber schweige.« (zitiert von Stres 1994, 191).

39) sagt: »Deshalb wächst ein Wort nie innerhalb und aus der Einsamkeit heraus. Wir geben und empfangen Worte. Natürlich sollten wir bei der Rolle der Sprache im Wachstum der menschlichen Persönlichkeit nicht übertreiben, sonst müssten wir über das »Verschwinden des Persönlichen« oder sogar über den »Tod des Menschen« sprechen. Sicher ist aber, dass der Mensch den Einfluss der Umwelt nicht abschütteln kann, die ihn mit ihrer Sprache seine Beziehung zu dieser Umwelt und schließlich, zur Welt formt.« Wenn die Umwelt den Menschen beeinflusst, kommt es zur Gegeneinandererscheinung, der Mensch wirkt auf die Umwelt, formt sie und behauptet sich als Subjekt, als Person. Dabei bildet er auch eine Sprache im Verhältnis vom Ich bis zum Du und gestaltet die Bedingung des Dialoges, was wiederum eine geschaffene Kategorie ist.

Am Anfang sprachen wir über Sprache im Zusammenhang mit der Kultur. In der Fortsetzung möchten wir an die Rolle der Sprache auf einer höheren Ebene und an einige Grundsteine in der Entwicklung der slowenischen Sprache hinweisen, die den slowenischen Menschen in seiner kulturellen und religiösen Dimension mitprägten. Die Entwicklung der Sprache steht mit der Entwicklung der Kultur und Zivilisation im engen Zusammenhang. Wenn wir uns auf den slowenischen kulturellen Raum beschränken, können wir über die Entwicklung der Sprache im Zusammenhang mit der Entwicklung des Volkes oder der Nation reden. Die slowenische Nation gestaltete sich im engen Zusammenhang mit der Entwicklung der slowenischen Sprache, die in konkreten historischen und wirtschaftlichen Verhältnissen unter dem Obdach der Kunst, Wissenschaft und Religion ihr grundlegendes Symbolsystem aufgebaut hat, dabei denken wir an ein Buch, genauer genommen, ein Buch in slowenischer Sprache. Da Kunst und Kultur eng miteinander verflochten sind und sich gegenseitig bestimmen, können wir sagen, dass wir in einer Kultur leben, die im frühesten Zeitalter von einer Kunst erschaffen wurde – der Wortkunst. Primož Trubar übergab den Slowenen im Jahr 1550 das erste Buch, gedruckt in slowenischer Sprache, womit er seinen Landsleuten die Religion in der Volkssprache näher bringen wollte. Die Sprache war sein grundlegendes Ausdrucksmittel, womit er dem »gemeinen Menschen« das Wort Gottes heranzubringen sollte. Die Sprachanschauung der slowenischen Protestanten im 16. Jahrhundert wuchs und formte sich mit den zentralen Persönlichkeiten des slowenischen Protestantismus, denen die slowenische Sprache und das Slowenentum, neben der Glaubenslehre, der grundlegendste Wert und Sinn allen Handelns und Denkens waren.

Martin Luther leitete den Strom der europäischen Geschichte mit seinen Glaubenslehren um und gab den Deutschen die gemeinsame, moderne Schriftsprache, durch die sich ihr nationales Bewusstsein verfestigte. Das Leitprinzip seines Sprachprogramms war, dem einfachen Menschen das Wort Gottes in einer ihm verständlichen Sprache näher zu bringen. Deshalb nahm er sich den einfachen Menschen zum Vorbild- er nahm also die Sprache, die im allgemeinen Gebrauch war, die Volkssprache. Das Luther-Prinzip haben auch die slowenischen Protestanten, mit Primož Trubar als Anfänger der Bibelübersetzung übernommen. Die slowenischen Protestanten des 16. Jahrhunderts gaben uns mit Primož Trubar das

erste Buch, mit Sebastijan Krelj die Buchstabenschrift, die sich einige Jahrhunderte geltend machte, mit Adam Bohorič die erste slowenische Grammatik und mit Jurij Dalmatin den gesamten Bibeltext. Das sind nur vier tragende Mitwirkende der Reformationsarbeit in Slowenien, es gab noch einige, die Trubar's Programm getreu folgten.

Sofern sich Primož Trubar für das erste slowenische Buch entschlossen hat, um den gemeinen slowenischen Menschen das Wort Gottes nahe zu bringen, hat er sie damit später auch erzogen, er wollte sie vor der türkischen Bedrohung schützen und sie erleuchten. Als toleranter Reformator konnte er die slowenische Sprache auch dem damaligen Adel annähern, der langsam erkannte, dass die Sprache der Untertanen auch für einen anspruchsvolleren Gebrauch geeignet ist, zum Beispiel für die Bibeltexte. Als er sich für die Orthographie seines geschriebenen Wortes entschied, wählte er nach der gotischen und glagolitisch kyrillischen, die lateinische Schrift aus. Seine Entscheidung hatte unvorstellbare und weitreichende Folgen. Die slowenische Sprache blieb damit ein Teil des mitteleuropäischen kulturellen Raumes.

France Prešeren hob die slowenische Sprache weit auf die künstlerische Ebene. Mit dem Entschluss seine Zdravljica als Nationalhymne anzunehmen, haben wir Slowenen uns bewusst entschieden, dass Prešeren's einst umstrittene Worte »Einheit, Glück, Versöhnung« uns nicht mehr an dem Wunsch hindern, den Streit aus der Welt zu verbannen. Mit der künstlerischen Ebene der slowenischen Sprache, hat Prešeren eine ethische Forderung nach Versöhnung gestellt, die der Nation Einheit und Glück bringen kann.

Anton Martin Slomšek ermahnte in der Mitte des 19. Jahrhunderts seine Landsleute, dass es eine Sünde sei, sich seiner Sprache zu schämen, sie zu verleugnen oder gar zu vergessen. Als höchste moralische Verpflichtung stellte er die Hochschätzung gegenüber den Eltern, die ihre Kinder in Wertschätzung der slowenischen Sprache und in Liebe zur eigenen Nation erziehen. Gleichzeitig wies er auf lügnerisches und unfreundliches Gerede hin, dass die Quelle des Bösen ist, ein Ärgernis, das die Seele des Menschen aus der Ruhe bringt. Damit hat Slomšek die Sprache unter die höchsten ethischen Werte gestellt, die ein Mensch respektieren soll, indes er sich als Zugehöriger einer Nation und Religion formiert.

6. Schlusswort

Unser Wissen über die Sprache als symbolisches System soll dabei helfen, Grenzsteine in der Entwicklung des Einzelnen zu verstehen, in unserem Beispiel die slowenische Sprache, mit der sich der slowenische Mensch in seiner existenziellen, kulturellen und religiösen Erfahrung seiner selbst, der Mitmenschen, seiner Umgebung in der nationalen Gemeinschaft identifiziert hat. In der Entwicklung der slowenischen Sprache symbolisieren drei Grenzsteine – Trubar, Prešeren, Slomšek – die Entwicklung des grundlegenden Symbolsystems des

Slowenentum von ihrem Anfang an, in der Form vom gedruckten Buch, bis hin zu Prešeren's Sprache auf künstlerischer Ebene und Slomšek's ethischer Forderung, die Muttersprache zu respektieren. Alle drei Akteure gingen aus mehr oder weniger religiösen Erfahrungen hervor. Nach Sapir ist die Sprache eine vollentwickelte Ausdrucksform für alle Arten der Erfahrungen (2003, 202), demnach können wir dies auch in Bezug auf religiöse Erfahrungen behaupten. Durch die Betonung der Bedeutung von Sprech-Gesetze und Kenntnissen im anthropologischen Sinne, müssen wir den Wert der Bemühungen zur Erhaltung der Muttersprache, die den Menschen erst als den Zugehörigen einer Kultur und einer Nation macht, verstehen. Gleichzeitig ermöglicht ihm seine religiöse Sprache die Kommunikation bzw. den Kontakt mit dem Transzendenten, zumal er sich in seiner eigenen Sprache am innigsten an seinen Gott wenden kann.

Referenzen

- Benveniste, Emille.** 1988. *Problemi splošne lingvistiike*. Heft 1. Studia humanitatis. Ljubljana: ŠKUC.
- Chomsky, Noam.** 2011. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Modrijan.
- Hall, Edward.** 1990. *The silent language*. New York: Anchor Books.
- Humboldt, Wilhelm von.** 1836. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften. [Http://books.google.de/books?id=dV4SAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gs_b_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.de/books?id=dV4SAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gs_b_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (abgerufen am 14. Juni 2012).
- Juhant, Janez.** 2006. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija*. Ljubljana: SZ Claritas.
- . 2011. *Za človeka gre*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2010. *Človek v božjem okolju*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1978. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Ocvirk, Drago.** 2011. *Ozemljena nebesa*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pinker, Steven.** 2010. *Kako um ustvarja jezik [The Language instinct: How the Mind Creates Language]*. Ljubljana: Modrijan.
- Rajhman, Jože.** 1978. Teološka govorica in sodobni človek. V: Jože Rajhman in Vekoslav Grmič. *Vprašanja našega časa v luči teologije*. Tinje: Katoliški dom prosvete.
- Sapir, Edward.** 2003. *Jezik: uvod v proučevanje govora*. Ljubljana: Krtina.
- Simoniti, Jure.** 2011. *Svet in njegov predikat*. Ljubljana: Analecta.
- Slomšek, Anton Martin.** 1993. *Tri pridige o jeziku*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva.
- Šuštar, Alojzij.** 1980. Sem komu odgovoren? In: *Živeti za smrt?*, 71–95. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Trstenjak, Anton.** 1977. Človek človeku človek po besedi. *Cerkev v sedanjem svetu* 11, Heft 5/6:66–70.
- . 1994. *Človek, simbolično bitje*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1977. *Tractatus logico-philosophicus: Logisch-philosophische Abhandlung*. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Surkamp.

Igor Bahovec

Medkulturni dialog, religije in izobraževanje

Povzetek: Evropske družbe se vse bolj zavedajo potrebe po dialogu med kulturami in religijami. V skladu z evropsko belo knjigo o medkulturnem dialogu in v skladu z drugimi viri je medkulturni dialog pomemben za prihodnost evropskih kultur in narodov. Resničen in pristen dialog krepi zavest o skupni evropski identiteti evropskih narodov, spodbuja revitalizacijo nacionalne kulturne identitete in nove ustvarjalne dosežke. V prispevku predstavljamo ključne elemente pristnega medkulturnega dialoga in pokažemo na razlike med dialoškimi odnosi in drugima tipičnima načinoma medkulturnih stikov, to sta postmoderna relativizem in fundamentalizem. Nato so predloženi rezultati naših lastnih empiričnih raziskav o medkulturnem dialogu v gimnazijskem izobraževanju v Sloveniji in v nekaterih drugih evropskih državah. Čeprav se morda zdi, da religija ne igra pomembnejše vloge pri izobraževanju, naše raziskave kažejo prav nasprotno. Religija je eden od temeljev kulturne identitete. Religija je navzoča takoj, ko se razvije polnejši odnos od gole tolerance, ko osebo sprejmemo v njeni kulturni in zgodovinski identiteti.

Ključne besede: dialog, kultura, fundamentalizem, postmoderna relativizem, komunikacija, predmeti gimnazijskega programa, migracije

Abstract: **Intercultural Dialogue, Religions, and Education**

European societies are becoming increasingly aware of the need for a dialogue among cultures and religions. According to the European White Paper on Intercultural Dialogue and other sources, intercultural dialogue is important for the future of European cultures and nations. A genuine dialogue can strengthen the awareness of a common identity among Europeans, revitalise national cultural identities and strengthen creativity achievements. The paper presents the key elements of a genuine intercultural dialogue and shows the differences between the dialogical attitude and other typical attitudes in intercultural contacts, namely postmodern relativism and fundamentalism. Subsequently, the paper presents the results of own empirical research on intercultural dialogue in the secondary education in Slovenia and some other European countries. Although at times it would seem that religion only plays a marginal role in education, our research shows just the opposite. Religion is one of the foundation stones of cultural identity. Religion is present as soon as a relationship transcending just simple tolerance develops and as soon as contacts reaching the level of cultural identities is encouraged.

Keywords: dialogue, culture, fundamentalism, postmodern relativism, communication, subjects in secondary school, migrations

1. Uvod

Slovenska in evropska družba se vse bolj zavedata nujnosti krepitve medkulturne komunikacije in dialoga. Temu vprašanju je bilo v zadnjih letih namenjene precej pozornosti iz več razlogov, med drugim zaradi širjenje evropskih povezav, množičnih migracij, sodobnega pluralizma, različnih vidikov globalizacije, sodobnih komunikacijskih sredstev in zaradi turizma. Očitna je tudi potreba evropskih družb, da na novo poiščejo svojo kulturno identiteto v času, ko je evropska civilizacija postala le ena od civilizacij sveta.

Če se ozremo na migracije, lahko rečemo, da sta se še pred desetletji glede stikov med kulturami zdeli stvarni le dve rešitve: asimilacija ali ameriški talilni lonec; danes ni več tako. Prioriteta je integracija, ki dopušča in upošteva kulturno različnost in glede identitete priznava pomembno vlogo izvorni kulturi priseljencev. Zdi se nam, da to kaže na temeljno vprašanje sedanjosti: kako bodo ljudje različnih kultur živeli skupaj – ne eden nad drugim ali drug mimo drugega, ampak drug z drugim.

Če si v tej luči ogledamo projekt evropskega povezovanja, je jasno razvidno, da ta projekt ne more ostati le na ravni politike in ekonomije. Kulturni vidik evropskih povezav je bil pomemben že njenim ustanovim očetom. V sedanjem nujnem, a pogosto preveč birokratskem ukvarjanju z institucionalnimi vidiki evropskih povezav ne bi smeli pozabiti osrednje vizije Roberta Schumana (2003): »Evropa mora biti najprej kulturna skupnost v najbolj vzvišenem pomenu te besede.« Povedano drugače: kakor mora Evropa razvijati ekonomijo in politiko, mora razvijati tudi srce in duha. Pol stoletja pozneje Romano Prodi (2002, 23–24) ugotavlja: »Vse bolj kaže, da je iskanje evropske ›duše‹ glavno vprašanje, ki se tika prihodnosti našega kontinenta. Mi načrtujemo pot prihodnosti za naše institucije /.../, vendar nima nihče predstave, kako naj se ponovno zgradi duša Evrope.« Po Prodiu je sreča, da v Evropi ne obstaja dominantna kultura. »O tem, kako zgraditi našo skupno (skupnostno) prihodnost, je potreben dialog.«

Drugeče rečeno, v času po padcu velikih ideologij je odprt prostor novemu, pri tem pa po mnenju mnogih lahko igra pomembno vlogo dialoškost. Vendar: kate-re so značilnosti pristne dialoškosti in kako jo razvijati – ter koliko so že navzoče v sodobnih družbah in v izobraževanju? Kakšna je vloga religije pri tem? Pri odgovarjanju na ta vprašanja bomo poleg literature, navedene v referencah, uporabili dva primarna vira, evropsko raziskavo o medkulturnem dialogu Flash Eurobarometer št. 217, ki je potekala v sedemindvajsetih državah EU novembra 2007 (Intercultural dialogue in Europe 2007), in svojo lastno raziskavo, izvedeno v okviru CRP projekta Vzgoja in izobraževanje za medkulturni dialog (Bahovec idr. 2010).

2. Zakaj sploh dialog med kulturami?

Zivimo v prelomnem času, ko so minile trdne prepričanosti moderne dobe in značilnosti novega obdobja še niso povsem jasne. O koncu moderne so med prvimi na različnih področjih pisali med filozofi Nikolaj Berdjajev (1924), med so-

ciologi Pitirim Sorokin (1937–1941), med teologi Romano Guardini (1950), med zgodovinarji Arnold Toynbee (1936–1954).¹ Avtorji so si edini, da se mora v zahodni civilizaciji bistveno spremeniti njena notranja orientiranost. Po analizi vseh avtorjev se je končalo vrhunsko obdobje moderne dobe, zato se bodo bolj kakor njeni pozitivni vidiki širili negativni. Prenova zahodne civilizacije bi potrebovala predvsem prehod iz prevladujoče usmerjenosti v materialno bogastvo in čutno-zaznavno plat življenja k večji pozornosti do globljih vsebin kulture in do duhovnega elementa življenja. Zaradi gospodarske rasti v drugi polovici 20. stoletja se je zdelo, da so analize teh avtorjev napačne, a sedanja kriza očitno kaže, da to ni tako. Podobne ocene, da zahodna civilizacija ne more ostati trdna, če se ne obrne h globlji etični utemeljenosti, h kulturno-duhovnemu preporodu, ali kakor se je izrazil Havel (1998), k eksistencialni revoluciji, revoluciji duha, so postale sestavni del govora na vseh ravneh sodobne družbe.

Glede izhoda iz sodobne krize zahodne civilizacije je treba dodati, da ima pri tem velik pomen religija oziroma religije in vera. Zakaj? Najprej, praktično vse civilizacije so utemeljene v religiji ali vsaj v pogledih na svet (zahodna civilizacija v razsvetljenem sekularizmu). Zato ne preseneča: Küng (2001) je postavil tezo, da miru med civilizacijami ne bo brez dialoga med njimi – tega dialoga pa tudi ne, če ne bo dialoga med religijami.

3. Dialog kot drža, ki presega nasprotja relativizma in fundamentalizma in odgovarja na omejitve multikulturalizma

Večini evropskih držav je multikulturalnost dejstvo, a to še ne pomeni, da bi se razvila tudi pristna medkulturnost. Da je medkulturne komunikacije malo, se kaže tudi tako, da večini sodobnih evropskih družb ni uspelo dobro integrirati priseljencev, zlasti ne migrantov iz neevropskih držav. Menimo, da je to tudi zato, ker je na Zahodu kot alternativa asimilaciji prevladovala takšna oblika multikulturalizma, ki je ljudem različnih kulturnih, etničnih in religioznih identitet omogočala, da so živeli drug ob drugem in sodelovali na nekaterih področjih življenja (predvsem na ekonomskem), vendar so zaradi odsotnosti globlje komunikacije drug drugemu ostajali precej tuji. To je v nekaterih primerih vodilo v nasprotja, v spore in celo v spopad med skupinami različnimi kultur. Dogodki iz zadnjih let v Angliji, v Franciji, na Danskem in na Nizozemske so le najbolj vidni pokazatelji problema, katerega razsežnosti so mnogo obširnejše in globlje. Vendar ta tip multikulturalizma ni bil značilen le za odnos do priseljencev – pogosto so bili takšni tudi odnosi med različnimi (sub)kulturami znotraj zahodne kulture.

V tem kontekstu je treba opozoriti, da je Ernest Gellner (1992) že pred dvema desetletjema opredelil tri prevladujoče in pretežno samozadostne načine mišlje-

¹ Govorimo o delih: N. Berdjajev, *Novoe srednevekov'e: Razmyšlenie o sud'be Rossii i Evropy* (izid 1924; slov. prevod 1999); P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (1937–1941; povzeto 1957); A. Toynbee, *A Study of History* (1936–1954); R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung* (1950).

nja, delovanja in življenjske države v Evropi: postmoderni relativizem, racionalistični ali razsvetljenski fundamentalizem in religiozni fundamentalizem (zanj je bil to islamski fundamentalizem).

Podobno razmišljajo tudi mnogi drugi avtorji, ki večinoma govore o dveh državah: o postmoderni relativistični državi in o fundamentalistični državi. Peter Berger in Thomas Luckmann (1999) obe državi povezujeta z razmahom sodobnega pluralizma in z njim povezano tlečo krizo smisla. Pluralizem, ki je prinesel osvoboditev od pretesnih družbenih vezi v tradicionalnih družbah in od zatiralskih okvirov modernih kolektivističnih ideologij, ima tudi manj svetlo plat, saj je spodkopaval običajne okvire oblikovanja, ohranjanja in posredovanja smisla. Posameznik, izkoreninjen iz skupnostnih vezi, je izgubil osnovno samoumevno orientacijo. »Moderni pluralizem vodi v veliko relativizacijo sistemov vrednot in tolmačenj. /.../ Posledica tega je dezorientacija posameznika in celih skupin ...« (Berger in Luckmann 1999, 37) Takšno vedenje se odlično prilagaja mišljenju postmodernega relativizma. Drug obraz je temu nasprotna država fundamentalizma. Po Bergerju in Luckmannu sta relativistična in fundamentalistična država kot odgovora na sodobni pluralizem nezadostni in celo nevarni, saj bodisi krepita krizo smisla (relativizem) bodisi onemogočata mirno sobivanje v pluralnih multikulturnih družbah (fundamentalizem).

Očitno je, da fundamentalistična in relativistična država onemogočata pristno srečanje z drugim in z njegovo kulturo, to je pristni dialog. Ker je dialog povezan z spoštovanjem drugega kot človeka, je fundamentalizem »absolutna ovira dialogu« – trdna prepričanost fundamentalizmov v »svoj prav«, v svojo lastno resnico in v svoje lastne vrednote onemogoča sprejemanje drugega kot enakopravnega, saj je vnaprej jasno, da drugi nima pravih pogledov, prave vere, prave kulture (Balin 2003, 426). Nasprotno pa je relativizem »invertirana oblika fundamentalizma: nič nima take vrednosti, da bi jo bilo vredno posredovati komu drugemu« (427).

V tem kontekstu ni težko razumeti priporočila evropske bele knjige o medkulturnem dialogu *Živeti skupaj kot enaki v dostojanstvu* (Council of Europe 2008), ki medkulturni dialog prepoznava kot priložnost za izboljšanje sožitja med narodi in državami – in znotraj njih in za poglobitev in oplemenitenje njihove kulturne identitete.

Jan Figel (2008), evropski komisar za izobraževanje, usposabljanje, kulturo in mladino, je v letu medkulturnega dialoga poudaril, da se Evropa v 21. stoletju sooča z novim izzivom: »Na osnovi enakopravnosti moramo gojiti spoštljivo izmenjavo pogledov med posamezniki in skupinami iz različnih kulturnih okolij. Želimo preseči večkulturne družbe, kjer kulture in kulturne skupine preprosto obstajajo ena ob drugi, kjer živijo »vzporedna življenja«, kot so to pred nekaj leti opisali v poročilu o skupnostih v Veliki Britaniji. Postati moramo medkulturne družbe, kjer pluralne kulture medsebojno sodelujejo v dialogu in deljeni (so)odgovornosti.« Evropsko leto medkulturnega dialoga se mu zdi pomemben del prizadevanj, da »presežemo strpnost in v Evropi dosežemo pravo medkulturnost«.

Na kratko rečeno, teza, da je medkulturni dialog potencialno plodovit koncept, vključuje naslednje: 1. pristni dialog krepi zavest o skupni evropski identiteti evrop-

skih narodov – torej povezanost; 2. pristni dialog spodbuja revitalizacijo nacionalne kulturne identitete; 3. pristni dialog krepi nove ustvarjalne dosežke.

4. Migracije in tipični odnosi med kulturami

Na tem mestu preidimo k ugotovitvam naše lastne raziskave o medkulturnem dialogu (Bahovec 2010). Iz te raziskave so vzeti tudi vsi uporabljeni intervjuji.

Globinski intervjuji z migranti so pokazali, da so migranti do kulture, v katero so vstopili, razvili pet tipičnih ravnanj. V prvi generaciji je pogosta »kulturna oddaljenost, tudi delna separacija«. Intervjuvanka, denimo, je o generaciji staršev rekla: starši »pošljejo otroke v šolo, gredo v trgovino, sicer pa živijo življenje kot v matični državi«. V spremembah se počutijo negotovi in si jih ne žele.

Drugi tip je »integracija«, ki jo po mnenju intervjuvancev goji predvsem del druge generacije. V tem primeru se migranti skušajo »čim bolj vključit v tukajšnje okolje in ohranit matično identiteto«, in to na način, da »matična identiteta pripomore pri vključevanju«. Ljudje v tem prostoru imajo eno kulturo, »jaz prihajam iz druge kulture in zdaj poskušam iz te kulture vzeti najboljše stvari in jih vključit v to kulturo in okolje, da združim te dve stvari, da lahko skupaj delujejo še boljše«.

Vendar takšna – po oceni intervjuvancev – ni vsa druga generacija, nasprotno, precej ljudi se vede radikalno nasprotno: »Drug stil je vztrajno *zavračanje tega okolja* in te kulture tukaj in poskušanje *živet svojo matično kulturo* v tem okolju tukaj.« Vendar tu ni mogoče živeti in se vesti, kakor bi se v Bosni, od koder je bila intervjuvanka. Najdejo se skupine, ki si »popolnoma nič ne želijo iz tega okolja. Želijo vztrajno živeti svojo kulturo v tem okolju.«, To pa povzroča konflikt.

Druga dva prepoznavna tipa sta bila kriza identitete in težnja po čim močnejši asimilaciji. Menimo, da sta ti reakciji povezani, vsaj glede identitete: migranti pogosto potožijo, da pravzaprav niso nikjer doma, da so dvojni tujci; to lahko vodi v večletno situacijo »krize identitete«, kakor se je zgodilo eni naših intervjuvank.

5. Izobraževanje in medkulturni dialog

Vzgoraj omenjeni raziskavi smo izvedli tudi anketo med gimnazijskimi dijaki. Vzorec je precej dobro pokrival geografsko različnost Slovenije; sto petdeset odgovorov je dovolj, da so se pokazali tipične razlike med mladimi.

Med mladimi je medkulturnih stikov veliko. Na vprašanje, ali so (zunaj šole) v zadnjih sedmih dneh imeli osebni ali virtualni stik z ljudmi drugačne kulture, kakor so oni, jih je največ (68 %) navedlo stike z ljudmi drugačne religije, nato pa drugačnega etničnega izvora (60 %).

Dve vprašanji sta zadevali odnos do svoje in do drugih kultur, kako močno se nekdo strinja s trditvijo A: »da mladim koristijo stiki z mladino iz drugačnih kulturnih okolij«, in s trditvijo B: »da morajo mladi ostati povezani s tradicijami njihove

družine«. S kombinacijo obeh vprašanj smo dobili tri skupine: »odprti patrioti« so se strinjali s trditvijo A in s trditvijo B, »kozmpoliti« le s trditvijo B, »drugi« niso bili odprti za stike z ljudmi drugačne kulture. Rezultati v tabeli 1 kažejo, da so dijaki na splošno bolj odprti kakor celotna populacija EU 27 in Slovenije in da daleč prevladuje drža odprtih patriotov.

	Dijaki (2009)	EU27 (2007)	Slovenci (2007)
Odprti patrioti	80,3 %	59,1 %	71,1 %
Kozmpoliti	14,8 %	26,9 %	16,5 %
Drugi	4,9 %	14,0 %	12,4 %

Tabela 1: *Deleži (v %) odprtih patriotov, kozmpolitov in drugih*
Vir: Bahovec idr. (2010; anketa 2009) in Intercultural dialogue in Europe (2007, 8–9)

V anketi smo spraševali tudi o tem, koliko gimnazijski program izobražuje glede odnosa med kulturnimi stiki in dialogom. Večina odgovarjajočih (61 %) jih je menila, da je temam »vzgoje in izobraževanja za medkulturni dialog namenjene premalo pozornosti«, še več (71 %) pa, da je »tema obravnavana premalo obsežno«. To ni presenetljivo, saj so navedli zelo malo predmetov, pri katerih »so se srečali z vsebinami, ki se nanašajo na stike med kulturami« ali so pri njih »omenjali medkulturni dialog«: na obe vprašanji jih je več kakor 5 % navedlo le sociologijo in geografijo, na prvo še zgodovino. Kakor kaže, v gimnazijskem programu medkulturni stiki nimajo pomembnega mesta – zlasti preseneča, da tega ni pri jezikih.

Besedi dialog in medkulturnost imata v izobraževalnem procesu več pomenov. Analiza učnih načrtov gimnazijskih predmetov pokaže naslednje pomene dialoga: 1. najpogosteje se omenja pomen komunikacije, govornega sporazumevanja (obvladanje jezika); 2. podobno pogosto so tako označene medkulturne kompetence (zmožnosti in razumevanje druge kulture); 3. bistveno manj je uporabe v pomenu »kultura dialoga« in »medkulturni dialog«.

Končno smo v anketi dijakom zastavili tudi dve vprašanji o njihovem razumevanju medkulturnega dialoga. Najprej smo jih vprašali o njihovem strinjanju s predlagano definicijo medkulturnega dialoga, ki smo jo oblikovali kot povzetek več definicij različnih tekstov EU, predvsem smo uporabili White Paper on Intercultural Dialogue (Council of Europe 2008) in poročila ERICarts inštituta (2008), vendar jim tega nismo povedali; nato pa smo se pozanimali o tem, ali menijo, da med strpnostjo (v odnosih do ljudi drugačnih kultur) in medkulturnim dialogom obstajajo razlike.

Predlagana definicija je bila:

»Medkulturni dialog je več kot gola »toleranca drugega«. Je (do drugega) odprt in spoštljiv stik in izmenjava med posamezniki, skupinami in organizacijami z različnimi kulturami ali različnimi pogledi na svet. Osnova medkulturnega dialoga izhaja iz sprejemanja enakega dostojanstva in vzajemnega spoštovanja partnerjev dialoga.

Medkulturni dialog omogoča globlje razumevanja različnih pogledov, perspektiv in konkretnih življenjskih praks; poveča participacijo, svobodo in možnost izbiranja; krepi enakost; omogoča ustvarjalne procese. V medkulturnem dialogu se lahko razvijejo inovativni procesi, v katerih se na osnovi izzivov in uvidov ustvarijo nove oblike in izrazi, nove vrednote in življenjske prakse.«

Zanimivo je, da se s takšnim opisom »močno strinja« 52 % dijakov. Odgovori dijakov tudi kažejo: večinoma menijo, da so med strpnostjo med ljudmi različnih kultur in medkulturnim dialogom razlike; 35 % jih pravi, da so »razlike velike«, 56 % pa, da »razlike so, a ne bistvene«.

Ko smo iskali povezave med različnimi vprašanji, smo odkrili zanimivo korelacijo. Tisti, ki se bolj strinjajo z evropsko definicijo medkulturnega dialoga, so »hkra-ti bolj naklonjeni tako odprti drži do drugih kultur kot pomenu ohranjanja lastne kulture«. Drugače rečeno, pozitivni patriotizem gre z roko v roki z odprtostjo za medkulturni dialog.

6. Vloga religij pri medkulturnih stikih

Čeprav se morda zdi, da v izobraževanju religije ne igrajo pomembnejše vloge, se kmalu pokaže nasprotno. Ko smo, denimo, spraševali migrante iz nekdanje skupne države o njihovi kulturi, so se praktično vsi (razen enega) tudi religiozno opredelili (Srbi, Bošnjaki, Hrvati in Madžar iz Vojvodine). Svoje kulture si niti zamisliti niso mogli brez povezanosti z religijo (ne glede na to, da skoraj nihče ni bil močno osebno veren).

V Luksemburgu sta oba intervjuvana učitelja opozorila na vlogo religije v stikih z učenci. Eden je povedal o svoji učenki, da vsak dan bere Koran. A ne govorimo le o povezanosti religije z branjem, pomembnih je veliko elementov identitete. Intervjuvanka je rekla, da pri migrantih islamskega izvora ni mogoče brez religije razumeti, kaj zanje pomenijo prazniki, smrt, veselje, oblačenje ... in mnogo drugih vsebin vsakdanje kulture. »Mi, katoliki, večina naših ljudi ne razume, zakaj je religija tako pomembna zanje. Ker za nas ni pomembna, /.../ se zdi, kot da so fanatiki.« Zato želijo biti v javnosti tolerantni in zadržani, »doma pa je religija zelo pomembna«. Med ramadanom nekateri učenci nič ne jedo, nekateri tudi pijejo ne. Če jih želimo spoštovati – tako učiteljica –, je smiselno, da jih sprejemamo v njihovem praznovanju, torej v tašnkih dneh ni pisnih nalog, spraševanja. Drugače rečeno, šolski urnik bi moral upoštevati verske praznike vseh učencev.

Seveda so lahko tudi pri verujočih težave. Primer: ko so na neki slovenski gimnaziji povabili par učencev muslimanov iz Bosne, da so spregovorili o islamu, je posredovanje počasi iz nevtralnosti prešlo v vrednotenje različnih kultur in v poudarjanje prednosti islama. Razumljivo, posledica je bila konflikt med učenci. Ali bi bila primerna rešitev, da se o veri in o religiji v šolskem prostoru nič ne govori, drugače rečeno, da se nevtralnost šole izvaja kot odsotnost te teme? Intervjuvanci menijo, da ne.

7. Namesto sklepa: dialog kot izziv prihodnosti

Vizvajanju smo pokazali, da je pristna dialoškost prej izziv in težnja kakor prevladujoča stvarnost sodobnih družb. Prevladujoči tok družbe dialogu ni naklonjen in ne kaže, da bi lahko kmalu pričakovali kak večji premik. A po našem mnenju so potenciali pristnega dialoga tako pomembni, da se je zanj kljub temu smiselno prizadevati.

Razvijanje medkulturnega dialoga in dialoga znotraj kultur (brez zadnjega prvega ni) je po našem mnenju povezano z nekaterimi značilnostmi, med njimi tudi:

1. Dialog potrebuje »pozitivno in dejavno odprtost« do drugega, »priznavanje drugega«, tako njegove individualnosti kakor njegove kulture in zgodovine, medsebojno spoštovanje.
2. Dialoga potrebuje »točke srečanja«, stika dveh kultur (ali oseb). Te točke se morajo dotikati »kulturne identitete« in ne le interesov. Dialog tako ne vodi k izgubi identitete, ampak k prečiščenju in utrditvi identitete.
3. Priznavati je treba »razlike v kulturni identiteti«, pri tem pa se zavedati, da je kultura kakor ledena gora, katere večji del ni vedno dostopen ljudem, ki ne delijo te kulture. V globino druge kulture lahko vstopimo šele, ko prejmemo ključ njenega razumevanja, tega pa ni brez medsebojnega zaupanja.
4. Dialog je najprej drža, način izražanja komunikacije, odnos do drugega in proces. To so intervjuvanci izrazili tudi takole: »Če imaš predsodke o drugi kulturi, zelo težko sprejmeš drugega človeka.« »Kot učitelj moraš paziti na to, da ne užališ nobenega čustva kateregakoli naroda ali narodnosti, katerekoli religije.« »Cinizem spodkopava korenine možnosti pristnega dialoga.« »Resnica v dialogu ne pripada eni osebi, pripada obema partnerjema. Gre za zavedanje skupnega iskanja resnice.«
5. Med pomembnimi elementi pristne dialoškosti je razvijanje razločevanja.

Omenimo še nekaj uspešnih dialoških procesov v preteklosti. Med izrazitimi zgledi takšnega srečanja kultur omenimo rojstvo »po-rimske« krščanske Evrope, delo Cirila in Metoda in njunih naslednikov (svoj lastni jezik v liturgiji več stoletij pred latinskim Zahodom!), nastop in razvoj renesančne kulture, slovenski narodni preporod v 19. stoletju, razcvet ruske kulture v drugi polovici 19. stoletja itd. Ti primeri kažejo, da pristni dialog med kulturami ni nemogoč, nasprotno: navedeni in drugi zgledi kažejo, kako pomemben je bil ta dialog v preteklosti, in najbrž lahko sklepamo, da je tako tudi v sedanjosti.

Reference

- Bahovec, Igor, Frane Adam, Vinko Potočnik, Nevenka Bogataj in Jožica Virk Rode.** 2010. Vzgoja in izobraževanje za medkulturni dialog: razširjeno zaključno poročilo o rezultatih opravljenega raziskovalnega dela v okviru CRP Konkurenčnost Slovenije 2006–2013. Ljubljana: s.n.
- Bahovec, Igor.** 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom*. Ljubljana: Inštitut za razvojne in strateške analize.
- Ballin, Ernst H.** 2003. European Identity and Inter-religious Dialogue. V: Wil Arts, Jacques Hage-naars in Loek Halman, ur. *The Cultural Diversity of European Unity*, 421–432. Leiden-Boston: Brill.
- Berger, Peter L., in Thomas Luckmann.** 1999 [1995]. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: Orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.
- ERICarts Institut.** 2008. Intercultural Dialogue and Cultural Policies. <http://www.culturalpolicies.net/web/intercultural-dialogue.php> (pridobljeno 10. 5. 2012).
- Figel, Jan** 2008. Medkulturni dialog kot dolgoročni prioriteta Evropske unije. V: *Medkulturni dialog kot temeljna vrednota EU: mednarodna konferenca, Slovenija, 7. in 8. januar*, 23–30. Koper: FHŠ.
- Gellner, Ernest.** 1992: *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Havel, Václav.** 1998: Vera v svetu. *Ampak: dodatek Nove revije*, št. 199/200:18–21.
- Intercultural dialogue in Europe: Summary.** 2007. Flash EB Series #217. http://ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_217_sum_en.pdf (pridobljeno 10. 9. 2008).
- Küng, Hans.** 2001: *Global Responsibility: In Searching of a New World Ethic*. New York: Continuum.
- Prodi, Romano.** 2002 [1999]. *Moja Evropa*. Beograd: BMG.
- Schuman, Robert.** 2003 [1963]. *Za Evropo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Council of Europe.** 2008. White Paper on Intercultural Dialogue: »Living together as equals in dignity«. 7.5. Strasbourg. http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf (pridobljeno 5. 11. 2009).



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

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

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

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

Ivan Janež Štubec

Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost

Povzetek: V razpravi sta epistemološko, sociološko in teološko razčlenjena oba ključna pojma, sekularizacija in religija. Pojemovna geneza nam pokaže zapleteno strukturo in večpomenskost, ki ne omogočata samo negativnega razumevanja pojma sekularizacija, ampak njegovo tradicionalno, tudi v eklesiološkem smislu uveljavljeno pozitivno razumevanje. Korelacija med sekularnostjo in religioznostjo je stalnica, ki govori v prid teze, da je vse to – oba pojma in obe stvarnosti – med seboj usodno povezano. Na podlagi tega in nekaterih novejših stališč pomembnih filozofov sekularne družbe se več kakor ponuja sklepna teza, da religija oziroma religije niti približno niso izgubile svojega pomena v sodobnem postsekularnem svetu, ampak ga ohranjajo pod nekaterimi družbenimi pogoji in s svojo jasno definirano vlogo.

Ključne besede: sekularizacija, posvetno, religija, Cerkev, družba, svoboda, ekumenizem, medverski in medkulturni dialog

Abstract: **Secularisation as a Chance for a Different Religiosity**

The paper analyses both key concepts, secularisation and religion, from the epistemological, sociological and theological points of view. The genesis of the concept of secularisation shows the complicated structure and the ambiguity of the concept, which makes possible not just a negative understanding of the concept of secularisation, but also the traditional positive understanding thereof that is also valid in ecclesiological sense. The correlation between secularisation and religiosity is a constant, which seems to be in favour of the thesis that both concepts as well as the realities they represent are linked in a fateful way. This finding as well as some more recent standpoints of important philosophers of the secular society support the final thesis that religions have not at all lost their meaning in the post-secular world, yet under certain social conditions and with a clearly defined role of their own.

Keywords: secularisation, secular, religion, church, society, freedom, ecumenism, interfaith and intercultural dialogue

Sekularizacija je eden od pojmov, ki se v sodobnem družboslovju pogosto uporablja, ne da bi se zavedali njegove večpomenskosti. Tudi v teološkem kontekstu smo pogosto priča zgolj njegovi negativni konotaciji: ne tako redko je sinonim za protiversko in proticerkveno miselnost. Vprašanje je, ali je to res tako in ali pa je

to samo po sebi umevno ali celo nujno. Na to bomo skušali odgovoriti v prvem delu razprave. V drugem delu bomo problematizirali položaj religije v sodobnem svetu in vzroke za njeno osamosvajanje od cerkvenosti in za vse večjo naslonitev na posameznika in na njegovo svobodno izbiro. Obe razčlenitvi nam v sklepu omogočata, da postavimo nekaj tez o tem, kam lahko umestimo in kako vidimo vlogo religije v sodobnem svetu in zakaj se zdi, da bi njena umestitev lahko prispevala k stabilnejši identiteti posameznika in s tem k vzdržnosti širše skupnosti.

1. Kaj je sekularizacija?

1.1 Iz slovenske leksikografije

Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ) razlaga tri pojme: pridevniško obliko *sekularen*, glagolnik *sekularizacija* in *dovršnik* oziroma *nedovršnik* *sekularizirati*. Pojem *sekularen* pomeni: 1. nanašajoč se na dobo stotih let, stoleten; 2. izreden, izjemen, edinstven (ta roman je sekularno delo); 3. posveten, sveten. Medtem ko se z izrazom *sekularizacija* in *sekularizirati* razume, da nekaj izgubi versko ali cerkveno naravo (šolstvo ali posest, glej SSKJ/IV, 620).

SSKJ govori tudi o pojmu »posveten«: pridevnik iz krščanskega okolja pomeni najprej nekaj, kar ni verske, cerkvene narave (delo posvetne vsebine); dalje pa nekaj, kar ni duhovno, ni versko usmerjeno, oziroma posvetni človek.

Niti filozofski leksikon Janeza Janžekoviča niti Leksikon morale in etike ali Leksikon politike Vlada Sruka ne vsebuje pojma *sekularizacija*. Vendar pa o *sekularizaciji* govori Vladimir Truhlar v Leksikonu duhovnosti in jo opredeljuje kot »proces, v katerem se človeška naziranja, navade, nravi, družbene oblike, stvari in osebe trgajo iz opredelitve in zasege po religiji, po veri. Izid tega procesa je nevezanost, samostojnost, doraslost sveta v odnosu do religije.« (Truhlar 1974, 545) Truhlar dalje razlaga, da se je *sekularizacija* razmahnila v novem veku z uveljavitvijo sodobnih znanosti. Drugi vatikanski koncil pa je priznal samostojnost sveta ali avtonomijo zemeljskih stvarnosti. To pomeni, da Cerkev sprejema in spoštuje znanosti in stroke, da ohranja svojo posebnost v oznanjevanju Jezusa Kristusa kot odrešenika in da vstopa z vsemi področji modernega sveta v dialog. V pozitivnem razumevanju fenomena *sekularizacije* tako Truhlar sklene: »V procesu *sekularizacije* gre v dnu za iskanje resničnega, bogatejšega, polnejšega počlovečevanja človeka. To iskanje je vidno v vstajah proti okostenelim verskim izročilom v imenu osebne ustvarjalne dejavnosti; v iskanju individualnega in narodnostnega osebne svojstva; v prizadevanjih za novo družbeno skupnost z individualno svobodo, z enakopravnostjo med možem in ženo; v iskanju neke zgodovine, katere umevanje bi razvijalo take predstave o življenju.« (546)

Truhlar je razumel, da pojma *sekularizacija* ni mogoče razumeti zunaj krščanskega kulturnega konteksta. V pojmu *sekularizacija* je namreč skrita latinska beseda *saeculum*, ki opredeljuje čas v kontrastnem smislu do odrešenijske zgodovine. Govorimo o razlikovanju med časom sveta in časom večnosti.

1.2 Francoske jezikovne variacije

Upokojeni nadškof iz Strasbourga, Joseph Dore, je na tretjem srečanju svetovalcev Papeškega sveta za kulturo, ki je potekal v romunskem mestu Sibiu pod naslovom Izzivi sekularizacije za Evropo, razvil frankofonski leksikografski pregled pojma sekularizacija; to ima posebno težo in pomen, saj se sekularizacija povezuje s francosko kulturo in revolucijo.

V francoščini obstajajo namreč trije pridevniki iz istega pomenskega polja kakor samostalnik »sekularizacija«: *séculaire* (stoleten, večstoleten), *séculier* (posveten, sveten) in *sécularisé* (sekulariziran).

a. *Séculaire* (stoleten, večstoleten)

V izhodišču ta pridevnik označuje dogodek, ki se zgodi enkrat v stotih letih, zato so z njim opredeljevali sveta leta v katoliški Cerkvi. Samostalnik *siècle* se uporablja tudi v ljudskem jeziku, tako se, na primer, govori o ropu stoletja (fr. *hold up du siècle*). Stoletje je tu neke vrste kronološka mera, s katero je mogoče poudariti pomembnost kakega dogodka. Ta beseda se podobno uporablja tudi za opisovanje velikih razsežnosti zgodovinskih fenomenov, na primer stoletje razsvetljenstva (fr. *siècle des lumières*). V končni fazi je pridevnik »*séculaire*« začel označevati vse, kar traja dlje kakor sto let. Zato pravimo, da je Cerkev stoletna (večstoletna) institucija. Pridevnik *séculaire* se torej ne uporablja samo za opisovanje trajanja, ampak tudi za poudarjanje oznake in celo odličnosti takšnega trajanja. Dodati je treba, da samostalnik *siècle* lahko označuje trajanje, ki se razteza onkraj časa, ki je zunaj našega časa in tudi zunaj sprememb, ki ga nujno zaznamujejo. Cerkev tako živi iz trdne prepričanosti, da je kot Kristusovo telo deležna večnega življenja.

b. *Séculier* (posveten, sveten)

Medtem ko pridevnik posveten očitno označuje stvarnost »stoletja«, stvarnost, ki je navzoča, ki obstaja in živi »sredi sveta« in je torej *a priori* tuja vplivu vere, je ta pridevnik v rabi tudi v Cerkvi, pri opisovanju verskih in torej ne sekularnih stvari. Cerkev ta pridevnik uporablja za označevanje duhovnikov, ki niso naredili redovniških zaobljub in ki – kot posledica tega – v delu svojega življenja v različnih vidikih posnemajo običajne načine življenja ljudi *svojega stoletja* (fr. *siècle*), časa, v katerem dejansko živijo. Tako ta beseda ne označuje več zgolj časa oziroma trajanja, ampak tudi prostor, kraj, stanje, status.

Narobe bi bilo, če bi *a priori* tako razumljeno povezavo s »stoletjem« oziroma »sekularnost« razumeli negativno, saj so jo že od začetkov Cerkve ne le priznavali, ampak tudi zahtevali. Spomnimo se na Pismo Diognetu, ki je verjetno najlepša hvalnica sekularnosti kristjanov in ki je bilo deležno številnih komentarjev v letih po drugem vatikanskem koncilu.

Treba je iti še dlje: skozi čas se Cerkev ni zadovoljila le s tem, da je pod svojim okriljem naredila prostor za neko določeno sekularnost. Z zadovoljstvom je pri-

znala obstoj in pomen stvarnosti, ki jih je razglasila za sekularne (fr. *séculières*) in so bivale zunaj nje in celo daleč od nje. V zvezi s tem lahko navedemo sekularna sodišča in posvetno oblast, h katerim se je tudi Cerkev zatekla, da bi lahko do konca izpeljala obsodbe, ki so jih izrekla cerkvena sodišča.

Raba pridevnika *séculier* se je razvijala še dalje. Potem ko se je uporabljal za opisovanje stvarnosti znotraj Cerkve (*prêtres séculiers* – svetni duhovniki) in ko je lahko označeval stvarnost zunaj Cerkve, a v povezavi z njo (*bras séculier* – svetna oblast), se je uveljavil v samem jedru cerkvene stvarnosti, in to v polju »verskega življenja«, oziroma še natančneje, v polju »posvečenega življenja«. Leta 1947 se je s pravnim priznanjem obstoja cerkvenih redov, ki so bili opredeljeni kot »sekularni«, končalo uvajanje sekularnosti v samo jedro »verskega« področja. Očitna posledica tega je bil premik do tedaj nedotakljive meje med »posvetnim« svetom in »redovniškim« oziroma »verskim« svetom. Tako člani cerkvenih redov po eni strani z zaobljubami postanejo del cerkvene hierarhije, po drugi strani pa ohranijo in negujejo značilnosti časa, svojega stoletja.

c. *Sécularisé* (sekulariziran)

Raba tega pridevnika je posebno aktualna, čeprav ima stvarnost, ki jo evocira, izvor že v Bibliji. Izraz, kakor je »sekularizirana družba«, označuje spremembo, preobrazbo, prek katere neka stvar, institucija ali oseba preide iz sfere verskega na področje laičnega. Pridevnik *sécularisé* se v okviru sociološkega oziroma sociohistoričnega pristopa uporablja za označevanje stanja, ki nima več nobene povezave s svetim, verskim, božanskim, oziroma v širšem smislu, za stanje družbe, ki ne daje ali ne pušča nobenega prostora niti svetemu, niti verskemu, niti božanskemu.

Čeprav je to stanje samo po sebi nevtralnno, spontano sproža bodisi pozitivno bodisi negativno vrednotenje. Navadno ga pozitivno vrednotijo tisti, ki zagovarjajo sekularizacijo; podražavljenje cerkvenega premoženja (med francosko revolucijo: fr. *sécularisation des biens d'Église*) je za tiste, ki so jo izvedli, pridobitev. Nasprotno pa je lahko v verskem, konfesionalnem ali cerkvenem okolju sekularizacija deležna omalovaževanja. Tako je lahko sekularizacija posvečene osebe dojeta kot vredna graje, tudi če je mogoče sprejeti razloge in opravičila za takšno dejanje.

V zvezi s tem pridevnikom je treba opozoriti še na vidik, ki ga pogosto pozabljam. Ne le da je krščanska vera morala poznati neko obliko sekularizacije že v svojih začetkih, ampak jo je odločno izvajala sama. Na samem začetku je bila soočena s politeističnim svetom antike, do katerega je morala zavzeti kritično distanco. Da se je krščanska vera lahko vzpostavila in se nato širila, je bilo potrebno, da je zavrgla vse bogove in idole, ki naj bi živeli v kozmosu. Šele s pravim razbožanstvenjem, v okviru pristne sekularizacije vsega je lahko Cerkev oznanjala resnično presežnega Boga in ga naredila pristnega, to je različnega od vsega, kar ni On, ker je On vse ustvaril. S potrditvijo popolnoma božanskega Boga, ki je po biblijski tradiciji tudi edini božanski, je krščanstvo sprožilo potrditev popolnoma sekularnega sveta. V tem smislu bi bilo popolnoma netočno, videti v sekularizaciji samo posve-

tno stvarnost oziroma proces, ki je posledica samoafirmacije kritičnega uma na vseh področjih. V sekularizaciji je treba prepoznati tudi – ali morda celo najprej – proces, dejansko povezan s stanjem, ki iz njega izvira, povezan namreč z začetki in s samo naravo biblično-krščanskega videnja sveta in celotne stvarnosti. Torej proces, ki v resnici neposredno in neizogibno izhaja iz vere v Boga Stvarnika in Odrešenika (Dore 2008, 64–72).

1.3 Novejši razvoj pod nemškimi vplivom

Podobno teološko izhodišče uporabi tudi švicarski filozof Gabriel Fragniere, ki pokaže na pomen sekularizacije pri razlikovanju svetne in duhovne oblasti. Sekularizacijo pripiše Jezusu, ki je postavil jasno razliko med svojo oblastjo in cesarjevo (Štuhec 2012, 55–70).

Kot pravni pojem je sekularizacija navzoča od 16. stoletja dalje. Pomenila je prestop iz redovniškega v duhovniški stan (svetni duhovnik). Govorimo o statusni spremembi klerika. Z vidika razlastitve cerkvenega premoženja je bilo za ta pojem v Nemčiji prelomno leto 1803, ko se je zgodilo razlastninjenje knezoškofov in samostanov. Šele po tem času se je začel pojem sekularizacija razvijati v zgodovinsko-filozofskem kontekstu.

V 19. stoletju so uporabljali tudi pojem posvetnost. Beseda posvetnost, »Verweltlichung«, je bila po zaslugi Ernsta Troeltscha zamenjana z besedo sekularizacija. Pojem posvetnost smemo razlagati kot razsvetljensko upanje, da človek sebe in svet ter zgodovino razume neodvisno od religije, kakor je to zagovarjalo francosko razsvetljenstvo, za njim pa teoretiki, kakor so David Hume, Ludwig Feuerbach in Karl Marx.

Temeljna ideja se skriva v preseganju dualizma med Bogom in svetom in v opolnomočenju človeka kot edinega suverena svetovne zgodovine. Religija tako izgine kot duhovni privid človeka, ki je, psihološko gledano, produkt človekovih želja, oziroma kot kompenzacija vsega, kar človeku manjka. Na mesto človekove bogopodobnosti stopi božja človekopodobnost, katere namen je, da odpravi človekove samoodtujitve in odtujitve od drugih. »Človek se razume kot zgodovinsko bitje, ki ima predzgodovino za sabo in prihodnost pred sabo. In nobenega Boga več nad sabo ter nobenega hudiča pod sabo.« (Kaufman 2011, 77)

Sociolog José Casanova razume sekularizacijo kot družbeno-znanstveni pojem, pri katerem je treba razlikovati tri vidike:

1. pri sekularizaciji govorimo o zmanjšanju vloge religije,
2. religiozno se umakne v zasebno,
3. nastopi osvoboditev družbenih področij izpod neposredne religiozne kontrole.

Vera je izgubila svoj privilegirani položaj edinega osmišljevalca življenja. Prepoznana je kot eden od virov za osmišljanje življenja. Kot podsistem v moderni družbi deluje religija avtonomno.

Podobno pokaže Kaufmann na večplastnost pojma sekularizacija, ki izhaja iz njegovega zgodovinskega razvoja. Skupno vsem pomenom je, da se izrazito ukvar-

jajo z odnosom med religijo in novim vekom. Če povzamemo po Kaufmannu, lahko govorimo o več tipih sekularizacije.

1. Sekularizacija je proces, v katerem je vera vedno bolj izgubljala svoj pomen. Izgubo pomena vere lahko pojasnimo tako z vidika emancipacije kakor z vidika kulturno-kritičnega pogleda.
2. Sekularizacija je izrinjanje cerkvene avtoritete s področja svetne oblasti oziroma moči. To je novoveški razvoj razlikovanja med duhovno in svetno močjo, ki je dobila svoj pravni akt v wormske koncordatu. Pri tem se je področje državnih pristojnosti dodatno razširilo, kakor na primer svoboda znanosti in umetnosti. Lahko govorimo o izgubi kontrolne vloge Cerkve, kakor jo je imela v družbi.
3. Sekularizacija je sočasni proces razdedinjenja in ohranjanja krščanskih dosežkov v okviru sekularnega skupnega dobrega. Tu se misli predvsem na enakost vseh ljudi v okviru človekovih pravic, denimo na skrb za uboge v kontekstu socialne države. Vsekakor pa v sekularni družbi še vedno najdemo močne sledi krščanstva. Rendtorff govori o krščanstvu zunaj Cerkve.
4. Sekularizacija je predpostavka za demitologizacijo vere in za poduhovljenje nečesa.
5. Sekularizacija je razkristjanjenje in razcerkvenjenje ljudstva.

Skupno vsem pomenom je: eksplicitni odnos med religijo in novim vekom (Kaufmann 2011, 78–79).

2. Religija in njeno umeščanje v sekularni svet

Po *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* je religija najprej »zavest o obstoju boga, nadnaravnih sil; vera, verovanje: religija se kaže v različnih oblikah«. Dalje pove, da je to »nazor, prepričanje, ki velja kot najvišja, najpomembnejša vrednota«.

Branko Klun etimološko razloži pojem v Leksikonu krščanske etike: »Izvor pojma je latinski (*religio*) in je zaznamovan z rimskim razumevanjem življenja ter z njegovo pravno zavestjo. *Religio* v prvi vrsti pomeni vestno izpolnjevanje dolžnosti in obredov, ki so zapovedani v odnosu do bogov. Zato je pojem religije tesno povezan s pojmom obreda (*ritus*). Cicero (*De nat. deo*. 2, 28) poskuša to vestnost razložiti etimološko (*relegere*) in piše, da je »*religiosus*« tisti, »ki vedno znova opravlja in gre skozi to, kar spada k čaščenju božanskega« (*qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent*). Očitno je, da rimsko razumevanje religije kot vestnosti pri izpolnjevanju obveznosti kulta (bogočastja) poudarja zunanjo razsežnost religije.«

Laktancij predloži od Cicerona drugačno etimološko razlago pojma. Izhajal naj bi iz besede *religare* (povezati), zato religija pomeni tisto vez pobožnosti, s katero smo povezani (*religati*) z Bogom in mu v poslušnosti zavezani. Pozneje to razlago sprejme tudi Avguštin (*Retract.* I, 12, 9) in govori o krščanski težnji, da »svoje duše povežemo« (*religantes animas nostras*) z Bogom.

Navedenim se pridruži še naslednja etimološka razlaga, ki »pojem religije navezuje na pojem *reeligere* (ponovno izbrati). Zaradi svoje grešne narave se mora religiozni človek vedno znova odločati za Boga, ga vedno znova izbrati. Tudi tu je v ospredju osebna odločitev religioznosti.« (Klun 2007, čl. 1573–1574).

Politolog in sociolog Kaufmann izhaja iz zgodovine pojma religija, ki je šele v 18. stoletju postal relevanten za razumevanje neke določene resničnosti. Prejšnja besedna zveza *religio naturalis* je izražala predstavo, da je vsak človek po naravi religiozno bitje. Razsvetljenski filozofi so to misel prevzeli in razlagali, da obstaja onkraj sleherne konkretne krščanske konfesionalnosti in cerkvenosti »metarazumevanje« religije, ki se uveljavlja v kritičnem odnosu do Cerkev in se sklicuje na naravno naravnost človeka k presežnemu. Človek ima po naravi religiozno nagnjenje, zato je do vsake zgodovinske religije in konfesionalnosti svoboden (Kaufmann 2011, 80).

Naš sodobni pojem religije ima nedvomno razsvetljensko tradicijo in izvor. Zato je razumevanje sekularizacije, ki zadeva religijo in naravo, prav tako prežeto z novoveško miselnostjo kakor pojem posvetnost. Pojemovni premik iz *christianitas* v *fides* in v *religio* je posledica zgodovinskega soočenja z zahtevo, ki jo je krščanska vera postavljala do javnosti, češ da je krščanstvo splošno zavezujoče – obvezno. V tem soočenju med Cerkvijo in državo je krščanstvo izgubilo bitko. Če je srednjeveško krščanstvo v smislu novoveškega pojmovanja religije pomenilo zadnjo in najbolj trdno družbeno vez, pa razdeljeno krščanstvo 2. tisočletja ni moglo biti družbeno kohezivna vez pri procesu združevanja sodobne Evrope. To vlogo so prevzele narodne države, ki pa so religijo kvečjemu potrebovale za svojo lastno stabilnost, zato med njimi in religijo ni bilo vedno ustreznega razlikovanja. Šele s svetovnonazorsko nevtralnostjo države je izguba integrativne vloge krščanstva postala vidna in jasna.

Ta proces je vplival na krščanstvo tako, da je postajalo vedno bolj stvar Cerkev in ne več javnosti in družbe. To pa pomeni, da krščanstvo ni bilo več tvorec skupnega ustvarjanja možnosti za osmišljanje življenja, ampak je dobilo svoj specifični pomen in prostor zgolj v Cerkvih, ki je sama sebe dodatno profilirala kot klerikalno organizacijo, v kateri se teologi, duhovniki in redovniki uveljavljajo kot duhovni strokovnjaki z izključujočo zahtevo po vodstvenih položajih, to pa ima za posledico distanco do laikov. Zato lahko govorimo o razcerkvenjenosti posameznika oziroma o odtujenosti posameznika od Cerkev.

V 20. stoletju je število nevernih najbolj številčno rastoča skupina v svetovnem prebivalstvu. Kje so vzroki za odtujenost Cerkvih? Med glavnimi vzroki za prekinitev tradicionalnih oblik posredovanja vere se navadno navajajo: znanstvena nedokazljivost Boga, nasprotovanja med bibličnimi in znanstvenimi spoznanji o izvoru sveta; prednost posameznikove vesti pred zahtevami bibličnega ali cerkvenega izvora; razvoj pluralizma nasproti monoteistični naravi religioznih zahtev.

K dramatični prekinitvi s krščansko tradicijo od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje so prispevali tudi naslednji vidiki:

1. Svoboda veroizpovedi in s tem konec konstantinovske Cerkve. Odprava državnih norm, ki so posameznika zavezovale, da se je udeleževal verskega življenja.
2. Ukinitvev navezave na krščansko okolje in s tem povezana izguba njegove vloge kot tistega, ki daje legitimiteto.
3. Razširitev možnosti izbora. Več ko je možnosti za izbor, toliko manj je mogoče, da ena od možnosti prevlada kot edino relevantna. Ni več pripadnosti po rutini, parolaslo pa je spoštovanje do samoodločanja.
4. Vedno večje oddaljevanje cerkvene religije od sekularne religije. Bistveni etični vidiki krščanstva so se preselili v sekularni etos, medtem ko se je Cerkev kot organizirana oblika religioznosti začela ukvarjati samo z delnimi vidiki krščanske tradicije, na primer z duhovnostjo.
5. Nova in tesna povezava med preoblikovanjem družbenih struktur in individualizacijo življenjskega stila. K normativni premisi moderne družbe sodi dejstvo, da se vsak posameznik o svoji lastni sreči odloča sam, ne glede na to, kaj pod tem razume. Vsak pravno sposoben državljan je zavezan državnim javnim zakonom. S samim seboj lahko prosto razpolaga. Obveznosti do privatnega tretjega obstajajo samo toliko, kolikor se je za to zavezal s pogodbo, kakor na primer sklepanje zakonske zveze, članstvo v organizacijah ali kaka druga pogodba.

Danes smo pred novo fazo religioznega razvoja, ki je predvsem zaznamovan z vedno večjo izgubo pomena Cerkva za posameznikov življenjski stil. Cerkve še vedno veljajo za pomembnega sogovornika v javnosti, nikakor pa niso več avtoriteta za privatno moralo. V slovenski situaciji je to popolnoma razvidno ob statističnem dejstvu, da je Cerkev kot ustanova na zadnjem mestu priljubljenosti.

3. Kako naj krščanstvo preživi moderno dobo?

V leksikonu *Religiöse Grundbegriffe* beremo zanimivo misel, da se »sekularizacija razume tudi kot priložnost, da se Cerkve osvobodijo tistega posvetnega balasta, ki jih ovira, da bi se odločneje in učinkoviteje posvetile svojim posebnim nalogam.« (Khoury 2007, 940)

Krščanstvo se lahko s sociološkega vidika zahvali za svoj zgodovinski uspeh sposobnosti, da je bilo svoje sporočilo sposobno predstaviti v različnih kulturah. V času nenehnega spreminjanja je tudi krščanstvo izzvano, da razmisli o novih načinih posredovanja svoje vere in glede na sodobni čas prilagodi svoje oblike verovanja, ne pa seveda jedra vsebine.

Nemški filozof Jurgen Habermas kot ena od velikih avtoritet sekularne države vidi umestitev religije v sodobno postsekularno družbo takole: »V javni zavesti postsekularne družbe se prej zrcali uvid, ki ima posledice za politično občevanje med verujočimi in neverujočimi državljani. V postsekularni družbi se uveljavlja spoznanje, da »modernizacija javne zavesti« v faznih zamikih zajema in reflektivno spreminja tako religiozno kakor tudi posvetno miselnost. Če obe strani sekulari-

zacija družbe skupno doumeta kot komplementarni učni proces, lahko svoje prispevke o kontroverznih temah v javnosti potem jemljeta vzajemno zares tudi iz kognitivnih razlogov.« (Habermas 2005, 286–287)

Najprej je zanimivo dejstvo, da Habermas govori o postsekularni družbi, ki se razlikuje od sekularne. Pri tem misli predvsem na to, da sekularizacija kot družbena ideologija nima mesta v demokratični družbi. Dalje pa je tukaj pomemben tudi drugačen odnos med sekularno družbo in religijami, kakor pa je to znano iz obdobja sekularizacije družbe. Religija in družba naj si ne bi bile v konkurenčnem ali celo sovražnem odnosu, ampak v vzajemnem. To pomeni, da se druga od druge lahko marsikaj naučita. Kot posledica tega avtor jasno opredeli, kakšno mesto ima religija v javnosti: »Svetovnonazorska nevtralnost državne oblasti, ki slehernemu državljanu jamči enake etične svoboščine, ni združljiva s političnim posploševanjem sekularističnega pogleda na svet. Sekularizirani člani družbe, kolikor nastopajo v svoji vlogi državljana, religioznim podobam sveta ne smejo že načeloma odrekati resničnosti potenciala, niti vernim sodržavljanom oporekati pravice, da v jeziku religije ustvarjajo prispevke za javne razprave. Liberalna politična kultura lahko od sekulariziranih državljanov celo pričakuje, da si bodo sami soprizadevali, da bi relevantne prispevke iz religioznega prevajali v javno dostopen jezik.« (Habermas 2005, 288)

4. Sklep

Videli smo, da tako pojem sekularen kakor religija nimata enega samega pomena. Oba pojma imata svojo genezo in v njej različne vsebinske poudarke, tako s pozitivno kakor z negativno konotacijo. Walter Kasper, nekdanji predsednik Papeškega sveta za edinost kristjanov in dialoga z judovstvom, je poleg kritične ocene sekularizacije izrazil mnenje, da je doprinesla sekularizacija veliko pozitivnega k socializaciji, k personalizaciji in h komunikaciji v sodobni družbi. Posebeno pa je zaslužna za napredek v pojmovanju svobode, verske svobode, človekovih pravic, enakega dostojanstva obeh spolov, za legitimno avtonomijo svetnih resničnosti in za razlikovanje med Cerkvijo in državo (Kasper 2001, 59–67).

V sodobnem svetu imajo krščanske Cerkve in druge religije vso možnost ne samo preživetja, ampak tudi razcveta, če bodo razvile naslednje poudarke:

- premik od državne institucionalne religije k religiji, vezani na posameznika;
- premik od ogrožene religije k religiji, odprti za dialog in za argumente;
- premik od politično in ekonomsko angažirane religije k religiji s kulturnim, socialnim in duhovnim poslanstvom;
- premik od religije, vezane na tradicijo in na folkloro, k religiji osebne narave;
- premik od institucionalizirane in birokratizirane religije k religiji, ki vidi stiske in potrebe ljudi.

Ekumenski in medverski dialog je pot, ki Cerkvam in verskim skupnostim lahko pomaga pri rehabilitaciji vloge religije tako za posameznika kakor za širšo skupnost.

Reference

- Fagniere, Gabriel.** 2008. *La religione e il potere*. Bologna: EDB.
- Habermas, Jürgen.** 2005. Prispevek k razpravi s kardinalom Ratzingerjem. *Nova revija* 24, št. 273/274 (jan./feb.): 273–274.
- Kasper, Walter.** 2011. *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung*. Freiburg: Herder.
- Kaufmann, Franz-Xaver.** 2011. *Kirchenkrise: Wie überlebt das Christentum?* Freiburg: Herder.
- Khoury, Theodor Adel.** 2007. *Lexikon religiöser Grundbegriffe*. Wiesbaden: Marix Verlag.
- Klun, Branko.** 2007. Religija. V: Ivan J. Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Lexikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva družba. CD-ROM.
- Janžekovič, Janez.** 1981. *Filozofski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Joas, Hans, in Klaus Wiegandt, ur.** *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main. Fischer Verlag.
- Rouse, Richard, ur.** 2007. *Sfide della secolarizzazione in Europa*. Vatikan: Urbaniana University Press.
- Sruk, Vlado.** 1999. *Leksikon morale in etike*. Maribor.
- — —. 1995. *Leksikon politike*. Maribor: Obzorja.
- Štuhec, Ivan J.** 2012. Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo. *Bogoslovni vestnik* 72:55–70.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.

Mateja Pevec Rozman

Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture

Abstract: Western civilization faces a radical economic, political, moral and value crisis. The contemporary crisis is reflected in personal relationships, in relation to nature and to life in general. Contemporary culture is becoming “a culture of death”, in which manipulating with human lives is justified by freedom of scientific investigation (and desire for success and profit). Modern culture is characterized by despondency, lack of vision and absence of the sacred (holiness). The present article examines the contribution of religions and the role of tradition in solving today’s situation. Traditions provide value systems and standards of excellence, yet they frequently depend on culture and are often rather inconsistent with their original religious beliefs. I shall argue that tradition is not ossified and static, but a dynamic structure that must constantly be subjected to rational inquiry and critical evaluation. Present time is characterized by different traditions, which complete and enrich each other, but often also contradict each other. Great theological openness and willingness for dialogue among the holders of traditions are indispensable if all various traditions are to co-exist.

Key words: tradition, dialogue, values, contemporary culture, religion

Povzetek: **Vloga in pomen tradicije v sodobni kulturi**

Sodobni zahodni svet doživlja radikalno krizo na gospodarskem, političnem, moralnem in na vrednostnem področju. Kriza sodobnega časa se odslikava v medosebnih odnosih, v odnosu do narave in v odnosu do življenja nasploh. Sodobna kultura postaja kultura smrti, v kateri se manipuliranje s človeškimi življenji opravičuje s svobodo znanstvenega raziskovanja (in z željo po uspehu in dobičku). Sodobno kulturo zaznamujejo malodušje, pomanjkanje vizije in odsotnost občutka za sveto. V tej razpravi bomo skušali ugotoviti, kakšen je prispevek religij pri reševanju dane situacije, ali natančneje: kakšna je pri tem vloga tradicij. Tradicije so nosilke vrednostnih sistemov in standardov odličnosti, pogosto pa so odvisne od kulturnih razmer in nemalokrat nedosledne pri zvestobi svojim virom verovanja. V razpravi bom zagovarjala tezo, da tradicija ne sme biti pojmovana kot nekaj statičnega, okostenelega, temveč kot dinamična kompozicija, ki mora biti nenehno izpostavljena racionalnemu preiskovanju (rational inquiry) in kritičnemu vrednotenju. Sodobni čas je zaznamovan z različnimi tradicijami, ki se medsebojno dopolnjujejo in bogatijo, mnogokrat pa si

tudi nasprotujejo. Nujnost za soobstoj vseh različnih tradicij sta maksimalna teološka odprtost in pripravljenost na dialog med nosilci vsake tradicije.

Ključne besede: tradicija, dialog, vrednote, sodobna kultura, religija

1. Tradition and contemporary time

In the second decade of the third millennium, religions face a completely different world. Not only the Catholic Church but every other Church and religious community are entering a new era called by some a post-Christian era (Bigović 2009, 9) and by others a postmodern era or a culture of postmodernism. This process can be described as a shift between cultures which have not been fully settled on and have been left unclear in many aspects. Some criticize the postmodern era for lacking values, but the postmodern time has its values which are marked by feelings of comfort, excitement, content, self-actualization, and self-expression.

The individual was once determined by well-defined social frames with generally accepted rules and standards which defined the role and status of the individual offering him or her a sense of security. In the old and primary communities the individual was necessarily a part of society (Juhant 2009, 293); clan, polis, etc. It seems that today the postmodern individual has broken the chains of these bounds and is now facing a variety of choices and evaluations. Individualism is at first glance an undisputed achievement of the postmodern era as it gives the individual the chance to decide and choose freely while retaining all options for self-actualization. Focusing only on oneself and one's own personal interests, however, leads to isolation, alienation and passivism. The postmodern individual lives by and for him- or herself, has no relation to tradition, and is occupied only with him- or herself thus feeling lost and insecure.

He or she no longer feels part of a broader system which defines and offers him or her stability. The positive role of postmodernism expresses doubt over all previous narratives and ideologies. No ideology, philosophical or religious belief is dominant anymore. Postmodernism is also flawed in that it lacks concreteness, absoluteness and anything to offer stability and certainty.

The postmodern era is full of complex, unresolved and confusing issues. Pluralism, relativism and subjectivism all have a dramatic effect on the life of the individual, who is becoming a more insecure, decentralized and dependent subject. This produces a conflicted society, a society in which the sense of belonging to society and the sense for the common good are fading, which is becoming even more evident in the financial crisis at the beginning of the third millennium.

Another concept of the postmodern age closely linked to individualism is secularization – a decline in the significance of religion (Bigović 2009, 11). Putting aside the Muslim world, faith and religion play an important role in the individual's life; however, they have little or no significance for the wider community. The postmodern age is, nonetheless, not anti-religious but rather anti-ecclesiastical.

In his book *The Orthodox Church in 21st Century*, Radovan Bigović (1956–2012), the most prominent theologian of the Serbian Orthodox Church, argues that the importance of the role Christianity and Christian communities is diminishing. The Church no longer standardizes public and social life (Bigović 2009, 8) and engages too little in scientific discourse. Christians are now a minority and some even speak of the oncoming fall of Christianity in the West. The authority of the ministry had more or less gone through a transformation turning into the authority to rule others (9), what also turns people away from the Church. The Church has given into the temptation of greed and is consequently losing its reputation and social influence. On the other hand, Bigović points out there are still individuals and small communities that have been able to resist the negative temptations of the world and act as a response to the faulty politics of the Church – like a bright light on the horizon. With their way of living and their personal qualities they still reveal Christ to the world (9).

2. Religions at the crossroads between the postmodern and tradition

Today religions are at the crossroads of two different challenges: the culture of the postmodern and tradition. They both present a challenge and a temptation to religions, especially Christianity. Many traditionalists are past-oriented and live on their memories. They idealize everything past and portray it as good and positive and see the present, on the other hand, as something bad and negative. They reject everything new, even if it has been rationally considered and may bring about an improvement in present relations. That way of thinking presupposes order, social order, and an endless repetition of the same things (14).

Traditionalists in the rigid sense of the word glorify and praise things and life that have already ceased to exist. By contrast, the postmodern culture is always open to change and encourages novelties, but one cannot claim the postmodern has made a radical cut with the past or that it rejects the past. On the contrary, the postmodern culture accepts everything both past and present if it proves useful for the self-actualization of the individual. It also encourages the accommodation of past structures to the requirements of modern times. Everything that has become ossified and is no longer part of the living tissue must fall away so that everything alive and healthy can develop and flourish.

3. Role and importance of tradition

What is tradition and what is its importance today? Traditions are, above all, bearers of values and standards of excellence. The renowned moral philosopher, Alasdair MacIntyre, says about tradition:

»A living tradition ... is an historically extended, socially embodied argument,

and an argument precisely in part about the goods which constitute the tradition. Within a tradition the pursuit of goods extends through generations, sometimes through many generations. Hence the individual's search for his or her good is generally and characteristically conducted within a context defined by those traditions of which the individual's life is part, and this is true both of those goods which are internal to practices and of the goods of a single life.« (MacIntyre 1985, 222).

Traditions are the repositories of the standards of rationality, which enable moral deliberation and action. In that sense, tradition is not conservative (MacIntyre does not use the term in a conservative sense). If a tradition is vital, it contains continuities of conflict (MacIntyre 1985, 222) and a mutual discussion on good, which is what gives it its special meaning and purpose. A vigorous and live tradition must include conflicts and resolve them. When no conflicts exist within a tradition and there is no dialogue, the tradition slowly becomes ossified and starts dying.

4. Tradition in crisis

Each tradition embodies a set of standards by which it evaluates the progress of its doctrines and concepts of good, and it also measures its failures and deviations from its previous achievements of inquiry (MacIntyre 2001, 167). If it fails to do this, if it becomes engulfed in destructive conflicts and repetitive structures, the tradition reaches a point of epistemological crisis. A solution to this situation demands the development of new concepts and the framing of new theoretical structures. The framework is defined by three requirements:

- First, it must systematically solve the previously intractable problems.
- Second, it must also provide an explanation of what it was that rendered the tradition sterile.
- Third, the first two tasks must be carried out in a way which exhibits continuity of the new conceptual and theoretical structures with the defining beliefs of the preceding tradition.

Ensuring a clear assessment of these conceptual and theoretical structures is not simple. No tradition is immune to crisis. A crisis occurs when rational solutions are evaluated; traditions grow brittle and can decay, disintegrate and disappear as a result of the crisis. Many traditions disappear because they fail to realize that occurring crises are an approximation for a reevaluation of previous achievements, and an opportunity for a reconstruction of ossified structures and inefficient rules. Such solutions may result in an interruption of the existing traditional syntheses. Healthy and vigorous traditions must be capable of revealing rational priorities thus overcoming the crisis. Supporters of solutions must adhere to the standards of the tradition while staying devoted to truth-seeking. It is no easy task (Mulhall and Swift 1996, 92).

To find an appropriate solution to a tradition in crisis, several perspectives must be taken into consideration: One must not only consider current standards, de-

votion to truth-seeking, and thorough rational deliberation (a critical evaluation of previous achievements), but one must also critically evaluate the moment in which the tradition exists. When resolving crises in traditions it is crucial that the person resolving problems is a person of authority. This person is virtuous and acts virtuously; the actions performed are done in the light of the good, and from the perspective of *sub specie aeternitatis*.

One must acknowledge that a crisis alone is not a bad thing for it is a healthy and vital part of every process thus even enabling it. Traditions, according to MacIntyre, cannot be static. Rather they are dynamic structures, which through time change and progress – some disintegrate, others evolve and survive or reappear as a solution to new circumstances.

Bearers of a tradition are certainly capable of distinguishing between individual developmental stages of a tradition if they can successfully resolve internal conflicts and tensions within a tradition, therefore reforming and continuing it. They can separate what is good and what is bad in a tradition. In this manner, tradition has a built-in mechanism that enables it to eliminate flaws. To radically evaluate tradition cannot be wrong and may result in a more successful tradition. Tradition is a dynamic process which includes progress and assimilation.

Often in solving a crisis in a tradition the reflection principle is applied – a looking back on the history of the tradition or a return to the roots. Reflection may include parts of the existing crisis and methods to resolve it. Acting under the hypothesis that the method of understanding the development of a tradition is key to successfully resolving problems, one can presuppose that this is the best solution for the existing crisis.

5. Coexistence of different traditions: dialogue between traditions

In a certain time and place several traditions exist where some traditions may dominate over others. Different traditions often come into conflict. MacIntyre suggests applying the positive aspects of the conflict of two traditions, ours and a rival tradition. Adherent of the first tradition must defer to the fact that the rival tradition may be better at solving the existing problems he cannot see or cannot solve because the adherent of the rival tradition solves problems from another perspective.

Adherents of both traditions can make a comparison between the two traditions and form a judgement about the rational advantage of either. For traditions to reconcile and positively interact, a few requirements must be met:

1. First, the existence of the rival tradition must be acknowledged.
2. Second, the continuous interaction of adherents of both traditions must be ensured.

3. Third, an adequate degree of openness of adherents of both traditions to accept each other's differences must be ensured.

Adherents of the first tradition must be able to identify the rival within the second tradition who offers a different and a valuable perspective on an existing problem in the tradition. Despite their conceptual incommensurability there must be, at least in some part, a shared view of the world between rival traditions – they must be partly compatible (MacIntyre 2001, 370–388). If they cannot meet this minimum requirement, engaging in dialogue will be impossible and there will be no mutual, beneficial effects of interaction between them.

In practice, some adherents or bearers of a tradition mentally enter the other tradition or its central belief system. This is some kind of mental assimilation in which the perspective or philosophy of the other tradition must be at least hypothetically accepted. Anyone capable of such assimilation and transition between two traditions can understand the conceptual choices (or even conceptual solutions) of the other tradition – which his or her tradition cannot provide. Through such acts of the imagination, adherents of a tradition may be able to conclude that difficulties which seem impossible to solve in their tradition can be understood and overcome in the rival tradition.

I think the process of confrontation with deficiencies of one's own tradition, and on the other hand understanding and acknowledging advantages and virtues of another (rival) tradition is fairly difficult and challenging, because the adherent or bearer of a tradition must first critically face his own deficiencies and the deficiencies of his tradition, since tradition can serve as a cover to conceal mistakes. The first step is to acknowledge one's mistakes and the second stage of that step is to acknowledge the deficiencies of the tradition. The second step, which is not any easier than the first or even more difficult, involves recognizing and acknowledging the virtues of the rival tradition. Coexisting traditions and dialogue between them are possible only through constant openness to each other and a rational inquiry of one's own foundations.

Whether a tradition is adequate depends on whether it can be passed on. Here, authority plays a key role. In his book *Three Rival Versions of Moral Enquiry* MacIntyre points out two requirements where authority is vital for the tradition to function: The teacher (authority) and the student must establish trust and the student must accept the teacher's authority; the second is rational authority, in which the teacher must be capable of passing his knowledge on to the student and help the student develop and one day become the teacher himself and above all a critical thinker (MacIntyre 1990, 61–62).

6. Conclusion

Traditions are bearers of value systems and standards of excellence. They deliver and advance the good and they are often culture-dependent. Traditions

are not static or ossified, but dynamic structures which are constantly subjected to rational inquiry and critical evaluation. Modern time is characterized by different traditions which not only complete and enrich each other, but they also contradict each other. Theological openness and willingness for dialogue among bearers of each tradition are key to coexistence of all traditions.

Throughout history traditions decay, change, and some even disappear. What sustains traditions and strengthens them? What weakens and destroys them? What keeps them alive? MacIntyre gives a clear answer: the exercise or the lack of exercise of the relevant virtues (MacIntyre 1985, 223). Virtues or excellences not only sustain the form of an individual's life in which that individual seeks out his or her good as the good of his or her whole life, but they also sustain those traditions which provide both practices and individual lives with their necessary historical context (223–225). Lack of the relevant virtues, such as justice, truthfulness and courage, corrupts traditions. To avoid this, an adequate sense of the tradition to which one belongs to is required.

Contemporary culture which is predominated by individualism does not leave plenty of room for tradition as the latter hinders the individual's self-actualization. All of us inherit a certain tradition and we deliver it to future generations. The history of each of our own lives is embedded in and made intelligible in terms of the larger and longer histories of a number of traditions (222). Only a tradition (an individual or a nation) which is capable of fully understanding, recognizing and critically evaluating its origins and is willing to constructively engage in a dialogue with other traditions, can survive.

Reference

Bigović, Radovan. 2009. *The Orthodox Church in 21st Century*. Belgrade: Foundation Konrad Adenauer.

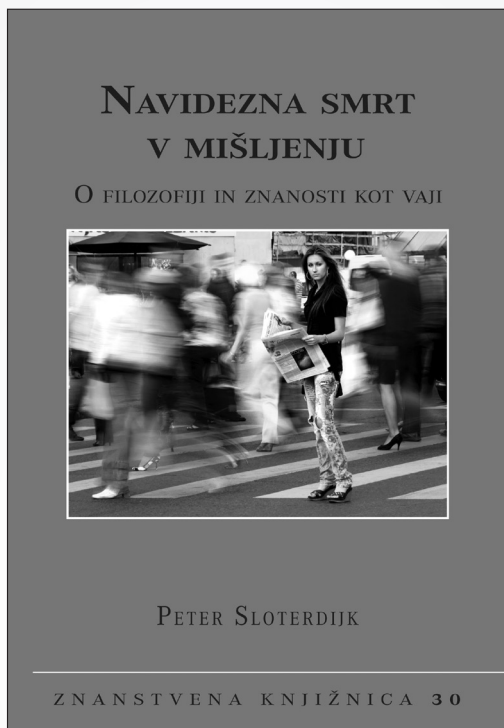
Juhant, Janez. 2009. *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.

MacIntyre, Alasdair. 1985. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd edition. London: Duckworth.

MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 2001. *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth.

Mulhall, Stephen, and Swift Adam. 1996. *Liberals and Communitarians*. 2nd edition. Oxford: Blackwell Publishers.



Peter Sloterdijk

Navidezna smrt v mišljenju: o filozofiji in znanosti kot vaji

Peter Sloterdijk (r. 1947), eden najvplivnejših sodobnih evropskih filozofov, v knjigi trdi, da je filozofija (in s tem tudi znanost) nastala skozi urjenje, v katerem se človek oddaljuje od sveta, umika se v navidezno smrt v mišljenju. Na obzorju svoje bogate erudicije in v svojem enkratnem slogu nam razkriva genealogijo tega pojava, njegove izvore in posledice.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 13 €.

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

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

Matevž Tomšič

Evropske vrednote in identiteta – med enotnostjo in različnostjo

Povzetek: V teoriji evropskega povezovanja je dolgo časa prevladoval tako imenovani funkcionalistični pristop, utemeljen na nepolitičnem in tehnokratskem reševanju problemov. Kulturni vidiki povezovanja so bili tako v ozadju. Vendar je s poglobljanjem politične integracije vedno bolj postajalo jasno, da Evropa brez neke svoje lastne kulturne podlage na dolgi rok ne more preživeti kot enotna politična skupnost. Kaj nas privede do vprašanja bistva evropske identitete? Dejstvo je, da ima Evropa skupno kulturno dediščino, ki pa je znotraj sebe močno raznolika, saj temelji tako na judovsko-krščanski religijski tradiciji kakor na tradiciji razsvetljeskega racionalizma. Evropski prostor je sestavljen iz različnih etničnih in verskih skupnosti s svojimi lastnimi identitetami in teh identitet ni mogoče zlit v enotno kulturno kategorijo, ki bi zbrisala medsebojne razlike med skupnostmi. Evropska enotnost lahko tako temelji edinole na spoštovanju individualnih in kolektivnih razlik. Prihodnost Evropske unije in evropskih integracijskih procesov na splošno ni odvisna samo od njene sposobnosti reševanja konkretnih gospodarskih težav držav članic, ampak tudi od trdnosti veziva, ki bo sestavljalo podlago njihove skupne pripadnosti in solidarnosti. Kriza, ki pretresa svet in z njim Evropo, pomeni neugodno okolje za krepitev skupne evropske identitete. Takšne razmere so plodna tla za vzpon populističnih in avtoritarnih tendenc. Nosilci teh tendenc so – ne glede na njihovo ideološko barvo – praviloma usmerjeni protievropsko. Zato sta od tega, v kolikšni meri bo uniji uspelo vzpostaviti učinkovite institucionalne mehanizme, odvisni ne samo blaginja njenih državljanov, ampak tudi perspektiva nadaljnega poglobljanja vezi med Evropejci. Pri tem ne govorimo zgolj o nadzornih in regulatornih mehanizmih, namenjenih spoštovanju »pravil igre« na posameznih področjih, ampak tudi o mehanizmih, ki bodo omogočali nenehen dialog med različnimi kulturno specifičnimi entitetami. Le tako je mogoče doseči neki širši, ne samo politični, ampak tudi vrednotni konsenz.

Ključne besede: kultura, vrednote, identiteta, Evropa, Evropska unija, povezovanje, dialog

Abstract: **European Values and Identity – Unity, Diversity, Dialogue**

The theory of European integration was for a long time dominated by the so-called functionalist approach, based on non-political and technocratic problem-solving. Thus, the cultural aspects of integration were left behind. Yet as the

political integration deepened, it became clear that the European Union, in the long run, cannot survive as a political community without its own cultural basis. This brings us to the question of European identity. The fact is that Europe has a common cultural heritage, which, however, is highly diverse since it is based both on the Judeo-Christian religious tradition and on the tradition of Enlightenment rationalism. The European area is made up of different ethnic and religious communities with their own identities, which cannot be merged into a single cultural category that would blur the differences between these communities. European unity can thus only be based on respecting both individual and collective differences. The future of the European Union and European integration processes in general depend not only on its ability to solve the economic problems of its members, but also on the strength of the »fabric« forming the basis of their common sense of belonging and solidarity. The crisis that has shaken the world and Europe with it represents a rather unfavourable environment for building a common European identity. Such circumstances make a fertile ground for the rise of populist and authoritarian tendencies. Holders of these tendencies – regardless of their ideological pedigree – are usually anti-European in their orientation. Thus, the ability of the EU to establish effective institutional mechanisms is of decisive importance not only for the well-being of its citizens but also for the prospects of an increasing closeness among Europeans. It is not only about regulatory mechanisms in different areas but also about mechanisms that will enable a continuous dialogue between various culturally specific entities. Only in this way it is possible to reach a wider consensus in politics as well as in values.

Keywords: culture, values, identity, Europe, European Union, integration, dialogue

1. Kulturni vidiki globalne krize

Obstajajo trenutki, ki pomenijo prelom v življenju kake človeške skupnosti, ko se njeni pripadniki začnejo intenzivneje spraševati o veljavnosti predpostavk in temeljnih principov, na katerih je skupnost utemeljena. To se navadno dogaja nja ob družbenih pretresih, ki postavijo pod vprašanj obstoječi normativni red, saj postane očitno, da zastavljena pot ne samo da ni nujno edina možna, ampak morda tudi ni edina pravilna, zato je ni mogoče imeti za samoumevno. Kriza družbe je namreč vselej tudi kriza vrednot. Tako kriza, s katero se že nekaj let sooča svet, ni zgolj ekonomske narave, ampak ima globlje korenine, saj je povezana s samim bistvom človekovega bivanja v moderni družbi.

Dejstvo je, da kulturnih vidikov, povezanih s sedanjimi kriznimi razmerami, nikakor ni mogoče ignorirati. To velja tudi za dogajanje v prostoru, katerega v institucionalnem smislu uokvirja Evropska unija kot gospodarsko-politična povezava, ki združuje večino držav tako imenovane »stare celine«. To je posebnost med

nadnacionalnimi povezavami, saj ima obliko nadnacionalne integracije, katere namen je, preseči zgolj ekonomsko ali kako drugo področno povezovanje; teži k oblikovanju skupne institucionalne, to je politične ureditve, ki bi regulirala najpomembnejša funkcionalna področja v smislu postavljanja temeljnih pravil in standardov njihovega delovanja. Kot takšna ima zaradi relativno zavezujočih – in s tem bolj učinkovitih – odločitev, sprejetih v njenih institucijah, bistveno večjo politično težo kakor druge evropske asociacije. Pri tem pa še ni jasno, v kakšen tip politične ureditve se bo razvila Evropska unija. V splošnem govorimo o nastajanju nove politične forme, ki naj bi bila bolj integrirana, kakor so konfederacije, vendar manj, kakor so federacije (Siedentop 2003). Vendar je rezultat tega procesa vse prej kakor dorečen. Prihodnost te povezave je prihodnost njenih vrednot, saj je v veliki meri odvisna ne samo od njene zmožnosti reševanja konkretnih gospodarskih težav, ampak tudi od tega, kako trdno bo vezivo, ki bo sestavljalo podlago skupne pripadnosti njenih članic.

2. Evropa kot kulturna kategorija

V procesu institucionalnega povezovanja na evropski ravni je dolgo časa prevladoval tako imenovani funkcionalistični pristop, utemeljen na tehnokratškem in nepolitičnem reševanju problemov (Toplak 2003). Izhajal je iz implicitne predpostavke: če gospodarstvo dobro prosperira in s tem narašča blaginja ljudi, se bodo tudi preostale zadeve uredile tako rekoč same od sebe. Kulturni vidiki povezovanja so bili tako v ozadju, saj so veljali za dokaj nerelevantne. Vendar je s krepitvijo politične integracije počasi postajalo jasno, da Evropa kot politična skupnost ne more funkcionirati brez neke skupne vrednotne podlage. Potrebno je namreč politično telo s skupno identiteto, ki ga družijo zavest o medsebojni povezanosti, saj na tem temeljijo sentimentali lojalnosti in solidarnosti.

Zato se izpostavlja vprašanje, kaj naj bi bilo bistvo evropske kulture. Problem je v tem, da so tiste značilnosti, ki so rezultat evropskega duhovnega razvoja, pravzaprav tipične za celotno zahodno civilizacijo. Tako je Samuel Huntington (2005) v svoji znameniti in tudi močno kontroverzni tezi o »spopadu civilizacij« uvrstil Evropo (resda ne celotne, vendarle pa večino tega, kar je danes Evropska unija) v okvir zahodne civilizacije, utemeljene na skupni kulturi. Pri tem kot ključne značilnosti zahodne civilizacije navaja: klasično dediščino (grška filozofija, rimsko pravo), katolicizem in protestantizem kot skupno religijsko podlago (ki daje občutek skupinske pripadnosti), družbeni in politični pluralizem (družbena diferenciacija in avtonomija različnih skupin), predstavništvo (različne institucije za zastopanje avtonomnih družbenih interesov), pravno državo (osrednja vloga zakonov), ločitev svetne in duhovne oblasti in individualizem kot temeljno vrednotno orientacijo. Omenjene lastnosti naj ne bi obstajale samo v okviru zahodne civilizacije, vendar pa sta njihov hkratni obstoj in medsebojna povezanost značilna prav zanjo.

Tako teh dveh kategorij, to je »evropske« in »zahodne«, pravzaprav ni preprosto ločiti. Evropska kultura je namreč tista, ki je pomenila duhovno podlago za

nastanek moderne zahodne družbe, s parlamentarno demokracijo in s tržnim gospodarstvom kot njenima glavnima institucionalnima komponentama.

Poleg tega je evropska duhovna dediščina močno raznolika. Evropska kultura temelji tako na veri kakor na razumu, se pravi tako na judovsko-krščanski religijski tradiciji kakor na tradiciji razsvetljskega racionalizma. Kakor pravi Rémi Brague v svojem delu s povednim naslovom *Evropa, rimska pot* (2003), je Evropa v kulturnem smislu dejanski naslednik rimske civilizacije, saj je od nje prevzela zmogljivost črpanja iz tradicij drugih kultur in vključevanja njihovih dosežkov v svoj lastni okvir. V tem smislu je zanjo značilna večja odprtost do drugih, kakor je to navadno pri drugih civilizacijah. Vendar ko govorimo o evropskih kulturnih specifikah in o njihovi kulturni zapuščini, se je treba zavedati, da vanjo ne sodita zgolj svoboda in demokracija, ampak tudi ideološki ekskluzivizem in imperialistični ekspanzionizem (Mazower 2002). Oba totalitarizma 20. stoletja, nacifašistični in komunistični, sta, ne nazadnje, zrasla na evropskih tleh, in sta bila – eden do sredine, drugi pa do konca stoletja – nevarna tekmeča demokratični ureditvi. Čeprav je demokracija na koncu prevladala, so izkušnje obeh totalitarizmov nazoren dokaz, da razvoj demokracije nikakor ni nekaj samoumevnega, kar bi pravzaprav potekalo samodejno, ampak je to nekaj, za kar si morajo državljani znova in znova aktivno prizadevati.

3. Vrednote kot podlaga evropske demokracije

Vsaka politična ureditev potrebuje kulturno podlago, če hoče preživeti in se razvijati skozi daljše obdobje. To velja celo za razne oblike avtoritarnih režimov, ki se resda lahko nekaj časa vzdržujejo z uporabo represije in ustrahovanja ljudi, vendar na neki točki potem kljub vsemu doživijo zlom. Demokracija kot oblika vladavine, ki temelji na sodelovanju svobodnih in enakopravnih državljanov, pa toliko bolj vidi svojo utemeljenost na vrednotnem konsenzu. To zadeva soglasje o temeljnih vrednotah, ki so podlaga za oblikovanje normativnega okvira, znotraj katerega poteka demokratično politično življenje. Sem sodijo vrednote, kakor so svoboda, spoštovanje človekove osebnosti, toleranca, tudi samozavest in zmogljivost, samostojno se postaviti za svoje pravice. Govorimo o legitimnosti kot »zmogljivosti producirati in vzdrževati prepričanje, da so obstoječe politične institucije za družbo najprimernejše« (Lipset 1959, 29). Posledica legitimnosti sta pristajanje državljanov na temeljne norme in principe neke politične ureditve in ravnanje v skladu z njimi. Legitimnost demokratičnega sistema tako daje prednost konsenzu v smislu zavezanosti državljskega telesa temeljnim demokratičnim normam in principom in v smislu priznavanja tovrstne oblike politične ureditve kot edine sprejemljive alternative (Tomšič 2002). Da lahko demokracija uspešno funkcioniira v nekem prostoru, je potrebna identifikacija državljskega telesa, to je zavest o skupni pripadnosti vseh članov.

Moderna demokracija se je oblikovala v okviru nacionalne države, v kateri je nacionalna identiteta tista, ki sestavlja skupni integrativni okvir državljskega

telesa. Analogno s tem tudi demokracija, ki naj bi se razvila na ravni Evropske unije, potrebuje nekakšno evropsko identiteto kot podlago politične skupnosti in s tem skupnega demokratičnega reda. Pogosto lahko slišimo očitke o tako imenovanem »demokratičnem deficitu« evropske politike (glej npr. Norton 1996), ki naj bi označeval manko participativne komponente v političnih procesih na ravni unije, saj naj državljani ne bi imeli veliko možnosti za sodelovanje v teh procesih in s tem tudi ne vpliva na politične odločitve. Ti očitki so do neke mere upravičeni, vendar pa se je treba zavedati specifičnosti evropskega političnega reda. Demokratičnega modela, ki funkcionira na ravni nacionalnih držav, ni mogoče kar mehanično prenesti na raven unije. Za obstoj evropske participativne demokracije bi namreč moralo obstajati to, čemur pravi Weiler (2002) »evropski demos«, se pravi: evropsko državljansko telo (civilna družba, javnost) s skupnim občutjem pripadnosti. V tem trenutku je nacionalna identiteta še vedno dominantna oblika identifikacije državljanov evropskih držav, vendar ni nujno v protislovju z občutji evropske pripadnosti.

To pa nas zopet privede do vprašanja vsebine te pripadnosti. Pluralizem kot ena od osrednjih značilnosti evropske kulturne tradicije je glavni razlog za odsotnost soglasja o tem, kaj je njena skupna identiteta. To je zelo jasno prišlo do izraza ob vprašanju, ali omeniti vlogo krščanstva v preambuli evropske ustave ali ne, saj so bila stališča evropskih držav do tega močno vsaksebi (potem so resda sprejeli kompromisno formulacijo v smislu navedbe religijske dediščine). Evropski prostor je sestavljen iz različnih etničnih in verskih skupnosti s svojimi lastnimi identitetami, ki jih ni mogoče zlit v enotno kulturno kategorijo (npr. po principu talilnega lonca, kakor je bil v veljavi v Združenih državah Amerike). Oblikovanje nekakšnega evropskega naroda je vsaj na kratki rok precejšnja utopija. Evropska enotnost in solidarnost lahko temeljita zgolj na spoštovanju individualnih in kolektivnih razlik. Da pa bo mogla evropska institucionalna povezava doseči »enotnost v različnosti«, bo potreben nenehen dialog med predstavniki kulturno raznolikih entitet, ki bo potekal na enakopravni podlagi.

4. Evropska unija kot »zunanje sidro« za nekdanje komunistične države

Pod zlomu komunističnih režimov se je v deželah, ki so po drugi svetovni vojni padle v sovjetsko interesno sfero, začel proces »vračanja v Evropo«, v smislu vzpostavitve sistema zahodnega tipa, kakršen je v veljavi v državah Evropske unije. Integracija v institucionalni okviru EU je bila v državah Vzhodne in Srednje Evrope sprejeta s konsenzom vseh ključnih političnih sil. Nadzor evropskih institucij je v procesu vključevanja v EU odločilno prispeval k vzpostavitvi zahodnega modela systemske ureditve v nekdanjih komunističnih državah (Tomšič in Vuga 2011). To velja zlasti za obdobje pristopa ob formalni implementaciji normativnih pravnih aktov. Sprejetje skupnega normativnega okvira kot podlage za delovanje nadnacionalnega političnega subjekta, to je EU, je privedlo do pomembnih institucio-

nalnih preobrazb na različnih področjih. Prineslo naj bi spremembe v kognitivnih in vedenjskih vzorcih, podedovanih iz prejšnjega režima, ki niso v skladu z načeli razvitega sveta. Kakor predpostavlja neoinstitucionalna teorija, družbene (oz. predvsem politične) institucije in institucionalni red skupaj močno določajo način delovanja različnih družbenih področij in tako vplivajo na družbeni karakter. Vedenje posameznika tako v veliki meri usmerja »logika ustreznosti«, kakor to poimenujeta March in Olsen (1995, 28), ki se kaže v strukturi pravil in v zgradbi identitet družbe. Družbene aktivnosti – celo kadar temeljijo na racionalni kalkulaciji preferenc in dejavnosti za doseganje ciljev, ki izhajajo iz njih in predvidevajo posledice teh dejavnosti – potekajo v posebnem institucionalnem, torej pravnem okviru. Ta okvir istočasno vpliva na subjektivno dožemanje različnih vidikov družbene realnosti in s tem tudi za ocenjevanje različnih individualnih in kolektivnih praks. Tako imajo različne institucionalne ureditve različne nadzorne mehanizme, ki delujejo na prevladujoče kognitivne in vedenjske vzorce.

Institucionalni okvir Evropske unije je mogoče razumeti kot nekakšno »zunanje sidro«, ki zagotavlja izvajanje evropskih norm in standardov na ravni držav članic (Tomšič in Vehovar 2012), kot zunanje zagotovilo vzdrževanja demokratičnega reda torej. To naj bi veljalo predvsem za tako imenovane nove članice unije s področja Vzhodne in Srednje Evrope, ki večinoma nimajo kake močne demokratične tradicije. Zanje je integracija v EU, za katero je bilo pogoj izvajanje glavnih normativnih struktur (vključno z demokratičnimi standardi), pomenila pomemben dejavnik konsolidacije demokracije in vzpostavitve odprtega tržnega gospodarstva. Od začetka pridružitvenih pogajanj dalje je bilo uveljavljanje zahodnih standardov predmet nenehnega spremljanja Evropske komisije (oz. njenih specializiranih služb), ki je vsako leto izdala poročilo o napredku držav kandidatk pri prilagajanju tem standardom (Tomšič 2003). Od uspešne implementacije teh standardov je bila odvisen pristop posamezne od teh držav.

5. Trdnost evropskih vrednot

Vprašanje, ki se nam zastavlja, je, kakšna je vloga skupnega institucionalnega okvira za države, ki jim je že uspelo postati članice EU, zlasti v smislu, ali je ta okvir zmožen opravljati vlogo pospeševalca kvalitete vladanja. Mehanizmi, ki so bili povezani s pristopnim procesom, so izgubili veliko pomembnosti. Grožnja o ustavitvi pogajanj in s tem preprečitev, da bi neka država postala članica EU zaradi njene neskladnosti s skupnim normativnim okvirom, ne obstajata več. Mehanizmi, ki so na voljo za sankcioniranje držav članic, pa imajo veliko manj vpliva na prihodnost teh držav in so manj učinkoviti. Tako, denimo, sploh niso dorečeni postopki izločitve posamezne države iz evropske monetarne unije, da ne govorimo o izključitvi iz Evropske unije kot celote.

Še več, v zadnjem času imamo v številnih evropskih državah opraviti izrazito regresijo glede kvalitete vladanja (Tomšič in Vehovar 2012). To se kaže predvsem v nezmožnosti finančne stabilizacije, ki se zrcali v visoki stopnji zadolženosti, in v raz-

širjenosti fenomenov, kakor sta korupcija in klientelizem. To ne velja samo za nove članice, čeprav so nekatere, denimo Romunija, Bolgarija in Madžarska, v zelo težavnem položaju, ampak tudi na članice, ki so v uniji že desetletja, kakršna je Grčija, ki je danes največji »bolnik Evrope«. Glede Grčije so pristojne institucije desetletja tolerirale očitno ponarejanje podatkov o javnofinančnem stanju, kakor so ga prikazovale grške oblasti; tako tudi te institucije nosijo del odgovornost za probleme, ki jih ima unija s to državo. Očitno Evropska unija dejansko nima na voljo učinkovitih mehanizmov za zagotavljanje spoštovanja skupnih evropskih pravil.

V takšni situaciji se izpostavlja vprašanje ne samo o trdnosti evropskega institucionalnega reda, ampak tudi o trdnosti samih evropskih vrednot, tistih seveda, na katerih temelji demokratična Evropa. Združena Evropa še vedno ni imuna pred raznimi oblikami ideološkega ekstremizma (ne glede na njegovo politično barvo), nestrpnosti, izključevanja. Čeprav je videti, kakor da so ti fenomeni relativno marginalni, kakor da politični skrajneži ne morejo pridobiti večje podpore med ljudmi, pa nas izkušnje 20. stoletja učijo: previdnost nikakor ni odveč.

In kako »evropska« je v tem smislu Slovenija? Dolgo je veljala za tako rekoč zgledno novo članico unije, s konsolidirano demokracijo, s stabilnim gospodarstvom in z visoko stopnjo socialnega miru. Vendar »pod površjem« vse le ni tako čisto in bleščeče, kakor se na prvi pogled (oz. se je še do nedavnega zdelo) zunanjemu opazovalcu. Vprašanje so tudi obstoječi vrednotni vzorci. Pod fasado evropskosti, odprtosti in demokratičnosti se pogosto skriva mentaliteta, ki korenini v nekdanjem komunističnem sistemu, katerega simbole poveličuje in katerega vedenjske vzorce prakticira. In kar je še posebej problematično, ta mentaliteta ni (zgolj) značilna za razne marginalne skupine, ampak ima institucionalno zaslombo. Podpira jo namreč nemajhen del slovenske politike, medijev in civilne družbe. Tipičen zgled tega je poskus ljubljanskih mestnih oblasti, da eno od ljubljanskih ulic poimenuje po jugoslovanskemu komunističnemu diktatorju Josipu Brozu Titu (to je preprečila šele razsodba Ustavnega sodišča). Podobno dokazuje sprenevedanje ob Resoluciji o evropski zavesti in totalitarizmu, ki jo je leta 2009 z visoko stopnjo konsenza (s soglasjem vsem glavnih političnih skupin) sprejel Evropski parlament in v kateri je ta parlament obsodil vse zgodovinske oblike totalitarizmov. Čeprav so ta dokument podprli vsi slovenski evroposlanci, pa ga parlamentarna večina tedaj ni hotel sprejeti, iz izgovorom, da to ni potrebno. Očitno je bilo precej nelagodja ob spoznanju, da demokratična Evropa zavrača tisti sistem in tisto ideologijo, do katerih mnogi v Sloveniji gojijo pozitivne sentimente. Ti ljudje se ne morejo sprijazniti z dejstvom, da je bil komunizem (tudi slovenskega oz. jugoslovanskega tipa) v globokem nasprotju s temeljnimi postulati evropske civilizacije.

6. Evropske vrednote in globalna kriza

Protesti v različnih delih Evropske unije kažejo na naraščajoče nezadovoljstvo ljudi oziroma vsaj nekaterih družbenih skupin glede družbenoekonomskih, pa tudi političnih razmer v njihovih državah. Protesti v Franciji, v Grčiji, na Madžar-

skem itd., ki so izbruhnili še pred začetkom svetovne gospodarske krize, so bili vidni pokazatelj tega trenda. Z izbruhom krize in z nesposobnostjo tako nacionalnih kakor tudi evropskih institucij za reševanje te krize pa se je ta konfliktni potencial samo še okreпил. Mnogi ukrepi, usmerjeni v stabilizacijo javnih financ, ki jih sprejemajo vlade evropskih držav, predvsem tistih, ki jih je gospodarsko-finančna kriza najbolj prizadela, prinašajo vsaj na kratki rok poslabšanje življenjskega standarda številnih državljanov. To lahko privede to zaostritve socialnih konfliktov in s tem do politične destabilizacije na ravni posameznih držav članic, pa tudi na ravni Evropske unije kot celote.

Aktualna kriza pomeni neugodno okolje za krepitev skupne evropske identitete. Ustvarja namreč primerne okoliščine za vzpon populističnih in avtoritarnih tendenc. Nosilci takšnih tendenc, naj bodo to gibanja skrajno leve ali skrajno desne provenience, so praviloma izrazito protievropsko naravnani. Enim in drugim je skupno nasprotovanje temeljnih evropskih principov svobode, odprtosti in tolerance. Zato so od tega, koliko bo uniji uspelo vzpostaviti učinkovite institucionalne mehanizme, odvisni ne samo blaginja njenih državljanov, ampak tudi perspektiva nadaljnjega poglobljanja vezi med Evropejci in občutenje njihove skupne pripadnosti. Pri tem ne govorimo zgolj o nadzornih in regulatornih mehanizmih, namenjenih spoštovanju »pravil igre« na posameznih področjih, ampak tudi o kanalih, ki bodo omogočali nenehen dialog med različnimi kulturno specifičnimi entitetami. Le tako je mogoče doseči neki širši, ne samo politični, ampak tudi vrednotni konsenz.

Reference

- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celja: Mohorjeva družba.
- Huntington, Samuel.** 2005. *Spopad civilizacij*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lipset, Seymour M.** 1959. *Political Man: the Social Bases of Politics*. Bombay: Vakils, Feffer and Simons.
- March, James, in Johan Olsen.** 1995. *Democratic Governance*. New York: The Free Press.
- Mazower, Mark.** 2002. *Temna celina: dvajseto stoletje v Evropi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Norton, Philip.** 1995. Conclusion: Addressing Democratic Deficit. V: Philip Norton, ur. *National Parliaments and the European Union*, 177–193. London: Frank Cass.
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Študentska založba.
- Tomšič, Matevž.** 2002. *Politična stabilnost v novih demokracijah*. Ljubljana: ZPS.
- — — 2003. Vključitev v Evropsko unijo kot dejavnik stabilizacije slovenske demokracije. *Tretji dan* 32, 4/5:41–48.
- Tomšič, Matevž, in Urban Vehovar.** 2012. Quality of Governance in »Old« and »New« EU Member States in a Comparative Perspective. *Sociologia* 44, 3:367–384.
- Tomšič, Matevž, in Ambrož Vuga.** 2011. Evropska unija kot »zunanje sidro«: institucionalni okvir EU in kvaliteta vladanja v njenih članicah. *Raziskave in razprave* 4, 3:3–32.
- Toplak, Cirila.** 2003. *Združene države Evrope*. Ljubljana: FDV.
- Weiler, Joseph H.H.** 2002. A Constitution for Europe? Some Hard Choices. *Journal of Common Market Studies* 40, 4:563–580.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 635—644
 UDK:27-144.89
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Augustin Lab

Edinost Cerkve v trinitatični perspektivi

Povzetek: Ekumensko gibanje, ki ima za cilj uresničenje Jezusove molitve pri zadnji večerji, »da bi bili eno« – to je tudi bistvo Cerkve –, je postalo v zadnjem stoletju vsebina prizadevanja skoraj vseh Cerkva in krščanskih skupnosti. V katoliški Cerkvi je ekumenska misel dobila težo doktrine in delo za edinost je postalo sestavni del vsakovrstnega pastoralnega udejstvovanja z drugim vatikanskim koncilom. Da bi delo za edinost vodilo in privedlo k edinosti Cerkve, bo treba kristocentrično (monistično, ekskluzivistično) pojmovanje edinosti nadgraditi s trinitarično (mnogovrstnostno) zasnovanim razumevanjem edinosti. Prav tako pa se bo treba ločiti od juridičnega koncepta Cerkve in se oprijeti podobe Cerkve kot občestva, *communio*. Takšno razumevanje in delovanje zahteva tudi novo vrednotenje vloge Svetega Duha. V trinitarični perspektivi je edinost Cerkev »creatura Patri, Verbi et Spiritus Sancti«.

Gljučne besede: eklesiologija, trinitarična edinost, enost v pluralnosti, Cerkev kot občestvo

Abstract: Church Unity in Trinitarian Perspective

During the last century, the ecumenical movement aiming at putting into effect Jesus' prayer at the Last Supper »that all of them may be one« (John 17:21), which is also the substance of the Church, has become a standing endeavour of almost every Church and Christian community. In the Catholic Church it has been since Vatican II that ecumenical thought has acquired the weight of a doctrine and ecumenical activities have become an integral part of any pastoral work. In order that the work for unity may really lead to church unity, it will be necessary to extend the christocentric (monistic, exclusivistic) conception of unity to a trinitarian (diverse) understanding of unity. In the same way, it will be necessary to change the juridical concept of the Church and take up the concept of the Church as a community, *communio*. Such understanding and action also requires a re-assessment of the role of the Holy Spirit. In the trinitarian perspective, the unity of the Church is a *creatura Patris et Verbi et Spiritus Sancti*.

Keywords: ecclesiology, trinitarian unity, unity in plurality, Church as *communio*

Edinost kristjanov, ki je cilj ekumenizma, ima osebno in občestveno razsežnost. **E**Z edinostjo kristjanov naj bi dosegli edinost Cerkve. O tem, kaj naj bi bilo teološki temelj in vzor uresničene edinosti, ni bilo in še vedno ni popolnega soglasja. Izhajam iz dveh predpostavk. Prva predpostavka je, da je troedini Bog kot izvorno in ciljno občestvo temeljni člen krščanskega verovanja, in druga, da je Cerkev občestvo, ki ima izvor v troedinem Bogu. Trinitarična ali občestvena ekleziologija je tudi ena temeljnih idej drugega vatikanskega cerkvenega zbora in zato trdna podlaga ekumenizma (Pesch, 1993, 186). Najprej bom na kratko povzel nauk o Cerkvi, ki je prevladoval pred koncilom.

1. Od »kristocentrične« do »trinitarične« ekleziologije

Teologija je v okviru ekleziologije do drugega vatikanskega cerkvenega zbora poudarjala, da je Cerkev ustanovil Jezus s svojim delovanjem. Jezusa Kristusa je poslal Oče, da bi ustanovil Cerkev. To je delal tako, da je zbiral ob sebi ljudi, jim oznanjal božjo besedo, jih reševal in ozdravljajal. Potem je predal apostolom, predvsem Petru kot glavi, vodstveno (pastirsko), učiteljsko in posvečevalno službo in jih pooblastil, da postavljajo naslednike, ki naj kot njegovi namestniki ohranjajo Cerkev v edinosti vere in pravega reda. Predkoncilna ekleziologija je bila izrazito kristološko zasnovana. Tako dojeta je bila tudi njena notranja struktura. V Kristusovem delovanju ne temelji le ustanovitev Cerkve, temveč v njenem obstoju in delovanju tudi deluje Kristus, zato so jo pojmovali kot »Christus prolongatus« in »Kristusovo mistično telo«. In kaj se je v tej konceptiji zgodilo s Svetim Duhom? Odgovor se glasi: Sveti Duh omogoča Kristusovo navzočnost v Cerkvi. Sveti Duh tako ni bil naravnost »aktivna oseba«, to je: dajalec, ampak samo dar, ne »gratia incarnata«, temveč pogoj, ki omogoča »gratia creata« (Greshake 2010, 124).

Ekleziološki kristocentrizem je vplival tudi na razumevanje »e(di)nosti Cerkve«, ki je njena osnovna lastnost. Tudi njen temelj so Kristusovo delovanje in njegova avtoriteta in delovanje in avtoriteta njegovih naslednikov. Enost je bila prvotno hierarhično označena in univerzalistično začrtana. Poudarjeni sta bili juridično koncipirana enost in enotnost Cerkve in ne Cerkev kot *communio* v množtvu in različnosti. Služba v Cerkvi je bila v prvi vrsti pojmovana kot nasprotje laičnemu stanu – in ne kot služba znotraj občestva vernikov. In končno: Duh ni imel specifične vloge, temveč le Kristusovemu delovanju paralelno in razsvetljevano vlogo. »Prostor« njegovega delovanja ni bila v prvi vrsti Cerkev kot celota, temveč hierarhija, v kateri in po kateri je predvsem deloval Jezus Kristus. Na kratko: Cerkev ni bila več – kakor v prvi Cerkvi – pojmovana kot delo Očeta, ki jo je ustvaril po »dveh rokah«, po Sinu in po Duhu, kakor pravi Irenej. Niso je več jemali kot podoba (ikono) troedinega Boga, temveč so jo prikazovali predvsem kot »naprej živečega Kristusa« oziroma kot »nadaljevanje inkarnacije« (Greshake 2010, 124).

Kristocentrična ekleziološka struktura, ki jo je Yves Congar po Nikosu A. Nissiotisu poimenoval celo »kristomonistična« (Congar 1969, 399), je v srednjem veku – pod vplivom kulturnopolitične dimenzije »christianitas« (to je pomenilo isto

kakor »ecclesia«) – doživela dodatno zožitev. Takrat so namreč izrazito stopili v ospredje univerzalistični, hierarhični in institucionalni elementi, saj je ideja »unus populus christianus« naravnost vodila v »sub uno capite«, namreč »sub Christo vel papa« (400). Takšno kristocentrično e(di)nost, ki temelji na Kristusovi učiteljski in vodstveni avtoriteti in na prav takšni avtoriteti njegovih namestnikov, lahko pozorimo v linearnem zaporedju takole: en Bog – en Gospod – en Peter – en papež (s škofi kot sodelavci), zato: ena Cerkev (Greshake 2010, 124–125).

Da ta koncept vsebuje elemente resnice, ne more biti dvoma. Vendar je takšno razumevanje v celoti mnogo preozko in preveč enostransko. To velja predvsem za idejo o e(di)nosti, kakor je tu zastopana. Da je Cerkev v bistvu »ena«, sodi k središču krščanskega verovanja, kakor izpovedujemo v veroizpovedi: »Verujem v eno ... Cerkev.« (DS 150) Toda enost ni enaka enosti! To postane jasno, ko primerjamo, na kako zelo različne načine je enost v razmerju do množstva oziroma do raznolikosti. V antiki je prevladovala ideja enosti, kakor jo je v klasični obliki predstavil neoplatonik Proklus (412–485 pred Kr.): »Vsako množstvo je podrejeno enosti.« (Ruh 1990, 50) To pomeni: bolj ko je nekaj eno, bolj izključuje množstvo, množstvo reducira na eno ali množstvo podreja enemu. V družbenem pogledu to na splošno pomeni, da je pluralnost, ki obstaja v vsaki družbi, nekaj drugotnega in podrejenega, nekaj – tako Aristotel –, kar mora biti pod oblastjo enega samega, enega vsevladajočega, spojeno v eno. Ta koncept enosti je prešel v zahodno miselnost in se tu nadaljeval. Tomaž Akvinski primer pravi v soglasju z Aristotelom: pluralnost teh, ki vladajo, ni dobra. Zato mora biti en voditelj, ena zadnja avtoriteta: »*Nec bonum pluralitas principatum: unus ergo princeps.*« (STh 1,103,3)

Filozofska teza, da je množstvo podrejeno enosti, je v kristoministričnem razumevanju Cerkve na Zahodu dobila teološko utemeljitev in sprejemljivost v: *unus Dominus Christus, unus papa* in zato: *una ecclesia*. In samo po sebi se je rodilo prepričanje, da je ena, univerzalna, papežu podrejena svetovna Cerkev pred krajevnimi Cerkvami, pretežno pa določa njihovo življenje tako, da so krajevne Cerkve samo upravne enote ene Cerkve. Njej so podrejene in se ji morajo pokoravati, saj nimajo nobene resnične samobitnosti. Kot rezultat takšne logike enosti je končno sledila podoba Cerkve, ki jo je do popolnosti izoblikoval Inocenc III. Inocenc je obravnaval svetovno Cerkev kot eno škofijo, katere dejanski škof je papež kot *episcopus universalis*. Glede na to so preostali škofje samo neke vrste »papeški kaplani« in prejemajo vse kompetence in navodila od njega, ki je vir cerkvene e(di)nosti in kompetenc.

Je to e(di)nost Cerkve, za katero je Jezus prosil pred smrtjo? V tako imenovanem poslovilnem govoru v Janezovem evangeliju je rekel: »Naj bodo eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi.« (Jn 17,21) Bi imel ob predpostavki takšne edinosti Cerkve, namreč enotne univerzalne Cerkve, ekumenski pogovor različnih cerkvenih tradicij sploh kako možnost? Upravičeno je pred leti zapisal – zdaj že pokojni – evangeličanski cerkveni pravnik Hans Dombois: »Iz zgodovinske izkušnje vemo, da si edina Cerkev in enotna Cerkev tako zelo nasprotujeta, da tip enotne Cerkve ne more bit model edine Cerkve ... Zamenjavi obeh se je treba upreti z vso silo.« (Dombois 1960, 395) Ta stavek je leta 1969 povzel Josef Ratzinger z besedami:

»Edinost Cerkev ... ne pomeni enotnosti Cerkev.« (Ratzinger 1969, 142) Pojdimo zdaj od predkoncilskega pojmovanja k novi perspektivi Cerkev, kakor jo je začrtal drugi vatikanski koncil, ki pa je dejansko prastara.

Koncil je prevladujoči kristocentrični pogled na Cerkev pretrgal vsaj v enem pogledu in v svojih ekzezioloških izvajanjih odprl pot v trinitarično ekzeziologijo, čeprav ni »stopil dosledno v utemeljevanje trinitarične ekzeziologije, s katero bi odpravil pnevmatološki deficit predkoncilске ekzeziologije« (Pottmeyer 1981, 51). Koncil je ostal pri »rahlih poizkusih, ki so pa zagotovo obtičali na pol pota«, kakor pravi Congar (1982, 123).

Koncil v C 4 najprej povsem tradicionalno opiše Kristusovo delo pri ustanovitvi Cerkev po poslanstvu od Očeta. Nato pa tematizira »konstitutivno« delovanje Svetega Duha pri nastanku Cerkev in kot povzetek svojega izvajanja navaja besede sv. Ciprijana: »Tako vesoljna Cerkev stopa pred nas »kot ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha.« (De Orat. Dom. 23) Kakšne so posledice te izjava? Konstitucija o Cerkv izpostavlja v delovanju Duha dejstvo, da prinaša edinost (communio) različnih služb in nagiba k edinosti v mnogovrstnosti darov (C 4). Ta vidik različnosti oziroma mnogovrstnosti darov Svetega Duha je v Odluku o ekumenizmu ponovno podčrtan. Drugače govori tudi ta dekret v 2. točki o edinosti Cerkev v Kristusu, takoj zatem pa dodaja, da Sveti Duh »povzroča različnost milosti« (E 2), torej edinost v Kristusu, mnogoterost pa v Duhu. Po Sinu in po Duhu so v Cerkev vgrajene različne, in vendar razjasnjujoče temeljne lastnosti, zaradi katerih je Cerkev resnično »Communio«, e(di)nost v množstvu različnosti, ki se dopolnjujejo in izmenjujejo. V koncilskem besedilu sledi, potem ko je govor o množstvu duhovnih darov, temeljni stavek vsake trinitarične ekzeziologije: »Najgloblji vzor in počelo te skrivnosti je v Trojici oseb enota enega Boga Očeta in Sina v Svetem Duhu.« (E 2) Tako je bila dosedanja, od srednjega veka dalje veljavna ekzeziološka ideja o e(di)nosti dvignjena v e(di)nost, ki je drugačne kvalitete, to je v e(di)nost, ki je podoba troedinega Boga (Schütte, 1985). To je zdaj »e(di)nost v trojnosti«, se pravi, da sta »enost in množstvo enako izvorni in na isti stopnji« (Greshake 2010, 127).

Preden bomo ugotavljali, kakšne posledice ima to za ekumenske perspektive, pogledjmo, kako je trinitarični Bog prapodoba Cerkev.

2. Trojica: vzor in počelo Cerkev

Vera v troedinega Boga, to je priznavanje, da Bog ni enost brez različnosti, ni neki abstraktni »eno«, ni monada, sledi iz novozaveznega izkustva, da je Bog Oče sam navzoč v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu, ki ga on pošilja. Bog se tako razodeva kot eden, a v sebi različen. Od tod se je nato vil dolgi proces razmišljanja in meditacije vse do uvidu, da je Bog *koinōnia*, *communio*, to pomeni: edinstvena edinost odnosov in življenjske izmenjave treh oseb. Samo en Bog, ki je v sebi občestvo, lahko stopi v odnos s stvarstvom, stopi v komunikacijo. Pri tem je treba

upoštevati, da božja oseba ni oseba na enaki ravni, kakor je človek. Za človeško osebo, ki je končna, velja, da je sama zase, da je samostojna glede na druge, da se od njih razlikuje in loči. Oseba v Bogu pa je čisti odnos (*relatio subsistens*, kakor pravi Tomaž Akvinski); vsa obstaja v odnosu. Po odnosih se osebe v Bogu tudi razlikujejo in obenem najtesneje sovpadajo. Kajti to, kar določa posamezno osebo, biti-Oče, biti-Sin, biti-Duh, ni nič izključujočega, nič, kar bi jih ločevalo, osamilo, naredilo posamičnost, temveč je za vsako osebo njena »posebnost« tako značilna, da se po njej podarja drugima dvema osebama in se po »posebnosti« združuje z obema drugima v celovitost enega nedeljivega božjega življenja. Vsaka oseba s tem, da se drugi daje in od nje prejema, z vsem, kar ima in kar je, pripada drugi. »Na trinitaričnem Bogu vidimo, da je po odnosu bit-za-drugega najvišja oblika edinosti.« (Greshake 2010, 128)

Božje bistvo se tako uresničuje, udejanja kot najpopolnejša komunikacija. Saj je prav komunikacijo, odnos moč razumeti kot najpopolnejši način bivanja. Zato je Bog kot komunicirajoča pluralnost najvišja izraz biti in tudi e(di)nosti. Različnost in pluralnost, raznolikost in bogastvo variacij ne govorijo proti edinosti, temveč so – kjer so kakor v troedinem Bogu v odnosu – način njene uresničitve.

Najvišja oblika e(di)nosti je občestvo (*communio*), to je takšna e(di)nost, ki nima svojega nasprotnega pola – množičnosti namreč – zunaj sebe, temveč jo nosi v sebi in tako pomeni medsebojno izmenjavo in posredovanje, medsebojno igro, to pa v teološkem izrazu pomeni perihoreza. To je najtesnejša prežetost in obsežnost. Trinitarčna edinost Boga je tako prek vseh mer dojemljivosti izvorna odnosna edinost ljubezni, v kateri si tri osebe medsebojno podarjajo isto božje življenje in se v tej izmenjavi izkažejo kot različne in hkrati najpopolneje edine. V tem smislu je Bog polnost in najpopolnejša resničnost vseh resničnosti: občestvo – *communio*. O tej obliki edinosti pravi drugi vatikanski cerkveni zbor, da je izor, počelo, prapodoba Cerkve (129).

Vsekakor drži, da je izvor in temelj Cerkve troedini Bog. Njemu se mora Cerkev zahvaliti, njega odseva, ker je vanjo vrisal trinitarične strukture, se pravi: model svojega bivanja. Tako je Cerkev: prvič, božje ljudstvo Očeta, ki nas hoče imeti za svoje sinove in hčere; drugič, nosi Cerkev podobo Kristusovo, podobo njegove osebe in besede evangelija, po katerem se mora nenehno zgledovati; in – končno – je Cerkev tudi specifično delo Svetega Duha. Duh ne ponotranja do neke mere samo »ad extra« prihajajoče podobe Kristusa in je ne polaga v naša srca, temveč ustvarja tudi pestrost poklicev in darov ter zagotavlja njihovo občestveno izmenjavo. V tem skopo prikazanem pogledu se dejansko kaže v Cerkvi trajno delujoči Pratemelj: trinitarični Bog. A o tem ne bomo dalje razpravljali.

Ne govorimo torej le o izvoru in o temelju Cerkve. Po E 2 je troedini Bog tudi »vzor in počelo« (*exemplar et principium*). Vzor in počelo je treba razumeti v antičnem smislu podobe, kot »ikona« namreč. V ikoni je realno navzoč »izvor«, »počelo«, tako da podoba vsebuje prapodobo/izvor. Za pravoslavne kristjane je v ikoni izvor (Bog, svetnik, odrešenjski dogodek) realno pričujoč, če to primerjamo s tem, kar zahodna teologija pravi o Kristusovi navzočnosti v evharistiji. V tem

smislu pripominja Tertulijan: »Kjer so trije, Oče, Sin in Duh, je tudi Cerkev, /.../ ki tvori telo treh.« (Tertulijan, *De bapt.* VI, 1) Nezaslišana primerjava! Cerkev je »telo«, to je: ne samo »prostor«, ampak tudi »izraz« troedinega Boga. Za takšno izražanje velja seveda – kakor za vsako izražanje o Bogu –, da drži s predznakom analogije, s podobnostjo v še večji nepodobnosti (Freitag 1995, 859; DS 806). V tej omejitvi ohranja veljavnost tudi trditev: Cerkev je resnično »deležnost na samem trinitaričnem občestvu« (Kasper 1986, 274). Podobno pravi dokument Mešane mednarodne komisije za teološki dialog med rimskokatoliško in pravoslavno Cerkvijo: »Cerkev razodeva to, kar je; skrivnost trinitarične koinonije.« (Mešana mednarodna komisija za teološki dialog 1983, 74)

Ponavzočenje in obenem oznanjevanje troedinega Boga se v Cerкви uresničuje na mnoge načine, na primer takrat in tam, kjer se različne osebe, spoli, stanovi, karizme in službe, redovi in institucije medsebojno priznavajo, stopajo med seboj v izmenjavo, drug drugemu služijo in tako po ljubezni postajajo eno, občestvo – *communio* (Käsemann 1960, 115). Tako Cerkev razodeva, da je v svojem bistvu ikona troedinega Boga.

Uresničevanje trinitarične podobe pa ne velja samo za osebe in za skupnosti, temveč tudi za cerkvene strukture. Kajti če je Cerkev »kraj neprestanega utelešanja Boga v svetu« (Balthasar 1962, 192), potem lahko za to skrivnost »utelešenja« troedinega Boga verodostojno priča le, če so tudi njene strukture trinitarične. Ni pomembno samo za to, da bi trinitarično podobo Cerkve povezovali s pobožnostjo, z notranjim duhovnim občestvom ali – kakor se danes rado reče – s Cerkvijo kot »skrivnostjo«. Skrivnost Cerkve je po prepričanju drugega vatikanskega koncila prav to, da je »kompleksna edinost« iz nevidnega in vidnega, iz notranje duhovnega dogajanja in iz zunanje strukture (C 8). Oboje, notranje življenje in zunanja struktura, sodita neločljivo skupaj. Zato mora biti opredelitev Cerkve kot »poboda Trojice sprejeta v njeno ustavo, se izraziti, se utelesiti (Koch 2000, 104). Kako naj se to zgodi? Kako naj Cerkev uresniči v svoji strukturi trinitarično občestvo, *communio*?

3. Trinitarčne strukture Cerkve

Drugi vatikanski koncil se v delu svojih razprav navdihuje pri pravoslani Cerkvi. To, kar beremo v C 26, je na ravni izročila prve Cerkve: »Ta Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se, zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo cerkve. Ta so namreč vsako v svojem kraju novo, v Svetem Duhu /.../ od Boga poklicano ljudstvo«. Krajevne Cerkve, v katerih se oznanja božja beseda in obhaja evharistija, niso torej del univerzalne Cerkve in prev tako ne upravne enote velikega aparata, temveč žive celice, v katerih je navzoča celota življenjska skrivnosti enega telesa Cerkve, tako da smemo vsako po pravici imenovati *ecclesia*. Seveda pod pogojem, da se posamezna krajevna Cerkev ne zapre vase, temveč ostaja z drugimi v komunikaciji, v občestvu. O tem pravi koncil, spet v navezi s prvotno Cerkvijo: »V njih in iz njih sestoji ena

in edina katoliška Cerkev.« (C 23) Obe določili – »v njih« in »iz njih« – sta pomembni, ker izražata vzajemnost odnosov, recipročno ontološko prioriteto krajevne in univerzalne Cerkve (Saier 1073, 174). Ena vožja Cerkev se konkretno uresničuje v različnosti med seboj povezanih in prepletenih krajevnih Cerkva. Zato Cerkev ne more biti centralistično vodena enolična tvorba, temveč »edinost iz množstva in v množtvu«. To več kakor nazorno izraža tudi apostol Pavel, ko ponazarja Cerkev s človeškim telesom, ki je edinost različnih organov (1 Kor 12,12). Po svoji strukturi je eno »telo Cerkvá« (C 23), ena občestvo Cerkvá. Ena in edina Cerkev se uresničuje tako, da je občestvo Cerkvá (Greshake 2010, 131). In točno tako odseva skrivnost Trojice. Kakor je en Bog perihoreza, medsebojnost treh oseb, in so te osebe izvor/temelj njegove enosti, tako so enost in množstvo v Cerkvi, torej univerzalna Cerkev in krajevne Cerkve obenem temeljne in hkratni bistvene. Eksistirajo samo v medsebojni perihoretičnosti. Z besedami Matthiasa Haudela: »Kakor božje bistvo v polnosti eksistira tako v posameznosti božjih (trinitaričnih) oseb in vsem skupnega božanstva, tako se cerkvenost uresničuje v posameznosti krajevnih Cerkvah in univerzalne Cerkve. V enakovrednem medsebojnem prežemanju krajevnih Cerkva v vesoljni Cerkvi ohranjajo krajevne Cerkve svojo posebnost kakor osebe v Trojici, v notranjem trinitaričnem življenju ohranjajo isto izvornost perihoreze.« (Haudel 2006, 584) Univerzalna Cerkev ni rezultat prej obstoječega množstva krajevnih Cerkva niti njihovo množstvo ni izpeljano iz prej postavljene edinosti univerzalne Cerkve (Freitag 1995, 82). Na kratko: z Janezom Pavlom II. lahko rečemo: med obema veličinama obstaja odnos »medsebojne notranjosti« (Janez Pavel II. 1990, 745). »Univerzalna Cerkev ne obstaja onstran ali zunaj polnega števila krajevnih Cerkva in njihove medsebojne perihoreze.« (Freitag 1995, 82) Prav ta povezava je postala v zadnjih letih precej sporna.

Iz zaskrbljenosti, da bi lahko univerzalno Cerkev razumeli kot »vsoto med seboj priznavajočih se delnih Cerkva«, je »pismo škofom katoliške Cerkve o nekaterih vidikih Cerkve kot občestva, communio«, ki ga je izdala Kongregacija za verski nauk leta 1992, kristalno jasne izjave koncila o Cerkvi kot perihoretični e(di)nosti »v in iz krajevnih Cerkva« dobesečno postavilo na glavo. Ko zatrjuje, da naj bi bila univerzalna Cerkev »vsaki delni Cerkvi ontološko in časovno predhodna resničnost«, stopa iz principa trinitaričnosti. Teologi v tem zaznavajo cerkvenopolitični restavratorski preobrat, za katerim stoji Ratzingerjev koncept trinitaričnosti (Greshake 20120, 32).

Pri kritikih Cerkve to ni nič posebnega, čudi pa pri sedanjem papežu. Kajti vedno znova je pritrjeval dialoškemu dokumentu med rimskokatoliško in pravoslavno Cerkvijo »Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice« iz leta 1982, v katerem je izrecno rečeno: »V še globljem pomenu je ena in edina Cerkev, ker je en edini Bog občestvo treh oseb, občestvo mnogih občestev; /.../ ena in edina Cerkev je identična s koinonio Cerkva. Enost in množstvo sta tu tako tesno med seboj povezana, da eno ne more obstati brez drugega.« (Mešana mednarodna komisija za teološki dialog 1983, 75) V tem uradnem ekumenskem dokumentu, ki je povsem na ravni koncila, je svetovna Cerkev identificirana s perihoretično edinostjo krajevnih Cerkva. Prav s tem upodablja Cerkev skrivnost troedinega Boga.

Tudi Ratzinger poudarja, da je trinitarična teologija naravnost mera eleziologije (Ratzinger 1974, 233), na nekem drugem mestu pa pravi: »Trinitarična vera je *communio*, trinitarično verovati pomeni: postati *communio*.« (Ratzinger 1982, 23) Kljub temu pa študija Matthiasa Haudela v podrobni analizi dokazuje, da v Ratzingerjevi trinitarični teologiji obstajajo enostranskosti in pomanjkljivosti, ki potem vodijo dosledno v eklesiološke pomanjkljivosti. Naj jih na kratko – zelo na kratko – izpostavim: povsem v skladu z Avguštinovo smerjo je pri Ratzingerju Sveti Duh samo skupni dar Očeta in Sina in ne Darovalec, to je: kot specifično dejavna oseba. Sveti Duh je – tako Ratzinger – osebno utelešenje božjega bistva in – dobesedno – »ni izraz za nekaj specifičnega«. Sveti Duh »se izgubi v Sinu in Očetu ... Je skupnost, edinost Očeta in Sina v osebi.« (Ratzinger 1976, 89–91) V avguštinski koncepciji stopajo v ozadje enega božjega bistva ne le božje osebe, temveč so s tem položeni temeljni eklesiološke koncepcije.

Če Sveti Duh nima zanj značilnega in konstitutivnega vpliva na strukture Cerkve, potem je in ostaja ta bistvena razsežnost le kristološko utemeljena. Kakor to dobesedno izpostavlja Ratzinger, je Sveti Duh v Kristusu eden in edini subjekt, nekaj takšnega kakor »korporativna osebnost«. Podobno kakor je za avguštinsko tradicijo Bog prvenstveno v enosti bistva (in ne enako izvirno, bistveno in enako pomembno v različnosti trinitatičnih oseb), tako je tudi v tem korporativnem subjektu Cerkve vsa mnogovrstnost in diferenciranost drugotnega pomena, če že ni absorbirana (Haudel 2006, 432). To je »notranje prvenstvo enosti v eni nevesti (Cerkvi) pred njeno mnogovrstnostjo« (Ratzinger 2001). S tem je prednost ene – se pravi univerzalne – Cerkve glede na pluralnost krajevnih Cerkva zapečateni. Na to smer opozarja Haudel kot rezultat analize Ratzingerjeve trinitarične teologije: »Kakor se trinitarične osebe v Ratzingerjevi trinitarični teologiji izgubijo ... v enosti božje substance, tako se tudi krajevne Cerkve ... izgubijo v univerzalni Cerkvi.« (Haudel 2006, 356) Praktično se zgodi modalistična ali modalizmu podobna postavitev enega pred postavitev mnogih. Tako postane jasno, da ima Ratzingerjevo odklanjanje trinitarične podobnosti cerkvenih struktur globoke filozofsko-teološke temelje. Nazadnje je tu dilema: velja miselna netrinitarčna vrsta: en Bog – en Gospod – en papež – ena, od njega centralno vodena in k edinosti usmerjana Cerkev? Ali ša velja sekvenca: Bog je občestvo Očeta, Sina, Duha, katerega upodablja občestvo Cerkva, ena Cerkev torej, ki je – tako kakor on – *communio*: enost v množstvu?

Iz osnov trinitarične eklesiologije je treba potegniti konsekvence za prihodnost ekumenizma in njegove možnosti.

4. Trinitarična eklesiologija in prihodnost ekumenizma

Izhodišče trinitarične eklesiologije je spoznanje, da je edina Cerkev tista, v kateri imajo Cerkve pravo mesto. Le na tej podlagi lahko nastane edinost ločenih Cerkva. To je danes splošno priznано, ugotavlja Matthiasa Haudela. Ker pa zaradi različnih koncepcij trinitaričnosti (in zaradi različnih razmerij med kristologijo in pnevmatologijo) nastopajo eklesiološke divergence in postavljanje prioriteta, je naloga ekume-

nizma, da privede do primernega koncepta Trojice in do njegove ekleziološke odslikave (Haudel 2006, 49). Tako bo vzpostavljena teološka podlaga za to, da edina Cerkev ne bo pomenila uniformirane Cerkve, v katero naj bi se vrnila med seboj razdeljene cerkvene skupnosti. Trinitarični pogled na Cerkve omogoča, »da v njej obstaja legitimni pluralizem delnih Cerkva z lastno liturgijo, z lastnim cerkvenim redom in lastno teologijo, celo mora. Napredujoča homogenizacija delnih Cerkva ni katoliški ideal.« (Fries in Rahner 1982, 56) Mnogovrstnost, raznolikost in izmenjava z drugimi sodijo v trinitatično upodobitev katoliškosti in s tem njene polnosti.

To ne velja le v odnosu do vzhodnih Cerkva, glede katerih je drugi vatikanski cerkveni zbor izrecno priznal pluralizem. Trinitarični princip pluralnosti je treba razširiti tudi na reformirane Cerkve. Papež Janez Pavel II. je povsem pravilno dejal, »da Cerkev tako dolgo ne bo uresničila od Boga želene polnosti (in lahko dodamo: in trinitarično utemeljenega) katolištva, dokler bodo avtentični elementi katoliškosti eksistirali zunaj njenega vidnega občestva« (60). To je rekel ob praznovanju jubileja »Confessio Augustana«, zato velja za reformirane Cerkve.

Cerkvena e(di)nost Cerkve torej ne more pomeniti vrnitve k enotni Cerkvi, tudi ne more nastati samo s taktično motivirano, morda celo samo z napol srca zastavljeno sprejemljivostjo drugačnosti drugega zaradi velikega cilja edinstvi, kakor se je to pogosto dogajalo v preteklosti pri cerkvenih unijah. K Cerkvi, ki je podoba troedinega Boga, sodi resnična raznolikost v drugačnosti drugih Cerkva. Zagotovo morajo biti vera, upanje in ljubezen ena, skupna vez vseh Cerkva. V tem pogledu še vedno ohranja svojo veljavo Ratzingerjeva (nekdanja) beseda: »Vse drugo je lahko in sme biti različno in dopušča tudi različne vodstvene funkcije.« (Ratzinger 1969, 142) Neposredno za tem opozori na relativno avtonomne patriarhate, katerih Cerkve so se uresničile in se še uresničujejo v Cerkvi. V povezavi s tem se kažejo razmišljanja, da bi lahko »v ne tako oddaljeni prihodnosti« iz azijske in iz afriške Cerkve ustanovili nove patriarhate (143). Ali papež Benedikt XVI. še stoji za tem? Kakorkoli že, vse zunaj skupne »vezi vere, upanja in ljubezni« je lahko drugačno (Greshake 2010, 137).

V okviru trinitarične podobe Cerkve je dopustno, da tudi skupna vera dobi v različnih Cerkvah različne izraze, kakor ustrezajo različnim božjim osebam. Nič ne nasprotuje temu, piše Raymund Erni, da »znotraj ene Cerkve v posamezni Cerkvi ... bolj zažari prvenstvo določene božje osebe, ki oblikuje življenje te Cerkve, v neki drugi Cerkvi ... pa bolj prvenstvo druge božje osebe. Možno si je predstavljati kot verjetno, da bo enkrat v prihodnosti v zedinjeni Cerkvi tako, da bodo prišli do izraza trije veliki tokovi cerkvene tradicije, vsaka s svojo posebnostjo: pravoslavno, katoliško in evangelijsko.« (Erni 1981, 235) Seveda »posebnost« tukaj ne pomeni ekskluzivnosti osebne posebnosti in izločitve posebnosti drugega. Če se ohrani temeljni pogled na troedinega Boga, lahko v rimski verski tradiciji najdemo v izrazih »princip, avtoriteta, hierarhična struktura« posebno poudarjanje Očeta, (Boff 1987, 26-27). V evangeličanski tradiciji je mogoče videti poudarek na odrešenjskem delovanju Kristusa in na besednem razodetju; torej je kristološko zaznamovana. Ortodoksno tradicijo bi lahko označili kot pretežno pnevmatološko, to pa se ujema z njenim samozamevanjem. Razumljivo je, da so pravoslavne Cerkve tudi patrološko in kristološko zaznamovane (kakor obe drugi dve tradiciji ne tajita in ne odklanjata preostalih).

H končnosti ustvarjenega sodi dejstvo, da ni mogoče vsega v enaki meri hkrati urediti, zato je vse naravnano tako, da se dopolnjuje s tem, kar je pri drugem. Mnogovrstnost v drugačnosti in iskanje edinosti v izmenjavi ljubezni, to je pot, po kateri se lahko nadaljuje ekumenizem. Za cerkvenost velja, kar je Klaus Hemmerle izjavil o odnosu med različnimi kulturami. Če zamenjamo izraz kultura z izrazom Cerkev, dobimo naslednjo izjavo. »Ne potrebujemo enotne Cerkve v tem smislu, da bi se vse Cerkve znivelizirale. Potrebujemo eno Cerkev edinosti, v kateri bomo svojo lastno cerkvenost tako živeli, da bo dar za druge in bomo hkrati z drugimi obdarovani.« (Hemmerle 1995, 126) Prav na ta način je Cerkev lahko podoba troedinega Boga, ki svoje božje življenje živi v medsebojnem podarjanju oseb (Greshake 2010, 138).

Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1962. *Sponsa Christi*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Boff, Leonardo.** 1987. *Der dreieinige Gott*. Düsseldorf: Patmos.
- Congar, Yves.** 1969. Pneumatologie ou »Christomonisme« dans la tradition latine? *EthL* 45:394–416.
- . 1982. Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums. V: Giuseppe Alberigo, ur. *Kirche im Wandel*. Düsseldorf: Patmos.
- . 1969. Die Wesenseigenschaften der Kirche. *MySal*, zv. 4.
- Dombois, Hans.** 1960. Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik. V: Maximilian, Roesle, in Oscar Cullmann, ur. *Begegnung der Christen*. Frankfurt: J. Knecht.
- Erni, Raymond.** 1981. Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche. *Una sancta* 36:235.
- Freitag, Josef.** 1995. Vorrang der Universalkirche? *Ökumenische Rundschau* 44:74–92.
- Fries, Heinrich, in Karl Rahner.** 1982. *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Greshake, Gisbert.** 2010. Trinitarische Ekklesiologie als Chance Für die Ökumene. *Catholica* 25:123–138.
- Hemmerle, Klaus.** *Leben aus der Einheit*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Heudel, Matthias.** 2006. *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes: Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*. Göttingen: Ruprecht.
- Janez Pavel II.** 1991. Nagovor rimski kuriji, 20. 12. 1990. *AAS* 83:745–748.
- Kasper, Walter.** 1986. Kirche als communio. V: F. König, ur. *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 62–86. Düsseldorf: Patmos.
- Käsemann, Ernst.** 1960. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Zv. 1. Göttingen: Ruprecht.
- Koch, Kurt.** 2000. *Kirche im Übergang zum dritten Jahrtausend*. Freiburg: Kanisius.
- Mešana mednarodna komisija za teološki dialog med Rimo-katoliško in Pravoslavno Cerkvijo.** 1983. Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice. V: *V edinosti: ekumenski zbornik 1983*, 74–78. Ljubljana: Slovenski ekumenski svet.
- Pesch, Hermann Otto.** 1993. *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Würzburg: Echter.
- Pottmeyer, Hermann J.** 1981. Der Heilige Geist und die Kirche: von einer Christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie. *Tutzingener Studien* 2:51.
- Ratzinger, Joseph.** 1969. *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos.
- . 1974. Der Heilige Geist als *communio*. V: Claus Heitmann in Heribert Mühlen, ur. *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hamburg-München: Moser.
- . 1976. *Der Gott Jesu Christi: Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*. München: Kösel.
- . 1982. *Theologische Prinzipienlehre*. München: Eric Wewel Verlag.
- . 2001. The Local Church and the Universal Church. *America*, 19. 11. http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=1250 (pridobljeno 4. 9. 2012).
- Ruh, Kurt.** 1990. *Geschichte der christlichen Mystik*. Zv. 1. München: Beck Verlag.
- Saier, Oskar.** 1973. »*Communio*« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. München: Max Hueber Verlag.
- Schütte, Heinz.** 1985. Zum Gedanken einer trinitarischen Entfaltung der Ekklesiologie. *Catholica* 39:173–192.

Ivan Platonvjak

Ekumenska duhovnost danes

Povzetek: Po drugem vatikanskem koncilu je duhovni ekumenizem srce ekumenskega gibanja. Kardinal W. Kasper je med predsedovanjem Papeškemu svetu za edinost kristjanov izpostavil pomen ekumenske duhovnosti. Zakaj? Je želel s tem ponuditi današnjemu človeku še eno od neštetihi »duhovnosti« moderne »panteona«? Avtor poskuša odgovoriti na to vprašanje in prikazati temelje te duhovnosti in zakaj ta duhovnost omogoča pravi ekumenski dialog in izkustvo edinosti v ljubezni, ki je vzor krščanske in cerkvene edinosti.

Ključne besede: ekumenizem, duhovni ekumenizem, ekumenska duhovnost, edinost, občestvena duhovnost

Abstract: **Ecumenical Spirituality**

After the Second Vatican Council, spiritual ecumenism has become the heart of the ecumenical movement. Cardinal W. Kaspar, while serving as president of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, emphasized the importance of ecumenical spirituality. Why? Was his intention to offer the modern man just an addition to the countless »spiritualities« of the modern »pantheon«? The author tries to answer this question and present the foundations of this spirituality. He also endeavours to find an answer to why this spirituality makes possible a real ecumenical dialogue and an experience of unity in love, which is a model of Christian unity and of unity in the Church.

Key words: ecumenism, spirituality, spiritual ecumenism, ecumenical spirituality, unity, community spirituality

V Odloku o ekumenizmu (Unitatis Redintegratio) vidi drugi vatikanski koncil duhovni ekumenizem kot srce ekumenskega gibanja. Duhovni ekumenizem pomeni predvsem prizadevanje za spreobrnjenje srca, osebno svetost življenja in skupno, pa tudi osebno molitev za edinost kristjanov (E 8).

V zadnjih letih se v Papeškem svetu za edinost kristjanov velikokrat govori o duhovni razsežnosti ekumenizma. Pred nekaj leti je izšel tudi Priročnik duhovnega ekumenizma, ki ga je skupaj s sodelavci napisal nekdanji predsednik Papeškega sveta za edinost kristjanov, kardinal Walter Kasper (2006). Tudi zanj je »duhovni ekumenizem duša vsega ekumenskega gibanja« (2006, 9). Še več. Večkrat je spregovoril tudi o ekumenski duhovnosti, ki naj bi bila temelj in vzgon celotnega eku-

menskega gibanja (Kasper 2002, 223–224; 2003; 2007).

V tem razmišljanju bomo skušali odgovoriti na naslednja vprašanja: Zakaj se je po letu 2000 začelo vedno pogosteje govoriti o ekumenski duhovnosti? Je morda ekumenska duhovnost le duhovnost več med mnogimi krščanskimi duhovnostmi oziroma med neštetiimi »duhovnostmi« modernega »panteona«? V čem je torej njena pomembnost? Katere so njene temeljne značilnosti?

1. Pomembnost ekumenske duhovnosti

Kardinal Kasper pravi v predavanju, ki ga je imel leta 2002 ob dnevu odprtih vrat Teološke fakultete v Luganu, da je bilo po drugem vatikanskem cerkvenem zboru narejenega veliko na področju ekumenskega dialoga. Toda kljub temu da se nadaljuje dialog na različnih ravneh, so srečanja, obiski in dopisovanja, kakor se zdi, obstali na mestu (Kasper 2002, 211–212). Prepričan je: nujno potrebno je najti nov zagon, da se bodo akademski dialogi lahko nadaljevali in da bodo tudi obrodili sadove. Po njegovem ga lahko najdemo v koreninah ekumenskega gibanja, to je: v njegovi duhovni dimenziji.¹ Začetek tega gibanja je namreč Ekumenska molitvena osmina, ki jo je začel opat Paul Couturier (1881–1953) leta 1933.

Poseben poudarek na duhovnem ekumenizmu je po kardinalu Kasperju pomemben tudi zaradi »sodobne duhovne situacije, ki jo po eni strani zaznamujeta postmoderni relativizem in skepticizem, po drugi pa pogosto nosi s seboj begajoče in nedoločeno domotožje po duhovnem izkustvu« (2002, 213). Mnogi so prepričani, da bodo dosegli neposredno notranje izkustvo, če bodo zapustili odnose, ki jih imajo v zunanjem svetu in jih vedno teže obvladujejo, in tudi Cerkev z vso njeno težko zgodovino in okorno institucijo.

In kaj je ekumenska duhovnost? Je zgolj sinonim za duhovni ekumenizem? Menimo, da so kardinal Kasper in tudi drugi začeli govoriti o ekumenski duhovnosti, ker so se s tem odzvali na znamenje časa – na žejo po duhovnosti. V tem razdvojenem času je nujno potrebna duhovnost, ki bo povezovala in vodila k edinosti v različnosti, po čemer hrepeni vsako človeško srce. Toda če se želimo dokopati do pravega razumevanja te duhovnosti, si moramo razjasniti, kaj sploh razumemo pod pojmom »duhovnost«.

2. Kaj je duhovnost?

V današnjem času se beseda »duhovnost« zelo pogosto uporablja. V tej besedi se skriva nepregledna množica pojmov, ki so si največkrat protislovni in nimajo nič skupnega s krščansko duhovnostjo. Lahko rečemo, da imamo v današnjem času moderni »panteon« duhovnosti.

¹ Tudi msgr. Brian Farrell (2003, 83) je v svojem poročilu o Papeškem svetu za edinstvo kristjanov leta 2002 poudaril, da ekumensko gibanje potrebuje novo motivacijo, ki bo temeljila na Duhu.

Beseda »duhovnost« izhaja iz latinske besede *spiritus* (db. duh). Že sama po sebi nas beseda usmerja k »duhu« oziroma nas poveže z njim in lahko rečemo, da pomeni duhovnost življenje v duhu oziroma način življenja ali življenjski slog, ki ga vodi duh. Po apostolu Pavlu je duhoven tisti človek, ki živi po Duhu (Rim 8,4) oziroma kdor se pusti voditi Duhu (Rim 8,14; Gal 5,18). Etimološko lahko torej razumemo krščansko duhovnost kot življenje, ki ga spodbuja, podarja in vodi Sveti Duh. V tem smislu na kratko definira duhovnost Ekumenski leksikon (2000): »Duhovnost je uresničevanje krščanskega življenja pod vodstvom Svetega Duha.«

Kardinal Kasper zelo dobro opozori tudi na to, da ima duhovnost dve razsežnosti: ena je »od zgoraj« in je delo božjega Duha, zato človek ne more vplivati nanjo. Druga razsežnost pa je »od spodaj« in vključuje od človeka odvisno stran, v kateri se oblikuje in duhovno definira krščansko življenje. Duhovnost vsebuje napetost med edinim Svetim Duhom, ki deluje povsod in v vsem, ter različnimi stvarnostmi in izrazi človeškega, kulturnega in družbenega življenja. Zaradi te napetosti obstaja v duhovnosti vedno nevarnost razcepitve ali prevladovanja ene od obeh razsežnosti (Kasper 2007, III.).

Ker vsako duhovnost vodi neki duh, se moramo ob vsaki vprašati, kateri duh jo vodi. Je to Sveti Duh ali kak drug duh? Duhovnost zato zahteva razločevanje duhov. Kardinal Kasper opozarja, da nobena duhovnost ne obstaja brez razločevanja in »iskanja resnice. Zato se ne moremo enostavno izogniti teologiji s sklicevanjem na duhovnost. Da ostane duhovnost zdrava, potrebuje teološko refleksijo.« (2007, III.) Do prave ekumenske duhovnosti torej ne moremo priti, ne da bi odkrili njene glavne značilnosti in s tem tudi kriterije, ob katerih lahko razločujemo njeno pristnost.

Z uporabo pojma »ekumenska duhovnost« se je tako še bolj jasno pokazalo, da ne smemo biti zadovoljni samo z duhovnim ekumenizmom, ki bi ga lahko, nehote oziroma nevede, skrčili zgolj na (skupno) molitev, temveč morajo vse ekumenske dejavnosti (tudi teološki dialogi, sporazumi, srečanja, cerkvena politika itd.) izhajati iz ekumenske duhovnosti, ki jo vodi Duh Jezusa Kristusa – Duh, ki je molil, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21) –, in jo tudi izžarevati.

3. Temeljne značilnosti ekumenske duhovnosti

Ob tako različnem razumevanju duhovnosti je povsem razumljivo, da najdemo tudi zelo različne definicije in opise ekumenske duhovnosti. Nekateri jo poskušajo definirati s seštevkom nekaterih izrazov bogoslužja ali pobožnosti, ki si ne nasprotujejo (Barth 2000, 47–67). Drugi menijo, da je to poskus razumevanja različnih poudarkov skupne izkušnje vere in njenih zahtev (Dörfel in Peral 1998, 179). Takšne poti do ekumenske duhovnosti so lahko koristne, a še ne gredo v pravo globino duhovnega življenja, saj se preveč ustavljajo ob različnih oblikah duhovnosti, ki so povezane s posameznimi veroizpovedmi. Ekumenska duhovnost mora temeljiti, kakor posebej poudarja kardinal Kasper (2007, III.–IV.), na Svetem pismu in na teologiji.

Danes lahko slišimo: teologija razdira, duhovnost druži. Toda tega zgodovinsko ni mogoče dokazati. Zgodovinsko dokazano je le dejstvo, da so bile v 11. in v 16. stoletju, ko so se Cerkve razhajale, žive ne le različne teologije, temveč tudi različne duhovnosti (Kasper 2002, 214–216; Koch 2006, 28–29). Obstajajo neke vrste psevdoduhovne netolerance in trmoglavosti.

Ekumenska duhovnost hoče to preseči. Da lahko doseže, p ekumensko razumevanje in soglasje, je nujno potrebna duhovna senzibilnost, sposobnost za notranje razumevanje drugačne oblike krščanskega in cerkvenega življenja, ki nam je na začetku zelo tuja. »To pa predpostavlja,« poudarja kardinal Kasper (2002, 215–216), »razumevanje ne samo z razumom, temveč tudi s srcem, torej s simpatijo in empatijo. Ekumenska duhovnost pomeni torej naše poslušanje in odprtost temu, kar zahteva Duh, ki govori po različnih oblikah pobožnosti; pomeni, da smo pripravljene za spreobrnjenje in spremembo lastnega načina razmišljanja in da sprejmemo razliko, toleranco, potrpežljivost, obzirnost in nič manj pomembno dobrohotnost in ljubezen, ljubezen, ki se ne napihuje, temveč se veseli resnice (1 Kor 13,4.6).«

Ekumenska duhovnost je, kakor vidimo, delo Svetega Duha in naše odprtosti za njegovo delovanje, zato je prav, da se posvetimo najprej teološkemu razmisleku o njegovi vlogi.

3.1 Sad Svetega Duha in naše odprtosti zanj

V Svetem Duhu, ki je večni Dar, se troedini Bog odpre človeškemu duhu in je po njem navzoč v človeku, v človeškem duhu (CD 32, 58). Zato »pristna duhovnost pomeni pravzaprav ustvarjanje prostora za delovanje Svetega Duha« (Sorč 1994, 191–192).

Kakor se nauk o Svetem Duhu ne sme zapreti za obzidje Cerkve in obrniti sam vase, tako se tudi ekumenska duhovnost, ki jo navdihuje Sveti Duh, ne sme zapreti sama vase ali postati izključno osredotočena na eno Cerkev ali cerkveno skupnost. Pozorna mora biti na življenje in mu služiti (Kasper 2002, 217). Ukvarjati se mora z vsakdanjostjo in hkrati tudi z velikimi življenjskimi vprašanji o preživetju sodobnega človeka, pa tudi z vprašanji o religij in o kultur². Po načelu poznosrednjeveške mistike in po načelu Ignacija Loyolskega je mogoče iskati in najti Boga v vseh stvareh. Vsakdo more priti do svojega lastnega duhovnega izkustva; omogoča ga ekumenski dialog, ki ni le preprosta izmenjava idej, ampak izmenjava darov in duhovnih izkustev (CD 63, 28; 47; 57). To je omogočeno vsakemu kristjanu, na njemu primeren način, in tam, kjer je. Vsakdo ima izkušnje, ki jih lahko posreduje.

3.2 Središčnost Jezusa Kristusa

Jezus Kristus je središče veselja in zgodovine odrešenja, središče življenja in poslanstva Cerkve, središče duhovnega življenja slehernega kristjana. To Kristušovo središčnost (kristocentričnost) je na poseben način poudaril drugi vatikanski cerkveni zbor (CS 45, 2; C 40).

² Drugi vatikanski cerkveni zbor je vesoljno delovanje Duha prepoznal ne le v religijah, ampak tudi v človeški kulturi in v napredku (CS 26; 28; 38; 41; 44).

Ekumenska duhovnost ohranja edinstvenost in univerzalnost odrešenjskega pomena Jezusa Kristusa. Nasprotuje zasanjani skušnjavi, da bi odstranili kristološko sredništvo in imeli neposreden dostop do Boga. Spominja nas: »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki je v Očetovem naročju, on ga je razodel.« (Jn 1,18) Kristocentričnost nas tako usmerja na svetopisemski in zakramentalni temelj ekumenske duhovnosti. Kristus je navzoč v božji besedi in v zakramentih (BR 21).

3.3 Skupno branje in študij Svetega pisma in obhajanje zakramentov

Legitimna ekumenska duhovnost je najprej svetopisemska in spodbuja skupno branje in študij Svetega pisma. *Lectio divina*, ki jo drugi vatikanski zbor zelo priporoča (BR 25), omogoča zvesto hojo za Jezusom. Takšna duhovnost se razkriva v sadovih Duha (Gal 5,22).

Ekumenska duhovnost živi od liturgičnega praznovanja in spodbuja poglobljanje v bogoslužje Cerkve. Takšno duhovnost živijo predvsem v ekumenskih skupinah, ki pa se ne smejo ločiti od širše cerkvene skupnosti ali pa se dvigniti nad njo. Ekumenizma se ne more nihče iti kar po svojem okusu in na svoj način. Vsak naj kot ud Kristusovega telesa prispeva h gradnji celotnega telesa Cerkve, od katerega tudi vse prejema. Ekumenska duhovnost ohranja edinstvo v Duhu (Ef 4,3).

Vsem kristjanom je skupen predvsem krst, po katerem smo del edinega Kristusovega telesa in že sedaj v globokem občestvu, čeprav še ne v polnosti. Lahko rečemo, da sta prav medsebojno priznanje krsta in medsebojno spodbujanje, da živimo kot krščeni ljudje, srčika ekumenske duhovnosti (Koch 2006, 38).

3.4 Živeto krščansko bratstvo

Ekumenska duhovnost ne more biti drugačna kakor eklezialna, skupnostna duhovnost, torej duhovnost, ki temelji na krščanskem bratstvu. Čeprav so kristjani ločeni, se čutijo kakor bratje in sestre v Kristusu, saj jih družijo isti krst.

Edinstvo v ljubezni, ki jo moremo kontemplirati v troedinem Bogu, je vzor krščanske in cerkvene edinstvi. Hkrati pa je cerkvena edinstvo ikona Trojice (C 3; E 3). Cerkev more biti ikona Trojice le takrat, ko živi svojo edinstvo kot edinstvo v različnosti in različnost v edinstvi. In to je tudi cilj ekumenskega gibanja in temelj ekumenske duhovnosti (Kasper 2002, 219–223; Koch 2006, 34–35).

3.5 Molitev in spreobrnjenje srca

Ekumenska duhovnost je duhovnost molitve ali pa je ni. Samo v Duhu lahko in moremo vzdikati: »Abba, Oče!« (Rim 8,15.26; Gal 4,6). Po zgledu Marije in apostolov v pričakovanju binkošti mora ekumenska duhovnost zbirati ljudi v prošnji za prihod Svetega Duha, ki združuje vse narode (Apd 1,13). Le v moči molitve lahko prenaša ekumenske težave in razočaranja, pa tudi ekumensko izkušnjo puščave (Kasper 2007, IV).

Glavni cilj ekumenskega dialoga ni to, da bi druge spreobrnilo k naši Cerkvi, ampak da bi se vsi mi spreobrnilo h Kristusu. In bliže ko bomo Kristusu, bliže bomo tudi drug drugemu (Kasper 2007, IV).

4. Sklep: Temeljni princip ekumenske duhovnosti – občestvena duhovnost

Ko poskušamo videti skupaj vse te različne značilnosti ekumenske duhovnosti, ki jih omogoča, spodbuja, daje, razodeva in vodi Očetov in Kristusov Duh, se mi zdi, da so na poseben način zaobjete v občestveni duhovnosti, h kateri je na poseben način spodbudil pokojni papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu V zarji novega tisočletja. Občestvena duhovnost je izredno pomembno znamenje za današnji čas, ker razkriva najglobljo skrivnost življenja troedinega Boga in Cerkve, kaže na božji izvor krščanskega oznanila in Cerkve same in ima moč, da tudi današnjemu človeku odpira srce za Jezusa Kristusa in za Cerkev.

Znana je trditev K. Rahnerja, da bo kristjan tretjega tisočletja mistik ali pa ga ne bo. Po mojem mnenju je prišel čas, da se ta trditev dopolni: kristjan našega tisočletja bo tisti, ki bo gradil bratsko občestvo, še posebno ekumensko, in živel v njem, z njim in iz njega ali pa ga ne bo. Kakor je bratsko življenje prvih kristjanov najgloblje nagovarjalo njihove sodobnike, tako nagovarja tudi naše. Bratstvo, še posebno ekumensko, je preroško znamenje, ki ga današnji čas najbolj potrebuje.

In kaj je občestvena duhovnost? Papež Janez Pavel II. pravi, da je to predvsem »pogled srca, ki ga nosi skrivnost Presvete Trojice, ki prebiva v nas in katere sij je zajet tudi v obrazih bratov in sester, ki so poleg nas« (CD 58, 43). Kako pomembni so osebni bratski odnosi v ekumenizmu, potrjujejo tudi izkušnje tistih, ki veliko delajo na tem področju. Kardinal Kasper pravi, da ima ekumenski dialog uspeh samo takrat, ko mu uspe ustvariti medsebojno zaupanje in prijateljstvo (Kasper 2002, 216). Tudi jezuit Milan Žust (2007), ki že nekaj let dela v Papeškem svetu za edinost kristjanov, vedno znova poudarja, da je treba veliko več delati za medsebojne osebne odnose, če želimo, da bo več sadov ekumenskega prizadevanja.

Občestvena duhovnost ali duhovnost edinosti je torej temeljni princip ekumenske duhovnosti. Zato kardinal Kasper upravičeno pravi: »Brez resnično občestvene duhovnosti, ki daje prostor drugemu, ne da bi se odpovedala svoji identiteti, bi vsak naš napor končal v suhem in votlem aktivizmu.« (Kasper 2008, 108)

Ko si bomo vsi kristjani in skupaj z nami naše Cerkve in cerkvene skupnosti prizadevali s pomočjo in v moči Svetega Duha živeti po njenem principu, bo mogel Sveti Duh udeležati med nami edinost v različnosti in različnost v edinosti.

Kratice

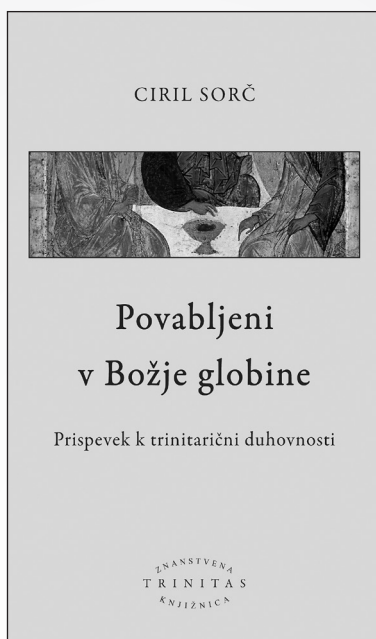
CD 32 – Janez Pavel II. 1986. Okrožnica *O Svetem Duhu*.. Ljubljana: Družina.

CD 58 – Janez Pavel II. 1995. Apostolsko pismo V zarji tretjega tisočletja. Ljubljana: Družina.

CD 63 – Janez Pavel II. 1996. Okrožnica *Da bi bili eno*. Ljubljana: Družina.

Reference

- Barth, Hans-Martin.** 2000. Spiritualità ecumenica e postmoderno. V: *Quale spiritualità per il terzo millennio? Quaderni di Studi Ecumenici*, zv. 1:47–67. Venezia: I.S.E.
- Dörfel, Donata, in Thomas Prieto Peral.** 1998. Ökumenische Spiritualität. V: Christof Dahling-Sander in Thomas Kratzert, ur. *Leitfaden Ökumenische Theologie*, 174–186. Wuppertal: Foedus.
- Farrell, Brian.** 2003. Le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens en 2002. *Catholica* 57:83–106.
- Kasper, Walter.** 2006. *L'ecumenismo spirituale: Linee-guida per la sua attuazione*. Roma: Città Nuova.
- — —. 2008. Informacije, refleksije in vrednotenja sedanjega trenutka ekumenskega dialoga. Srečanje svetega očeta z zborom kardinalov. Vatikan, 23. 11. 2007. Poročilo predsednika Papeškega sveta za edinstvo kristjanov. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 2008*, 98–108. Maribor: Slomškova družba.
- — —. 2003. Relazione Introduttiva del Presidente. [Http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ecum-commit-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20031111_prolusio-plenary_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ecum-commit-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20031111_prolusio-plenary_it.html) (pridobljeno 16. junija 2012).
- — —. 2007. L'Ecumenismo spirituale. 24. februar. [Http://www.zenit.org/article-10702?l=italian](http://www.zenit.org/article-10702?l=italian) (pridobljeno 1. junija 2012).
- Koch, Kurt.** 2006. Nujnost in perspektive duhovnega ekumenizma. Uvodno predavanje na zasedanju Papeškega sveta za edinstvo kristjanov. Vatikan, 3.–8. 11. 2003. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 2006*, 18–40. Maribor: Slomškova družba.
- Koncilski odloki.** *Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Sorč, Ciril.** 1994. *Sveti Duh: Polnost ljubezni in življenja*. Koper: Ognjišče.
- Žust, Milan.** 2007. Alcuni aspetti dell'ecumenismo spirituale. V: *Ecumenism East and West*, 105–110. The 19th International Congress of Jesuit Ecumenists. Lviv, Ukrajina, 15.–20. julij 2007. Rim: Secretariat for Interreligious Dialogue.



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 doživetja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

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

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 653—664
 UDK: 27-423.79
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Primož Krečič

Development and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought

Abstract: The article presents the contribution of Russian religious philosophy to the formation of an integral gnoseological, philosophical and theological view, which takes into account both empirical evidence and spiritual experience. This unfolds by means of antinomy, which expresses living experience in all its contradictions and connects them. The most discussed authors Florensky and Bulgakov have each in his own way presented the antinomical thought; the former gave more emphasis to religious experience and the Holy Trinity, while the latter connected theological and cosmological antinomies with sophiological and godmanly antinomies, which presents not only the establishment of the two poles but also their deeper connection, which ultimately corresponds to the Wisdom of God and Godmanhood of Christ and thus to the entire life of the Church.

Key words: antinomy, trinitarian philosophy, Sophia, godmanhood, kenosis

Povzetek: **Razvoj in realnost antinomije v ruski verski misli**

Razprava želi prikazati prispevek ruske religiozne filozofije pri oblikovanju celovitega gnozeološkega, filozofskega in teološkega pogleda, ki upošteva tako empirijo kakor izkušnjo. Poteka po načinu antinomije, ki izraža živo izkustvo v vseh njegovih nasprotjih in jih povezuje. Posebej izpostavljena avtorja Florenski in Bulgakov sta vsak po svoje predstavila antinomično misel, prvi z večjim poudarkom na religiozni izkušnji in na Sveti Trojici, drugi pa je povezal teološko in kozmološko antinomijo s sofiološko in bogočloveško antinomijo, ki ni le postavitev dveh polov, ampak tudi njuna globlja povezava, kakor jo pomenijo božja Modrost in Kristusova bogočloveškost in z njo vse življenje Cerkve.

Ključne besede: antinomija, trinitarična filozofija, sofiologija, gnozeologija

We are interested in the contribution of Russian religious philosophy to the formation of the gnoseological, philosophical and theological view that takes into account both empirical knowledge and spiritual experience. This view unfolds according to the method of antinomy, which expresses living experience in all its contradictions and then joins them. The goal of this path is an all-unification (*vseedinost'*), which Russian thinkers and mystics of the early 20th century introduced through the concept and reality of Sophia, the Wisdom of God.

Therefore, this concerns the philosophical turn that occurred in Russian thought with Dostoyevsky and Solovyov; it wishes to reveal the truth in its freedom and infinite gratuitousness without blurring the fundamental questions posed by Kantian theodicy. We will focus particularly on the Russian experience of life and faith, which we will illuminate primarily with the thought of Pavel Florensky and Sergei Bulgakov, who have similarly and each in his own fashion developed a philosophical and theological view in connection with antinomy.

1. Truth is Dynamic

Russian Orthodox spiritual and theological thought of the early 20th century is marked by a renewed interest in the mystical experience of Dionysius Areopagite. Another important representative of this path is Gregor Palamas, who collected the legacy of the Eastern Church Fathers and presented the two extremes of antinomy: the visible God, in whom one can share, and the invisible God, in whom it is impossible to participate. He emphasized the uncreated significance of grace and camplight (PG 150, 93, 932D). He thus charted the path of spirituality and theology that has a strong antinomical character.

The theodicy of Russian Orthodox thinkers is thus operating in the thinking of the objective order of the world and is saving/solving it in an existential way. Berdyayev states that science, since it is interested only in nature, can never have full knowledge of truth but only of incomplete truth. The aim of philosophy and metaphysics is to attain knowledge of Truth in its integrity, which also presupposes life (Berdiaeff 1992, 31). As Solovyov in *Critique of Abstract Principles* also points out, it is impossible to say that being is but only what it is, since it is only in existence. Hence the subject of philosophy should not be being in general, but through what it is, i.e., to what a concrete existence belongs. Truth is life that goes on (Solov'jov 1878–1880, 282).

Pavel Florensky, together with other Russian religious thinkers, wished to reveal the powerlessness and failure of one-sided abstract thinking, especially regarding the thought of Kant, and to show the truth in all of its vital integrity as absolute truth in the ontological sense. »Living truth« was important to him, for it was introduced as a philosophical category by slavophiles; he refers to the original meaning of the word *istina*. Florensky investigated the etymological notion of truth, *istina* (Florenskij 1914, 15–22) and emphasized that the Russian people consider *istina* as breathing and unchanging life. Whatever is true must be alive, and whatever is alive is saved from death. This is an existence that not only has biological dimensions but also is accepted in all its spiritual integrity (Florenskij 1909, 608).

Truth as a proper relationship is important for knowledge. An erroneous relationship with reality is a lie or deception, which also implies an erroneous and unsuccessful life. Florensky stresses that this truth is the life and person of Jesus

Christ that Pilate had in front of him but was not in a state of mind to recognize it (Florenskij 1914, 23). It is by all means important for an integral presentation of life to include mystics that is born along with knowledge.

Florensky is convinced that Kant's treatment of cosmological antinomy did not show any detailed analysis of pure reason, for he did not seriously take into account the idea of actual infinity, but he seized it for himself and imposed his categories upon it. The subject was thus incapable of stepping toward the other. Consequently Florensky started to build his own reasoning concerning the antinomical character of reason, which is based on two laws, one static and the other dynamic; the two are partly in opposition while at the same time one cannot do without the other (32). Similarly, intuition and discursive reasoning must be connected. Intuition gives man the capacity to perceive directly; however, reason must search further, otherwise intuition remains in the dark. In inferences that are expressed *per se*, on the basis of intuition, he sees three forms of intuition: (1) perceptive, where the criterion of truth is the outside appearance; (2) reasonable, where the criterion of truth corresponds to what the subject perceives; (3) mystic, where there is a deep perception of unity between the subject and the object. The first two concern bare givens that show the law of identity, where A corresponds to A. However, these inferences explain only the partiality of individual elements of living but not the connections between them (Florenskij 1914, 26). Each A excludes all the elements that are not-A, such that it is impossible to attain the truth. The law of identity thus breaks up, which means it is a law of death and annihilation, for the lack of an authentic encounter with the other and coexistence in diversity (27). Diversity is necessary. If a man does not find his justification outside of self he misses the opportunity to form relationships with others as well as with the transcendental.

Florensky thus surmounted the narrow mindedness and violence of rationalism, and emphasized that the »I« as subject of the truth is justified through the »You«. Through the »You« the »I« becomes objective to him and finds in this his own confirmation and objectivization as the »I« (567). It is through an authentic encounter of the »I« with the »You« that is shown the beginning of a new logic of knowledge and justification of identity.

2. Truth is antinomic

In the period when brutal ideologies were felling and breaking any otherness in the name of reason according to the principle of Hegelian dialectics: thesis, antithesis and synthesis, where the antithesis is destroyed and subordinated, Russian spiritual thinkers were realizing that the integral truth of life contains antinomies and that it is impossible to elucidate the mysteries of these opposing relationships in a way that would do away with the mystery (Frank 1949, 29). Florensky particularly dedicated himself to the issue of the truth being antinomic and not possibly being anything else, which means that the truth contains within itself the drama of its fall, incarnation and the cross.

If we observe the soul of the Russian nation and Russia's landscape, we can be struck by their great contrasts. Berdyayev says that the Russian nation is extremely polarized but nevertheless weaves these opposites within itself (Berdiaev 1969, 10). Florensky sees a deeper and fundamental unity before each judgment. The unity stems from the connection between intuition and reasoning and their mutual belonging, of the finite and infinite. A new judgment must hold together these two dimensions, for the truth is an unmoving motion and moving immotion, a unity of opposites, *coincidentia oppositorum* (Florenskij 1914, 43–44). This holistic reality is linked to an infinite paradox; it cannot be only a sum of equals and unequals but also recognition of the infinite that comes true independently of the people. An image of this is in the revelation.

Rationalism does not tolerate antinomy, for it lives a one-sided and brutal relationship with reality. It thus removes one of the poles at the expense of the other or remains in conflict between them, but it is incapable of creating an integral synthesis (44). Florensky emphasizes that, if the only solution resides in connecting the opposites, rationalism has no choice but to be quiet. In order to overcome this constraint, it needs to find a new form of knowledge and freely entrust itself to the truth, which is a coincidence of opposites. This opens up the importance of the relationship between knowledge and faith; these two realities are separated and distant from each other in the western rationalist thought. However, one can pass through only having died to one's own pride and self-sufficiency. Only whoever steps out of himself and proceeds toward the unknown can again find himself. When a man believes and trusts, he can risk leaping into God's hands. Florensky uses the well-known Pascal's wager, which is a heroic leap of faith (72). Tomatis states that here Florensky proves himself a true interpreter in Russia of the later Schelling, as he adopts Schelling's idea of the abyss of reason from Kant and enhances it with convincing emphases of Pascal's thought (Tomatis 1994, 31).

Antinomy is also very important regarding the truths of faith. If they were not antinomic, rationality would not have anything to lean on, for it would lack an extra-rational object to embrace through heroism of faith (147).

3. Dogmatic antinomy and trinitarian philosophy

Knowledge sought by Florensky must be the fruit of real internal (not external) unity between faith and reason. This is the key to his theory of knowledge. If it is necessary to believe and trust in order to attain knowledge, it follows that revelation precedes reason in this excursion. This revelation characterizes the image of truth that one needs to experience (64). The starting point of the trans-rational support of reason is a dogma, the trinitarian dogma in particular.

Florensky states, »Between the Triune Christian God and death of foolishness *tertium non datur*« (63). He thus wishes to emphasize that the dogma of the Holy Trinity is an effective answer to the shallowness of modern thinking, which deri-

ves from the analyticity of judgment. At the same time he deepens the meaning of the trinitarian intuition of his predecessors in order to arrive at an explicit philosophical doctrine, in which trinitarity would become the most authentic seal of the ontological composition of reality.

Dogma plays this role, as it is the perfect form of antinomy. With his theory of dogma as the antinomic truth, Florensky is aware that he has attained the summit of concrete metaphysics as well as the climax of the path of faith (Lingua 2000, 118). The large part of Russian thought (S.N. Bulgakov, S.L. Frank, L.P. Karsavin) considers dogma a creation of the Church to preserve the antinomic tension of the contents of the Christian faith without allowing one aspect to be undervalued and some other magnified. Heresy is a victory of one pole of dogmatic antinomy. The meaning/importance of dogma in its integral antinomicity leaves room for faith as an act of freedom (Florenskij 1914, 59). In this form it is possible to express the antinomic truth, as the encounter between Divine revelation and human word is a paradox, however real and historical.

If Solovoyov and later Bulgakov employ godmanhood as their fundamental dogmatic principle, Florensky chooses trinitarity as his fundamental ontological principle (Florenskij 1914, 805), with which he succeeds in expressing two essential elements of the human experience: dynamism of life of an individual and fundamental communitarian structure. Here he follows the intuition of Nicene Church Fathers and the dogmatic conscience of the Church, which has preserved the idea of *homousios* (*edinosuščnost*), a single concept that shows through the slim antinomic difference between *ousia* and *hypostasis* real diversity and real unity (54). Florensky claims that *homousios* shows for the first time in human thinking the possibility and necessity for a different form of knowledge with a root in trinitarity and its antinomy (54). He thus fuses his antinomic gnoseology into a philosophy of trinitarian homousianity (Lingua 2000, 117). His connection between antinomy and trinitarity reveals the complexity of antinomy and the necessity to see it within the spiritual context.

He understands the number »three« as an absolute number that is revealed in real things; however, it is impossible to explain the trinary structure of reality without the Heavenly Trinity (585). Florensky thus surmounts the philosophy of subject that has dominated Western thought and presents a higher law of identity, where the acceptance of the subject proceeds as a gift within identity of the subject and non-subject. The subject must leave self so that it can from itself through the other find itself. The other saves it from the oppressive closed-mindedness. Florensky sees this dynamic not in a binary fashion but in a trinary manner, for only in the third can a subject find its justification and full realization (48).

This trinitarian formulation is not a reworking of Hegel's dialectic thesis-antithesis-synthesis. Florensky states that He is the revealed »I« (49), which means that thesis and antithesis, the »I« and the »You«, can remain in their roles because of the third. The third is the conciliatory synthesis, which sets the life between the two in motion. However, Florensky stresses that the continuing revelation

of the Holy Spirit is special, mysterious and non-hypostatic, for it works through other and for other hypostases (119). Although modern culture is tone-deaf for the »third«, the »third« contributes many fundamental experiences of life and opens up knowledge in a free tendency toward the different and discontinuous. Each hypostasis finds its own full confirmation and justifies it as such only in the unity of the three (50). Trinitarian ontology is founded on the act where identity is lost, sacrificed and then found again. It can thus be presented by means of the category of love, which is the most proper substance of God, according to the deep insight of St. John. Hence, a new person and a new community are being born through the kenosis of the subject and the abolition of hardened individualism. The trinitarian community becomes the foundation for relationships between people who cannot bear the rationalistic law of identity, for the person cannot be reduced and contracted to a concept. The place of this experience is the Church. Belonging to the Church means belonging to homousianity; this is commemorated and experienced in the liturgy, which is the blossom of the life of the Church.

4. Antinomy of Bulgakov

Bulgakov lived a different personal and intellectual life than other Russian religious thinkers. He was first a professor of economics and started out from concrete social issues in order to contribute toward creating a more just society for all. In his research, which was based on marxist materialism, he experienced encounters with the Divine in nature, at the artistic depiction of the Sistine Madonna and upon meeting his future wife. His personal experience, immersion into the thought of Dostoyevsky and the metaphysical legacy of Solovyov, Florensky and other thinkers led him to search for an answer to life's questions in Christianity and holistic theological-philosophical thought.

Consequently he wished to establish a unity between thought and life also in the field of gnoseology. He relied particularly on Solovyov and his philosophy of all-unification; he also included the teaching on antinomies that were developed primarily by Florensky and accompanied him throughout his theological endeavors. He was able to present Christianity and Orthodoxy on the basis of antinomy as the foundation of ontology, cosmology, philosophy, culture and gnoseology (Zander 1964, 170–171).

One can find a systematic overview of antinomy in Bulgakov's work titled *Ikona i ikonopočitanie*. First, he presents theological antinomy, which is in the invisibility of God, in His absence and irrecognizability, and in a quiet testimony for Him. Second comes cosmological antinomy, which lies between the thesis that God carries within him all plenitude and blessedness, and the antithesis that God creates out of love relative existence, which is coming into being. The third antinomy is sophiological; God in His eternal life reveals Himself through Wisdom, creates the universe through Wisdom that is founded upon the Wisdom of God and is nevertheless

different from it, since it is creaturely Wisdom.

5. Theological antinomy

The Church Fathers already indicated that antinomy prevails in the domain of the divine as well as in the human domain. Bulgakov clearly states that it is impossible to understand antinomy in theology as a clash or contradiction, since all things are united and complete in God (Bulgakov 1917, 231). Mystery requires antinomy, for it is impossible to use normal faculties of learning only (Bulgakov 1937b, 211). Hence, surmounting human knowledge and elucidating the higher reality is not just about simple dialectics of confirmation, negation and synthesis, but it is a leap to another level, where logical faculties are surpassed and rational logical learning finds itself overwhelmed by mystery and revelation.

The first thesis of theological antinomy emerges from apophatic or negative theology that developed mostly from neoplatonism of Dionysius Pseudo-Areopagite and is characteristic of patristics. The Godhead as the Absolute is alien to correlation, differentiation and determination. It is not even existence; it remains beyond distinction between the subject and object. It can only be explained by negating every definition through a NOT or *alfa privativum*, which is some kind of a mystical gesture. Bulgakov has extensively discussed this negation in *Svet nevěčernij* (Bulgakov 1917, 146–148). The Divine nothingness, the absolute God in it and for it, is completely unattainable for thought that derives from the subject and object. This is the reason for the required leap of thought through negation, which is the fruit of mystical dying and dark night. This postulate of apophatic theology is a necessary foundation for the idea of God (Bulgakov 1917, 154; 1931, 29).

The absolute mystical NOT is antinomically joined by the absolute mystical YES, discrimination and determination in God that is the revelation of God as the Holy Trinity. This shows the life of God, which is not abstract or inactive, but a concrete and absolute relationship in God Himself, the trihypostatic Person and Divine triunity (Bulgakov 1917, 103; 1931, 30). It is thus essential for the Absolute to be with the World, to be God in revelation (Bulgakov 1933, 176). The interconnectiveness of the mystical NOT and YES of revelation is antinomic, as an agreement of opposites, *coincidentia oppositorum*. This is the utmost boundary for human reason, where one has to take off his sandals, for this ground is sacred (Bulgakov 1917, 153; 1931, 56–57).

Bulgakov clearly stresses that this antinomy protects the mind from rationalization of God, such that we would not see in Him some genesis or history of Godheadness that would lead us to an impersonal Proto-Godhead, from where a personal God, the Holy Trinity, would appear through free self-determination. This line of thinking was present in mystic rationalism, which was adopted from Plotin and the German school of Meister Eckhart, Jakob Böhme, to Hegel and partly

Schopenhauer and Hartmann (Bulgakov 1917, 160–175; 1931, 30–31). There is no process in the Godhead; his absolute nature is authentic and absolute. God is beyond definitions; He is the Holy Trinity, who is revealing Himself. The dogma of the Holy Trinity is thus at the end of this antinomy.

6. Cosmological antinomy

The second antinomy refers to the relationship between God in Himself and God the Creator of heaven and earth. God is absolute in Himself, the complete and fulfilled Holy Trinity. However, He also has a relative relationship, which is His existence outside of Himself; this is His relationship with the world and all creation. This connectedness within God causes antinomy in human thought.

It is impossible to treat the first antinomy on the basis of establishing the second and vice versa (Bulgakov 1945, 43). God in the Holy Trinity is completely fulfilled and happy; He has a fullness of life. In the fullness of this absolute life He enters into a relationship with that which He is not, that is, the world. In spite of the chasm that separates the created reality from God, there exists a certain creative »be it done« that is the foundation to all being (Bulgakov 1917, 148; 163; 184). The world is created from nothing (*ouk on*); there is nothing that exists which would not be from God. However, the world is a relative existence, outside of God and yet divine, for it is established by God and is preserved by God (Bulgakov 1917, 193).

Both elements, not only the Creator but also the created, have full reality and some kind of autonomy of existence at the same time. God is turning toward the world and places it in front of Himself, not to complete it but to make it the object of His Love (Jn 3,16). The Lamb of God was predestined already before the beginning of the world, that is, in eternity (1 Pt 1,20). Bulgakov stresses that it is more suitable for interpretation of creation to use personal categories rather than causal (Bulgakov 1945, 44–45). In addition to His absolute existence the Divinity establishes a relationship with the world and becomes for it God and Creator (Bulgakov 1917, 180).

7. Sophiological antinomy

Creation by God leads to the revelation of God in the world. Thus appears a new antinomy, no longer the Absolute *per se* and the Absolute in the relative, but the Absolute who emerges from the fullness of His life and love by throwing Himself at the process of generation and temporal existence (Bulgakov, 1937, 38–39). Bulgakov pays attention to God as Creator and Providence joining in the generation and evolution of the world. God and the world are thus on one hand two ontologically completely different realities, while on the other hand there is between them a certain connection that does not abolish the difference (Bulgakov

1931, 39; 42).

It is important to bear in mind that there is between them an insurmountable abyss and no direct relationship. However, if the creation were completely outside of God, it would revert to its nothingness (Ps 103:29–30; Bulgakov 1931, 40). Therefore, the interconnectedness of God and the world is being revealed and realized through divinization of the world and incarnation of God. The metaphysical space of creation thus constitutes God's permeation of the world and at the same time God's separateness from the world.

Bulgakov makes another step and emphasizes that the nature of sophiological antinomy is not only to link two positions but also to establish an actual connection and identity between them. If we follow rational logic, we now encounter an obstacle where this logic comes to a stop. However, it is right here that, according to Bulgakov, the deeper connection and unity of the opposing positions is demonstrated. Antinomy itself thus affects the vault over the abyss and becomes some kind of a bridge between God and the world in their distinction and unity. Sophia is in its pre-eternal contents the life of God, the revelation of God in Himself and His revelation in the world that He created. In the world this revelation of God, *Deus revelatus*, is associated with shadow and darkness, *Deus absconditus*. Nevertheless, God recognizes Himself in His revelation and loves it (Bulgakov 1931, 42).

Wisdom also constitutes God's world before creation, the design of everything created. The world is created through Sophia and does not have another principle. The created world is thus also Sophia, Sophia in generation, creaturely Sophia (Bulgakov 1945, 80). The world is thus drawn up in God's Sophia, whereby it has its higher reality; on the other hand, the world bears written records of God's prototype, creaturely Sophia, although not all recognize her and some even oppose her. However, the process goes on until this creaturely Sophia is completely realized and God will be all in all (1 Kor 15:28). Bulgakov has written about this especially in *Svet nevečernij*, *Nevesta Agnca* and *The Wisdom of God*, the latter of which is a summary and a clarified presentation of his view of Sophia.

The fundamental sophiological antinomy appears in a series of special antinomies. Bulgakov exposes primarily the antinomy of time and eternity and the antinomy of freedom and necessity, which he has discussed in his work *Nevesta Agnca* (Bulgakov 1945, 65–88; 209–273). Sophiological antinomy gets its essential meaning in christological or godmanly antinomy that Bulgakov presents in connection with the dogma of the Council of Chalcedon concerning the two natures and one hypostasis of Christ (DS 302). This dogma is conceived antinomically, according to Bulgakov; however, he is convinced that it has not showed sufficiently clearly the joining of the two natures into one personal existence (Bulgakov 1933, 206). With regard to this joining one needs to consider that the hypostasis of the Word is co-human and that the human hypostasis is called to live in communion with the Divine Trinity so that man can accept God's hypostasis (Bulgakov 1933, 209). Bulgakov expresses this sophiological godmanly antinomy in such a way that

instead of the fourfold NOT in the relationship between the two natures (NO mixing, NO change, NO distinction, NO separation) he establishes four affirmative designations (YES). If the negations pointed to an evasion of the fusion of the natures as their separation, the positive emphasis wishes to demonstrate a positive meaning, a deeper connection that the negations bring (Bulgakov 1933, 220). The sixth council also took this direction as it spoke of the two wills and energies of Christ, which means that human will completely follows the will of God (DS 556; 557). Therefore, this is about ontological unity of different principles that the created and the Creator are fundamentally connected: the Creator who transits into the created world and the incarnation of God, and the being who tends toward God. This unfolds through kenosis and divinization. Bulgakov is convinced that only through kenosis it is possible to present the coming of the Word into the world and establish a positive relationship between the two natures as well as His entire mission during His earthly living and after the Pentecost (Bulgakov 1933, 239; 266).

After the Pentecost sophiological christological antinomy opens up and continues in the antinomy of the Church, in the paradox of the charismatic-ecclesial godmanhood, since the realization of the synthesis that began with the incarnation continues through divinization and new birth from the Spirit (Bulgakov 1945, 274–291). The Church functions through the power of the Holy Spirit, who does not reveal Himself as a person but antinomically and kenotically acts through others in order to lead the entire humanity into happiness with the Father (Bulgakov 1936, 319). The Holy Spirit will reveal Himself hypostatically, when the entire world and the whole universe are permeated with Christ's godmanhood. God the Father in his love patiently waits for the decision of each human, which is His kenosis (Bulgakov 1936, 434–436). Bulgakov also presents life after death, the judgment and glorification as eschatological antinomy between the promise that God will be all in all (1 Cor 15:28) and the perpetual rebelliousness of the people and of the devil (*Nevesta Agnca; Apokalipsis Ioanna*).

8. Conclusion

We hope this brief exposé has bought to bear the importance of Russian religious thinkers, particularly Florensky and Bulgakov, who wished to present, each in his own way, Orthodox metaphysics and theology in connection with modern thought. In building his integral view Florensky gave more emphasis to antinomy and trinitarity, but he was not always consistent in this approach. He simultaneously treated several issues, where the principle of opposites is present; however, he frequently jumped from one topic to another. The weakest point of his philosophical theological religious reasoning is, according to Hučko, his failure to consistently and clearly maintain the distinction and separation between the immanent and the transcendent (Hučko 2000, 144). Nevertheless, he successfully tried to surmount the clash between religion and science, as he emphasized

the possibility of reconciling the antinomy only on the spiritual and transcendental level. The trinitarian approach to the truth and antinomy showed a new way that his friend Sergei Bulgakov further treated in depth.

Bulgakov also wished to establish a holistic theological philosophical thought and derived it from his personal experience, the experience of the Church and knowledge of metaphysical philosophy, particularly of modern idealists. He included into his doctrine the idea of antinomy with regard to the connection between thought and life, as he wished to express the mystical transcendence of the spiritual reality as well as the opposites in knowledge in the fields of theology, cosmology, anthropology, philosophy, culture and life in general. The key issue of his thought revolves around sophiological antinomy, which represents the positive connection between the Wisdom of God and the Wisdom of creation, which in turn is later expressed in the fourfold YES between the natures in Christ that the dogma of Chalcedon expressed in a negative fashion. Various authors reproached him for the insufficient distinction between God and the created. One needs to be aware that he was a great pioneer in many fields and that his view clarified and matured. The distinction between the uncreated and the created by means of Sophia is not about a simple matter of duplication. Many critics ignored that the relationship between God – the Holy Trinity and creation is presented in the light of christological-paschal kenosis. The sophiological and kenotic perspectives are closely linked and intersect in Love, in the unity of the Divine nature, the relationships in the Triune God and His continued revelation in the world, and in the humanity that is capable of accepting it, for it carries the seal of the Divine, the creaturely Sophia, although it is concealed and unrealized. This aspect yet requires new clarifications, as does Bulgakov's intuition about the pre-creational victimhood and humanity in God, which are the foundation of creation and incarnation (Coda 1998, 151–2). It is necessary to regard sophiological antinomy not so much in its protological aspect, which is somewhat burdened with dualism of platonic nature, but more in its eschatological perspective, where Sophia recapitulates creation in Christ through the Holy Spirit, where finally God will be all in all, Mary the Church, and creation the Bride of the incarnate Word. Modern Christian thought and life are lacking the kind of hope and holistic view Florensky and Bulgakov have presented in their philosophical and theological works.

References

- Berdiaeff, Nicolas.** 1969. *L'Idée russe: Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e siècle.* Paris: Marne.
- . 1992. *Espirit et Liberté.* Paris: Desclée de Brouwer.
- Bulgakov, Sergej Nikolajevič.** 1917. *Svet nevečer-nij: Sozercanija i umozrenija.* Moskva: Put'.
- . 1931. *Ikona i ikonopočitanie: Dagmatičeskij očerk.* Paris: YMCA Press.
- . 1933. *Agneć Božij: O Bogočelovečestve.* Vol. 1. Paris: YMCA Press.
- . 1936. *Utešitel': O Bogočelovečestve.* Vol 2. Paris: YMCA Press.
- . 1937a. *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology.* London: Williams and Norgate, and New York: The Praisley Press.
- . 1937b. *Die christliche Anthropologie.* In: *Kirche, Mensch und Staat*, 209–255. Genf.

- . 1945. *Nevesta Agnca: O Bogočelovečestve*. Vol. 3. Paris: YMCA Press.
- . 1948. *Apokalipsis Ioanna: Opyt dogmatičeskogo istolkovanija*. Paris: YMCA Press.
- Coda, Piero.** 1998. *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*. Rome: Città Nuova Editrice.
- Florenskij, Pavel Aleksandrovič.** 1909. Kosmologičeskija antinomii I. Kanta. *Bogoslovskij vestnik* 4:596–625.
- . 1914. *Stolp i utverždenie Istiny: Opyt pravoslavnoj teodicej v dvenadcati pis'mach*. Moskva: Puts'.
- Frank, Semen Liudvigovič.** 1949. *Svet vo t'me*. Paris: YMCA Press.
- Hučko, Ladislav.** 2000. *Antinomia e mediazione: Indagine sulla prospettiva cosmologia di alcuni pensatori russi tra Ottocento e Novecento*. Rome: Pontificia Università Lateranense.
- Lingua, Graziano.** 2000. *Kénosis di Dio e santità della materia: La sofiologia di Sergej N. Bulgakov*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Solov'jov, Vladímír Sergeévich.** 1878–1880. Kritika otvlečennych načal. In: *Opera omnia*. Vol. 2. St. Petersburg.
- Tomatis, Francesco.** 1994. *Kenosis del Logos: Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*. Rome: Città Nuova Editrice.
- Zander, Leon.** 1964. Le Père Serge Bulgakov. *Irenikon* 19:168–185.

Katja Dular

Proces relacijske družinske terapije pri osebah, odvisnih od psihoaktivnih substanc. Doktorska disertacija. Mentorica Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. X, 423 str.

Doktorsko delo (423 strani) je razdeljeno na dva dela: teoretični del in empirični del. Teoretični del je sestavljen iz šestih osrednjih poglavij. Avtorica je pregledala dosedanjo teorijo in raziskave s področja razvoja bolezni odvisnosti in zdravljenja odvisnosti od psihoaktivnih snovi (PAS) in vse skupaj nadgradila in postavila še v kontekst relacijske družinske terapije (RDT) pri odvisnih posameznikih. Pri tem je še posebej želela prispevati k razjasnitvi in razumevanju vzrokov in posledic, ki jih odvisnost pusti na specifičnih področjih: na področju funkcioniranja in dinamike v primarnih družinah, na področju emocionalnih procesov in na področju telesa.

V prvem poglavju, Bolezen odvisnosti od PAS, se je osredotočala na značilnosti procesa odvisnosti in na karakteristike odvisnih posameznikov. Velik poudarek je namenila telesu in opisovanju delovanja ter spremembam, ki nastanejo znotraj možganskih struktur ob doživetem travmatičnem dogodku ali zaradi dolgotrajnega jemanja PAS. V drugem poglavju o Družini in odvisnosti od PAS je spregovorila o številnih ugotovljenih dejavnih tveganja, ki izvirajo iz neustreznega družinskega funkcioniranja. Tretje poglavje je o Emocijah in odvisnosti; tukaj je ugotavljala deficite v zaznavanju, v občutenju in v izražanju čustev pri odvisnih osebah. Odvisnost je v četrtem poglavju osvetlila tudi s teološkega vidika prek zapisov, navedenih v starodavnih besedilih. V zadnjih dveh poglavjih je pregledala potek zdravljenja odvisnosti znotraj različnih pristopov zdravljenja. Predstavila je faze in pristope zdravljenja odvisnosti in na koncu podrobno pogledala, kakšne cilje, terapevtske tehnike, omejitve in področja je treba pri različnih integriranih pristopih družinske terapije in zdravljenja odvisnosti upoštevati. V zadnjem poglavju je opredelila inovativni model relacijske družinske terapije, temeljne pojme (temeljni afekt, afektivni psihični konstrukt, kompulzivno ponavljanje, projekcijsko-introjekcijska identifikacija, regulacija afekta) in bistvene korake, ki jim sledimo v terapevtskem procesu na sistemski, na interpersonalni in na intrapsihični ravni.

Empirični del je sestavljen iz dveh vsebinskih sklopov. V prvem sklopu je avtorica spremljala spremembe v procesu RDT pri odvisnih posameznikih, v drugem sklopu pa značilnosti procesa RDT pri zdravljenju odvisnosti od PAS. Pri spremembah se je osredotočila na tri področja (primarna družina, čustva in telo). Teoretična izhodišča je preverjala prek kvantitativne analize, opravljene na klinični skupini (odvisne osebe na zdravljenju v Psihiatrični kliniki Ljubljana – Center za zdravljenje odvisnih od prepovedanih drog) in na kontrolni skupini (osebe brez odvi-

snosti), in prek kvalitativne obdelave terapevtskih procesov relacijske družinske terapije štirih odvisnih posameznikov na zdravljenju odvisnosti. Kvantitativna raziskava je namenjena ugotavljanju statistično pomembnih razlik med klinično in kontrolno skupino v družinski dinamiki ter funkcioniranju in emocionalni inteligentnosti.

Najpomembnejši rezultati študije so, da odvisni udeleženci prihajajo iz družin, v katerih je funkcioniranje med člani manj zdravo (visoka raven konfliktov in nadzora, nizka raven ekspresivnosti, kohezije, organizacije, avtonomije in intimnosti in vključenosti v socialno rekreacijske dejavnosti, več transgeneracijskega prenosa odvisnosti in več doživetih travmatičnih izkušenj) v primerjavi z družinami brez odvisnosti. V primerjavi s kontrolno skupino imajo odvisni posamezniki slabše emocionalne spretnosti, več težav pri izražanju in poimenovanju čustev in več težav z regulacijo čustev, bolj negativno telesno samopodobo in mnenje o sebi, pa tudi težave na nekaterih področjih odnosa do svojega telesa.

Avtorica po končanem procesu RDT s kvalitativno raziskavo ugotavlja, da proces RDT prispeva k pozitivnim spremembam in doživljanju družinskega funkcioniranja, izboljša se upravljanje emocij, izboljšajo se tudi zavedanje telesa, upoštevanje telesnih senzacij in nadzor nad njimi, zmanjša se uporaba obrambnih vedenj, učinkovitejša je reševanje stisk in kvalitetnejši so odnosi z drugimi. Kot posledica tega so odvisni posamezniki vzdrževali stabilnejšo abstinenco, to pa lahko kaže na pomembnost vključevanja relacijske družinske terapije v zdravljenje odvisnosti od PAS.

Vsebina doktorskega dela je zelo dobro strokovno in znanstveno zasnovana, pa tudi izbor same teme je aktualen. Dobljeni rezultati raziskave tako prispevajo k bolj učinkoviti in celostni obravnavi odvisnih oseb. Raziskava je zagotovo pokazala na upravičenost uporabe RDT modela pri odvisnih posameznikih, ki poudarja pomembnost odnosov, to pa vsekakor prinaša novo znanje in pomen za področje psihoterapije. Naloga prispeva k boljšemu poznavanju: družinske dinamike v odvisnih družinah, pomena družine v terapevtskem procesu odvisnih oseb in razumevanja dejavnikov tveganja za nastanek bolezni odvisnosti. Doktorska disertacija z vključevanjem relacijskega družinskega pristopa razširi podlago razumevanja bolezni odvisnosti in pomeni izviren znanstveni doprinos. Na koncu lahko dodamo še, da raziskava prispeva k večjemu znanju tako v teoriji kakor v klinični praksi na področju zdravljenja bolezni odvisnosti od psihoaktivnih substanc.

Tanja Repič Slavič

Jožef Leskovec

Sledenje posledicam: pragmatizem Williama Jamesa. Doktorska disertacija. Mentor Robert Petkovšek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. 239 str.

Avtor je v svojem doktorskem delu preučil pojem »posledice« v misli Williama Jamesa (1842–1910), ki poleg Charlesa Sandersa Piercea velja za utemeljitelja pragmatizma. Avtor v nalogi zagovarja tezo, da bi lahko Jamesovo filozofijo – poleg imena »pragmatizem« ali »radikalni empirizem« – poimenovali tudi kot »filozofijo sledenja posledicam«; s tem poudarja, da James duha razume kot nenehno gibanje proti resnici, ki se ne sme pustiti ujeti v intelektualistične sheme.

Delo je razdeljeno na štiri poglavja. V prvem predstavi pojem posledice v Jamesovem pragmatizmu, v drugem Jamesovo spoznavno teorijo in njegovo razumevanje resnice, v tretjem pojem posledice v metafiziki in v etiki in v četrtem vlogo, ki jo ima pojem posledice na področju razumevanja Boga in religije. V samem jedru raziskave pa je vprašanje resnice, kakor se ta kaže z vidika posledic.

V prvem delu se avtor posveti pojmu resnice, kakor ga opredeli James. Pragmatizem v iskanju resnice ni izključujoč; odprt je vsem oblikam izkušnje (razumski, čutni, čustveni, religiozni itd.). Postavlja hipoteze in opazuje, kakšne so njihove posledice. Metoda, ki jo pragmatizem uporablja, je to, kar pragmatizem sam je – svoj osnovni poklic vidi v nenehnem preseganju intelektualističnih shem, ki onemogočajo širjenje in poglobljanje izkušenj. Pragmatizem je torej nasproten »intelektualistični spekulaciji«. V iskanju resnice sledi pragmatizem načelu, ki ga je opredelil Peirce v članku Kako narediti naše ideje jasne (1878): »Premislite, kakšne učinke – za katere si je mogoče zamisliti, da bi mogli imeti praktične vplive – si predstavljamo, da jih predmet našega pojmovanja ima. Potem je naše pojmovanje teh učinkov celota našega pojmovanja predmeta.« (13) Načelo torej spodbuja, da v razumevanju kateregakoli predmeta dajemo absolutno prednost posledicam, ki jih predmet prinaša – to je izkušnji –, šele zatem si o njem ustvarimo sodbe. »Kar je dano v toku izkušnje, je absolutno resnično.« Takšna metoda je splošno uporabna. Drugače od empirizma, ki kot odločilno sprejema le čutno zaznavno izkušnjo, je za pragmatizem pomembna katerakoli izkušnja.

V drugem delu avtor raziskuje, kaj premik od intelektualističnega k posledici-stičnemu razumevanju stvarnosti pomeni za teorijo spoznanja in resnice. Takšna opredelitev iskanja resnice se oddaljuje od abstraktnih izhodišč in načel in se odpira vsem vrstam izkušnje, na primer tudi moralni ali mistični. Tako opredeljena resnica je bolj dinamična in manj statična; njeno bistvo ni posnemanje stvarnosti, ampak je pripomoček, ki spremlja mišljenje na njegovi poti, na kateri se tudi potrjuje (verificira). Resnica torej nastaja sredi izkušnje, ki jo misel misli, in se znotraj nje tudi potrjuje; potrjujejo ali zavračajo jo posledice. Temeljni Jamesov poudarek pa je, da je zanj resnica pragmatična, živa, izkušnjska – ne teoretična in abstraktna. »Njena resničnost je dogodek, proces: namreč proces njene samoverifikacije, njene verifikacije. Njena veljavnost [validnost] je proces njene validacije,« navaja

avtor (64) Jamesa. Resnica torej ni sama sebi cilj; njen cilj so posledice, to, da izkušnji odpira – in ne zapira – nadaljnja pota in posledice, ki so zanjo koristne. Izkušnja se v resnici prepozna. Stavki, sodbe, misli, v katerih se resnica izrazi, niso posnetki stvarnosti, ampak so simboli, ki so operativni, dejavni; resnica ni *ante res*, ampak je *in rebus*, znotraj izkušnje, znotraj delovanja, ki izkušnji pomaga do boljšega samorazumevanja. Zato resnica ni nikoli dokončna, ampak raste z izkušnjo; širi se v smer potencialno vedno bogatejše resnice. To je bistveno za Jamesovo razumevanje resnice: ne izhaja iz načel ali bistev stvari, ampak iz izkušnje, ki jo ima človek o stvareh, iz izkušnje, ki se spreminja in raste. Resnica torej izhaja iz življenja. »Filozofi se ukvarjajo s sencami, medtem ko tisti, ki živijo in čutijo, poznajo resnico,« pravi James (71; 105; 121).

V tretjem delu raziskave avtor preučuje vpliv pragmatičnega pojmovanja resnice na metafiziko in etiko. V pojmovanju stvarnosti James ne izhaja iz intelektualističnega dualizma, ki svet deli na snovnega in duhovnega, ampak iz izkušnje. V začetku vsakega spoznanja je izkušnja, ki je sama v sebi enotna, tudi če v sebi povezuje različna področja. V svojem izvoru ni niti duhovna niti materialna, ampak je »to«, se pravi nekaj nedoločene in nediferenciranega. Zato izkušnja v sebi dopušča pluralnost. Izkušnja je zbirno ime za vse, kar je mogoče zaznati. To pomeni, da ničesar ne določa vnaprej in ne daje prednosti nobenemu univerzalnemu elementu. V tem smislu je Jamesov pragmatizem radikalni empirizem, ker nobeni izkušnji ne daje prednosti niti nobene ne izključuje. V nasprotju z intelektualističnim pojmovanjem stvarnosti pragmatizem ne govori o »svetu samem na sebi«, ampak o tem, kako spoznavni subjekt sam sodeluje v ustvarjanju sveta in njegove strukture. Sveta, ki ga pragmatizem ne zanika, ni mogoče doseči brez ali zunaj izkušnje, zato ga tudi ni mogoče razumeti, ne da bi razumeli svojo izkušnjo. Metafizika in etika imata torej eno in isto izhodišče: izkušnjo. Zato so metafizika in znanstvena spoznanja v svojem jedru tudi etični; izhajajo iz izkušnje, ta izkušnja pa je v svojem bistvu odnos, ki ga ima človek do sveta – in ta odnos je etični odnos, ki temelji na izbirah. Nobeno védenje torej ni zgolj abstraktno, ampak je posledica izkušnje in nenehnih (moralnih in etičnih) odločitev. Zato sta tudi morala in etika podrejeni pragmatičnemu konceptu resnice, ki se potrjuje v delovanju. Etika in morala, ki bi bili zgolj abstraktni, sta moralizem, ki za življenje nima nobene vrednosti. Svojo vrednost imata le, kolikor se kot resnični izkazujeta sredi človekovega delovanja. Njuna resničnost pa se ne izkazuje kot delovanje v prid posameznih interesov, ampak v duhu ljubezni; krščanski svetnik z odpovedovanjem, s samožrtvovanjem in z ljubeznijo uteleša po Jamesu najvišje moralne ideale. Cilj stvarjenja je »največja obogatitev naše etične zavesti«. Isto velja tudi za metafiziko; abstraktne metafizike ni – vsaka metafizična misel že določa tudi dejanja in njihove posledice, iz katerih je mogoče razpoznavati pravilnost ali zmotnost metafizičnih uvidov. V takšnem nepristranskem, pluralnem pogledu na stvarnost po Jamesu obstaja možnost, da različna, nasprotna metafizična stališča najdejo skupni jezik. Za Jamesa torej pragmatizem prinaša možnost poravnavanja metafizičnih sporov.

V četrtem delu avtor raziskuje vpliv pragmatičnega, posledicističnega pojmovanja resnice na razumevanje Boga in religije. Absolutno oziroma absolutne stva-

ri – »stvari, ki segajo prek« – je treba jemati resno; te stvari so pravi predmet filozofije. Vendar pa je treba ta »prek« ali »onstran« pravilno razumeti. Za to uporabi James prisposodobno akvarija. Tudi ribe v akvariju potrebujejo zrak, ki ga ne prejemajo neposredno, ampak prek vode. Enako velja za življenje človeka, ki potrebuje abstraktne ideje, a jih ne more »vdihavati« v čisti obliki; sprejema jih lahko le preusmerjene in posredovane, kakor ribe kisik v vodi. S pragmatičnega vidika je religija upravičena, ker prinaša posledice, ki so za človeka pomembne – srečno življenje. V tem religija dopolnjuje moralo in preobraža kulturo. Resničnost religije pa se pragmatično potrjuje šele skozi posledice. Vsekakor ima James do religije pozitiven odnos. Cilj religije je odrešenje sveta, to pa je dosegljivo, če bo vsak dejavnik »dal vse od sebe«. Takšen odnos do sveta imenuje »meliorizem«. Nasprotje tega odnosa je indiferentnost, ravnodušnost, ki pa ni sprejemljiva. Pravi odnos je torej temu nasproten: zavzetost vseh za izboljšanje sveta, za medsebojno strpnost, za srečo. Iz te perspektive gleda James tudi na Boga. Bog se javlja znotraj izkušnje, na način končnosti, ki je lahko edini temelj njegove povezave s človekom. S človekom ga ne povezujejo njegovi metafizični atributi, ampak njegova končnost in bližina, ki od človeka zahtevata ne le spoznavne, ampak moralne, etične odgovore. Na takšen način človek Bogu, ki se javlja na končni način znotraj izkušnje, pomaga. Znotraj končne izkušnje je tudi Bog nepopoln, zato potrebuje človekovo podporo. Tako skuša James tudi vero podrediti izkušnji in jo vpeljati v krog racionalne razvidnosti, obravnava pa jo kot hipotezo, katere resničnost se izkaže šele v njenih posledicah za konkretno življenje.

James je filozofijo dojemal kot življenjski nazor, ki izhaja iz življenjske izkušnje. S tega vidika pragmatizem sprošča teorije in hipoteze; spreminja jih v dinamično misel, dela jih prožne in izziva k nadaljnjemu iskanju. V teorijah in hipotezah vidi orodje, ne odgovorov. Resnica torej ne pomeni udobnosti ali koristnosti, ampak je izziv k večji zavzetosti in delovanju. Koristnost kot kriterij resničnosti je dopuščal le na področju religije, ker je ta drugače nepreverljiva. V tem se James razlikuje od intelektualistično zasnovanih teorij o resnici, ki resnico opredeljujejo kot skladnost misli s stvarjo. Zanj je resnica notranji element ideje, ki ni statičen, ampak dinamičen; s tem daje idejam možnost napredovanja in spreminjanja. Resnica je pripomoček na poti človekovega delovanja; prihodnje izkušnje torej morejo spreminjati ideje, ki danes veljajo za resnične. Po avtorjevem mnenju je bil »eden od osrednjih motivov za razvoj pragmatistične misli pri Jamesu njegova želja, da bi v času, ki ni sprejemal religije, njene metodologije in spoznanj, naredil prostor religioznemu verovanju« (214).

Maja Malovrh

Relacijski pogledi na ustvarjalnost in možne aplikacije za terapevtsko delo v kontekstu psihodinamične psihoterapije parov. Doktorska disertacija. Mentor Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. 387 str.

Doktorska disertacija Maje Malovrh obsega 387 strani in jo sestavljata teoretični in empirični del. V obširnem teoretičnem uvodu izčrpno obdela avtorica vse pomembnejše vsebine, ki se navezujejo na ustvarjalnost, sodobne teorije v psihodinamični psihoterapiji in v odnosu med njima. Vsekakor je to inovativen pristop, ki v središču vidi človeka kot ustvarjalnega »umetnika«, ga poveže z biblično-krščanskim izročilom in ga postavi v dogajanje psihodinamičnega psihoterapevtskega procesa.

V prvem poglavju prvega dela se avtorica ukvarja z definiranjem in pojmovanjem ustvarjalnosti, ki jo v drugem poglavju nadgradi s psihološko, v tretjem pa z biološko dimenzijo človekovega življenja in dela. V četrtem poglavju predloži dober pregled ustvarjalnosti v psihoanalitičnih teorijah; opira se na uveljavljene avtorje, kakor so Freud, Klein, Bion, Segal in Winnicott, ki vidi ustvarjalnost v kakovosti bivanja (133). Prav ta vidik v sklepnem delu nadgradi v – resda nekoliko skromni – biblično-teološki refleksiji in v povezavi z religioznim izkustvom. Četrto poglavje je že osredotočeno na teoretično raziskovanje ustvarjalnosti v psihodinamičnem psihoterapevtskem procesu, v katerem v ospredje stopi pomen medosebnih odnosov, hkrati pa ponudi avtorica široko paleto vidikov ustvarjalnosti, ki jih poglobljeno razišče in dobro predstavi. Glede na dejstvo, da avtorica odpira nekatera povsem nova in skoraj neraziskana vprašanja, je morala uporabiti veliko raznolike znanstvene literature. Pri tem ji je nedvomno v pomoč dosedanja izobraževalna pot, saj se je kot diplomantka likovne akademije v podiplomskem študiju naučila likovna spoznanja vključevati v psihološke in psihoterapevtske dimenzije življenja in dela. Tako ne čudi, da je avtorica teoretični del svojega doktorskega dela popestrila z izbranim in zanimivim slikovnim materialom.

V empiričnem delu avtorica na treh stopnjah in v treh poglavjih obravnava ustvarjalnost v odnosih, specifično v psihoterapiji, in preverja naslednje hipoteze:

- ustvarjalnost je pomembna komponenta pri predelavi psihičnih težav, s katerimi je klient stopil v terapijo;
- proces predelave težav v psihodinamični psihoterapiji je soroden ustvarjalnemu soočanju z življenjskimi izzivi;
- skupina posameznikov s poprejšnjo osebno izkušnjo psihodinamične psihoterapije se razlikuje od skupine brez tovrstne izkušnje.

V prvem poglavju z intervjuji preverja temeljno teorijo oziroma prvo hipotezo; v raziskavo je vključila deset psihodinamičnih psihoterapevtov. Analiza intervjujev je na zahtevni ravni in relevantno opisuje strukturo (komponente oz. kategorije na treh hierarhično urejenih ravneh) psihodinamičnega psihoterapevtskega pro-

cesa, reševanja problema in ustvarjalnosti v psihoterapevtskem procesu. Tako analizirana struktura daje bistveno pomemben uvid v obravnavane fenomene in na podlagi dovolj podrobnega opisa pokaže, kako se v doživljanjih terapevtov kaže ustvarjalnost psihoterapevtskega procesa.

Zelo kakovostna je tudi empirična raziskava, ki zadeva preverjanje druge hipoteze in je izpeljana kot študija primera. V tem delu avtorica analizira trening terapije v času študija terapevtov. Da bi ugotovila zaporednost posameznih faz – prilagojenih poteku psihoterapije – ustvarjalnega procesa, je uporabila metodo »slepega ocenjevanja«; to pomeni, da ocenjevalca nista vedela, kateri del pomešanih izsekov terapije ocenjujeta. Odkrila je, da se ponavlja cikel ustvarjalnih faz (preparacija, inkubacija, iluminacija in elaboracija), vendar ne v vseh primerih. Te ugotovitve dajejo pomembne uvide v ustvarjalne procese znotraj psihoterapije.

Pri preverjanju tretje hipoteze je avtorica uporabila standardizirane vprašalnike pri petdesetih udeležencih, med katerimi jih je petindvajset imelo poprejšnjo terapevtsko izkušnjo, petindvajset pa ne. Čeprav bi za relevantne rezultate najbrž avtorica potrebovala nekaj več respondentov, je kljub temu zgovorna ugotovitev, da je odkrila pomembne razlike samo v eni od merjenih lastnosti, in to v radovednosti.

Doktorsko delo Maje Malovrh je inovativno in v tem smislu vsekakor ustreza naslovu, saj odpira široko polje znanstvenih vidikov in pojmovanja ustvarjalnosti. Lotila se je zelo ambiciozne in zahtevne naloge integracije teh vidikov in utemeljitve nove podlage za raziskovanje in razumevanje terapevtskega procesa kot okvira, v katerem se lahko razvije transformativna ustvarjalnost.

Stanko Gerjolj

Andreja Poljanec

Varno starševstvo z vidika relacijske družinske teorije in terapije. Doktorska disertacija. Mentorica Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. XX, 260 str.

Avtorica se v svojem delu loteva teme starševstva predvsem v povezavi s problematiko doživljanja starševstva pri starših in njihove držje do kaznovanja, predvsem telesnega kaznovanja. Ugotavlja, da je starševstvo poslanstvo, ki zajema celega človeka, tako na telesnem kakor na psihičnem in na duhovnem področju. Na podlagi širokega teoretičnega orisa različnih teorij starševstva pove, da so temelj varnega in polnega starševstva, ob katerem se lahko varno in polno razvija otrok, odsotnost telesnega in psihičnega kaznovanja, odzivnost na otroka in na njegove potrebe, fleksibilnost ob otroku in ob spremembah v njegovem razvoju in sočutje. Pri svojem raziskovanju se je močno oprla na teorijo navezanosti in na relacijske in sistemske teorije in paradigme, ki vse po vrsti poudarjajo pomembnost načina, kako odrasli ravna z otrokom, ter na prenos notranjih delovnih modelov, ki se izoblikujejo ob primarnih skrbnikih, na odrasle intimne odnose in na svoje lastno starševstvo.

Ugotavlja, da je ključ do zdravega otrokovega razvoja in do razvoja starševstva ob otroku prav stik staršev s svojimi lastnimi čutenji ter stik s čutenji in občutji otroka. Ta stik omogoča in vzdržuje tudi intimni odnos, ki je vzajemen, v katerem se otrok uči od staršev in se ob njih razvija in v katerem se starši učijo od otroka; če so z njim in s seboj v stiku, se lahko neprenehoma razvijajo in dograjujejo v bolj sproščene, samozavestne, sočutne, ljubeče in notranje trdne odrasle. Meni, da ima pomemben vpliv odrasli intimni oziroma varni partnerski oziroma zakonski odnos, v katerem je možno o svojih stiskah, strahovih, hrepenenjih in o čutenjih govoriti, jih vedno bolj razumeti in ozavestiti. S tem odrasli dobi možnost, da je vedno bolj v stiku s svojimi čutenji in zna prisluhniti svojemu telesu ter nezavednih čutenj nehote ne prenaša na svoje otroke ali partnerja. Tako ima možnost, preseči rane iz otroštva in ustvarjati bolj varne, bolj sproščene, zaupne in ustvarjalne odnose.

V raziskavi je ugotavljala povezanost med kaznovanjem v otroštvu in stališči do vzgoje glede telesne kazni v odraslosti in povezanost kvalitete partnerskega odnosa s sočutjem do otroka, s pozitivnimi stališči do nenasilne vzgoje, z ustreznimi vlogami v družini, z močjo in neodvisnostjo, ki jo starši puščajo otroku, in z ustreznimi pričakovanji do otroka. Raziskovala je tudi povezavo med pozitivnimi stališči do nenasilne vzgoje, ustreznimi pričakovanji do otrok in ustreznimi stališči do omejevanja moči in neodvisnosti pri otroku z manjšim stresom in povezanost kvalitete partnerskega odnosa s stresom.

Z raziskavo, ki je bila zastavljena kvantitativno in je pokrivala širok spekter področij, glede na raziskave in domneve močno povezanih med seboj, smo dobili pomembne smernice k bolj poglobljenemu razmišljanju, ki ga je začela že Mary

Main. Njena temeljna ugotovitev pri raziskovanju je že bila v smeri, da se iz roda v rod bolj kakor vedenje ponavlja način notranje organiziranosti izkustva, kakor potrjujejo tudi nekatere sodobne raziskave. Zlorabljeni otroci ne zrastejo vedno v nasilne starše, vendar imajo pogosto hude težave že pri zmernih, nenasilnih vzgojnih metodah, to pa jih vodi v permisivni starševski stil. Zaradi odpora do bolečin, ki so jih sami doživeli v otroštvu, svojim otrokom neradi postavljajo meje ali pa ne vztrajajo pri njihovem upoštevanju. Poleg tega so rezultati pokazali tudi nepovezanost stališč do starševske vloge z izraženo kvaliteto zadovoljstva v partnerskem odnosu; to bi lahko pomenilo, da je starševska drža manj povezana s partnerskim odnosom in narobe, kakor so nekatere raziskave ugotavljale in kakor trdi sistemska družinska teorija. Razmišljamo tudi, da se povezanost teh dveh vlog kaže na globlji ravni, kakor smo jo lahko izmerili s kvantitativnim načinom merjenja. Prav tako nas je presenetilo, da starševstvo ni povezano s stresom, ki ga doživlja posameznik, temveč da samski izražajo celo višjo stopnjo stresa. To nam je prav tako dalo smernice za razmišljanje, ali so res otroci vzrok za stres pri odraslem, ali se je stres, ki ga doživlja odrasli, dejansko prenesel iz doživetij v primarnih odnosih in so otroci kvečjemu sprožilni dejavnik. Rezultati namreč kažejo, da so najbolj pod stresom prav samski in ne ljudje v partnerskih odnosih, pa tudi ne starši.

Mnoge raziskave so iskale vpliv ravnanja staršev na otroke, vpliv kaznovanja, vpliv zanemarjanja, vpliv partnerskega odnosa na otroke, vpliv stresa na otroke s kvantitativnim načinom merjenja in so seveda dobili zanimive rezultate, širok vpogled v različne problematike (npr. šeškanje, zanemarjanje) vendar pa smo opazili tudi, da so se avtorji, ki so starševstvo raziskovali kvalitativno in longitudinalno, prikopali do veliko globljih dinamik in do globljega razumevanja starševstva kot zelo kompleksne vloge in kot nepretrganega in nikoli dokončanega procesa posameznika. Naloga tako prinaša nov vpogled v dinamiko in globino starševstva in v specifično vlogo starševstva v življenju posameznika.

Katarina Kompan Erzar

Tatjana Rožič

Dogodki sprememb v superviziji in njihova povezanost s terapevtskim procesom in s spremembo v terapiji. Mentorica Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. XLVIII, 378 str.

Avtorica je v nalogi raziskala dogodke sprememb v superviziji in njihovo povezanost s terapevtskim procesom in s spremembo v terapiji. Najprej je predstavila razvoj supervizije od začetkov do danes. Supervizija je pravi razmah doživela vzporedno z razvojem psihoanalize, po kateri se je tudi oblikovala. Tako kakor psihoanalizo je namreč tudi supervizijo zaznamoval hierarhični način dela. Psihoanaliza, usmerjena v odnose, se je lotila raziskovanja pomembnih primarnih odnosov, iz tega pa se je razvila relacijska paradigma. Kljub temu se na področju supervizije ni zgodilo veliko in ni bilo sprememb, saj so si supervizorji prizadevali to polje ohraniti zase v smislu prenašanja teoretičnega znanja na mlajše terapevte, tu pa ni bilo prostora za naslavljanje odnosa. Da je v superviziji pomemben odnos oziroma narava dveh oseb, je med prvimi s svojo študijo jasno pokazala Doehrmanova leta 1976, njej pa so sledili še številni drugi. Tako se je počasi tudi na področju supervizije zgodil prehod iz didaktičnosti v relacijskost. Pomemben prispevek k temu so naredili intersubjektivni teoretiki, ki so znotraj supervizijskega polja začeli opazovali preplet več osebnosti; odprl se je prostor za pojme, kakor so uglašenos, vzajemnost, iskrenost, spoštovanje, ranljivost in razkrivanje. Zlasti teoretiki razvojnega modela supervizije so področje obogatili s številnimi empiričnimi študijami supervizijskega procesa in s študijami o doživljanju sprememb v superviziji in o kritičnih dogodkih. Novost sta prinesla tudi koncept in raziskovanje supervizijske delovne alianse.

Nadaljnjo poglobitev relacijskega pojmovanja so v devetdesetih letih prinesle raziskave navezanosti. Opazovanje regulacije čustev, ki vključuje tako posameznikove notranje kakor tudi zunanje dejavnike in pri kateri ima temeljno vlogo odnos navezanosti s starši, je pokazalo, da je za klinično učinkovitost terapevtskega procesa ključna vzajemna regulacija afektov. Tem sodobnim spoznanjem na polju terapije je začela slediti tudi supervizija in ta naloga dokazuje, da je regulacija afekta v jedru dogodka spremembe v superviziji.

V drugem oziroma empiričnem delu naloge avtorica sledi raziskovalnemu vprašanju, kaj se mora zgoditi v superviziji, da se lahko ključni dogodki znotraj nje povežejo s terapevtskim procesom in s spremembo v terapiji. Izbrala je metodologijo analize naloge, s katero je najprej formulirala začetni zemljevid nalog, identificirala komponente dogodka spremembe in pripravila diagram korakov v procesu spremembe. Za raziskavo je pridobila avdioposnetke sklopov (terapija – supervizija – terapija), ki jih je podrobno analizirala; kot vir je uporabila posnetke, izpolnjene vprašalnike klientov, supervizorjev in terapevtov (po vsakem srečanju in ob sklepu ciklusa) in podatke, pridobljene znotraj priklica medosebnega procesa. Po opravljeni empirični analizi je postavila mini teorijo dogodka spremembe v superviziji, ki jo je z uporabo metode kodiranja čustvenih izrazov tudi podprla.

Katarina Kompan Erzar

Veronika Seles

Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo. Mentor Vinko Potočnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. VI, 250 str.

Veronika Seles je bila rojena leta 1980 v Ljubljani. Po opravljeni maturi se je leta 1998 vpisala na enopredmetni študij teologije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in leta 2004 diplomirala ter pridobila naziv univerzitetne diplomirane teologinje. V študijskem letu 2001/2002 je šla na študijsko izmenjavo v Leuven v Belgiji.

Leta 2004 se je vpisala na magistrski študij zakonske in družinske terapije na Teološki fakulteti v Ljubljani in leta 2007 pridobila naziv magistricе znanosti. Vzporedno je leta 2005 vpisala tudi dvoletni študij objektivnih relacij na International Psychotherapy Institute v Washington D.C., ZDA, in ga končala leta 2007. Od takrat je tudi polnopravna članica Združenja terapevtov v ZDA.

Istega leta (2007) je vpisala doktorski študij družinske in zakonske terapije na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Leta 2008 je izdala prvi priročnik v Sloveniji na temo nezvestobe, z istoimenskim naslovom *Nezvestoba*, v katerem obravnava vprašanja, kako razumeti nezvestobo, se soočiti z njo in premagati njene posledice. Objavila je tudi številne poljudnoznanstvene članke in sodelovala z različnimi mediji. Leta 2006 je ustanovila svoj psihoterapevtski inštitut PTI d. o. o., v katerem dela kot psihoterapevtka, obenem pa se tudi aktivno udeležuje različnih svetovnih konferenc.

Na 15. seji dne 29. maja 2007 ji je Senat UL potrdil temo doktorske disertacije z naslovom *Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo*. Komisija za oceno primernosti teme so sestavljali: prof. dr. Christian Gostečnik in prof. dr. Vinko Potočnik s Teološke fakultete in prof. dr. Gabi Čačinovič Vogrinčič s Fakultete za socialno delo. Do poletja 2011 je kandidatka disertacijo dokončala in jo dne 11. novembra 2011 tudi uspešno obranila.

Disertacijo z naslovom *Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo* je Seleseva tematsko organizirala v tri – metodološko logično sledeče si – vsebinske sklope: teoretični pregled študij, modelov in teorij, ki pojasnjujejo procese, povezane s partnersko nezvestobo; empirični del s študijo primera; diskusija s sklepi.

V prvem, teoretičnem delu se ob referenčni literaturi posveti razčlenitvi fenomena nezvestobe, prikazu tipov nezvestobe in njihovem poteku. Raziskuje vzroke – individualne, medpartnerske in zunanje –, ki vplivajo na nastop zakonske nezvestobe. Na temelju relacijske družinske teorije se posebej osredotoči na vzroke, povezane z izvorno družino. Dotakne se vlog primarnih odnosov in stilov navezanosti v razvoju posameznika, različnih vrst tako imenovanih medpartnerskih plesov, družbenega in kulturnega okvira, pa tudi razčlembе nekaterih duševnih motenj, ki so bile navzočne v terapevtski obravnavi kot študija primera. Temu sledi prikaz razkritja nezvestobe in spopadanja s travmo, ki nastane ob tem.

Vse to avtorica uporabi za analizo terapevtskega procesa zdravljenja. Prikaže ga ob dvanajstmesečni partnerski terapiji para, v katerem je bil razkrit – intimnosti izogibajoči se tip – zakonske nezvestobe. Na podlagi analize transkriptov zvočnih posnetkov, terapevtskih zapiskov in opazovanja in prek prehajanja med interpersonalno, intrapsihično in sistemsko ravni avtorica prikaže afektivne dinamike, ki potekajo v terapevtskem procesu po razkritju afere.

V sklepnem delu se avtorica posveti vprašanju veljavnosti stopenjske interpretacije sprememb čustvenih in komunikacijskih procesov v terapiji in vprašanju učinkovitosti, dinamike in poteka same terapevtske situacije, pa tudi implikacij za nadaljnje raziskovanje.

Vinko Potočnik

Polona Vesel Mušič

Birmanska pastorala na prepihu: vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v Cerkvi na Slovenskem. Mentor Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. LXXII, 930 str.

Disertacija Polone Vesel Mušič obsega 930 strani in 52 strani prilog. Kot mlada raziskovalka in mati petih otrok, ki so vsi mlajši od dvanajst let, se je posvetila raziskovanju birmanske pastorale na Slovenskem.

Doktorsko delo je razdeljeno na štiri obsežna poglavja. V prvem poglavju avtorica na podlagi strokovne in znanstvene literature osvetli teološko dimenzijo zakramenta svete birme.

Drugo poglavje je namenjeno nosilcem birmanske pastorale, med katere poleg družine oziroma staršev in župnije ter škofov in duhovnikov, botrov in voditeljev birmanskih skupin in animatorjev uvrsti tudi birmanke in birmance, čeravno jih dokumenti navajajo izrazito kot »prejemnike«. Avtorica se pri tem opira na sodobno pedagoško in psihološko literaturo in zagovarja mnenje, da je vsak, ki je vključen v pedagoški proces, tudi njegov sonosilec, čeprav so nedvomno vloge različne in različne tudi stopnje odgovornosti.

V tretjem poglavju odpira dileme sodobne birmanske pastorale in jo reflektira tako z vidika pedagoškega in psihološkega profila birmancev in birmank kakor tudi z vidika njihove starosti in oddaljevanja od župnijske skupnosti po birmi. Ob tem po eni strani odkrije pretežno pesimistično držo duhovnikov, po drugi strani pa dokaj veliko motiviranost drugih nosilcev birmanske pastorale, zlasti staršev ter birmank in birmancev. Zavidljivo mero motiviranosti izražajo tudi birmanski botri in botre, čeprav so o svoji vlogi sorazmerno slabo poučeni. Ena ključnih ugotovitev empiričnega dela raziskave se kaže v spoznanju, da so spoštljivi odnosi ključnega pomena v birmanski pastoralni. Ne le da je tam, kjer je medsebojnim odnosom posvečene več pozornosti, tudi višja motivacija med pripravami, po prejemu zakramenta svete birme pa je znati bistveno močnejšo pripravljenost za sodelovanje v župniji (725–726).

Na podlagi empiričnih ugotovitev avtorica v četrtem delu predstavi vzgojno-pastoralni model birmanske pastorale, ki vključuje teamski pristop, izkustveno učenje in celostno vzgojo, to pa v teoretičnem smislu lahko umestimo v sodobne miselne tokove dialoške pedagogike in pedagogike skrbnosti.

S sistemskega vidika sodi birmanska pastorala v kontekst neformalnega izobraževanja. Ker v Sloveniji poteka priprava na birmo v obdobju mladostniškega odrasčanja, je za avtorico pomemben izziv, kako oblikovati pedagoške in pastoralne dejavnosti glede na sodobne kulturološke in sociološke ugotovitve o navadah v življenju mladih, ki se hitro spreminjajo. V skladu s statističnimi podatki Cerkve na Slovenskem ugotavlja avtorica dokaj velik osip birmancev in birmank po prejemu zakramenta. To jo je spodbudilo k raziskovanju vprašanja, kako uvrstiti birmansko pastoralo v kontekst vseživljenjskega učenja.

Kot podlago za oblikovanje odgovora na omenjeno vprašanje je naredila avtorica več obsežnih empiričnih raziskav. Opravila je sto dvajset polstrukturiranih in poglobljenih intervjujev z duhovniki in voditelji birmanskih skupin ter s katehetinjami in kateheti, z redovniki in redovnicami, pa tudi s starši ter z birmanci in birmankami. Vse pomembne ciljne skupine je tudi anketirala. Prejela je 405 odgovorov birmancev in birmank, 256 odgovorov staršev in botrov, 49 odgovorov voditeljev in voditeljic birmanskih skupin in 73 odgovorov duhovnikov. Poleg tega je hospitirala pri birmanski pripravo in katehezi na desetih župnijah nadškofije Ljubljana, to pomeni, da govorimo o resnično poglobljeni in večplastni empirični raziskavi. V tej analizi celotnega sistema izobraževanja v povezavi z birmansko pastoralo je zbrala toliko tako obsežnih podatkov, da ni mogla vseh vključiti v disertacijo, zato je ostalo še veliko uporabnega gradiva; to gradivo kliče po nadaljnjih interpretacijah in ugotovitvah, ki bodo usmerjale pastoralno delo.

Celotno ozadje empiričnega raziskovanje je avtoričino delo. Anketne vprašalnike za posamezne ciljne skupine, vprašanja za intervjuje, kritični izbor župnij in kriterije za opazovanje tam, kjer je hospitirala pri pedagoških procesih, je oblikovala na podlagi kritične analize relevantne znanstvene in strokovne literature, ki obsega 439 bibliografskih enot. Čeprav jezik doktorskega dela ni popoln, velja pripomniti, da avtorica uporablja zelo tenkočutno strokovno izrazje, s katerim kritično reflektira v praksi neredko ustaljena poimenovanja v smislu »ponudnikov in uporabnikov«, to pa kaže na uveljavljanje enakopravne vključitve vseh dejavnikov v sistem vzgojno-pastoralnega dela. Predvsem pa pokaže, da je dobra »methodos« kot pot pogoj za dostop do še tako pomembne vsebine.

Stanko Gerjolj

Bogoslovni vestnik 72 (2012)

TEME / THEMES

Družbena pravičnost <i>Social Justice</i>	[3:383–418]
Vera in strah <i>Faith and Fear</i>	[3:35–383]
Verstva v dialogu s sodobno kulturo <i>Religions in Dialogue with Modern Culture</i>	[4:497–506]

RAZPRAVE / ARTICLES

Ambrožič, Matjaž	Patronatno pravo in jožefinski patronati kranjskega verskega sklada <i>Jus Patronatus and Josephinian Patronages of the Carniolan Religious Fund</i>	[1:71–88]
Arko, Alenka	Bazilij Véliki – Ad adolescentes v kontekstu odnosa cerkvenih očetov do antične kulture in šolstva <i>Basil the Great's Ad adolescentes in the Context of the Attitude of Church Fathers towards Ancient Culture and School System</i>	[2:167–178]
Avsenik Nabergoj, Irena	»Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije <i>»The Song of Songs« for All Nations, Cultures and Religions</i>	[4:583–588]
Bahovec, Igor	Medkulturni dialog, religije in izobraževanje <i>Intercultural Dialogue, Religions, and Education</i>	[4:599–608]
Centa, Mateja	Negativni vpliv medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic <i>Negative influence of the media and social environment on the values and self-image of adolescent girls</i>	[3:459–474]
Cvetek, Mateja	Čustveno odpuščanje v medsebojnih odnosih <i>Emotional Forgiveness in Interpersonal Relationships</i>	[2:281–296]
Dauphiné, James	Œdipe ou le crépuscule des dieux d'Henri Ghéon à la lumière du Dieu (in)connu de Saint Paul <i>Ojdip ali somrak bogov Henrija Ghéona v luči Pavlovega (ne) znanega Boga</i> <i>Oedipus or the Twilight of Gods by Henri Ghéon in the Light of St Paul's (Un)known God</i>	[2:179–194]
Dolenc, Bogdan	Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri – ali je edinstvo kristjanov utopija? <i>Ecumenical Movement: Yesterday, Today and Tomorrow – Is Christian Unity Utopian?</i>	[4:507–520]
Grabus, Nedžad	Islam in sekularna družba <i>Islam and Secular Society</i>	[4:533–542]
Harcet, Marjana	Nezaposlovanje žensk v islamskem svetu <i>Women Unemployment in the Islamic World</i>	[1:45–54]

Ilič, Angela	Engaging Contemporary Culture: Current Trends in Interreligious Dialogue <i>Vključevanje sodobne kulture: sedanje težnje v medverskem dialogu</i>	[4:543–550]
Jerebic, Drago, in Sara Jerebic	Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija <i>Various Models of Addiction Treatment and Relational Family Therapy</i>	[2:297–310]
Juhant, Janez	Klerik med strahovi časa in vero, ki osvobaja <i>A clergyman caught between the culture of fear and the faith that liberates</i>	[3:383–396]
Južnič, Stanislav	Ljubljančani gostijo Boškovića: Ob 300. obletnici rojstva slovitega jezuitskega znanstvenika <i>Ljubljana Regales Bošković: 300th Anniversary of Birth of the Famous Jesuit Scientist</i>	[1:89–100]
Kolar, Bogdan	Posledice janzenističnih idej na nekatere oblike ljudske pobožnosti <i>Effects of Jansenism on some Forms of Popular Devotion</i>	[2:205–218]
Krajnc-Vrečko, Fanika	Sprache als grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser und kultureller Identität <i>Jezik kot temeljno izrazno sredstvo religijske in kulturne identitete</i> <i>Language as the Basic Means of Expressing Religious and Cultural Identities</i>	[4:589–598]
Krašovec, Jože	Moč tradicije in zблиževanje metod <i>The Force of Tradition and the Approaching of Methods</i>	[4:577–582]
Krečič, Primož	Development and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought <i>Razvoj in realnost antinomije v ruski verski misli</i>	[4:653–664]
Križanič, Matej	Integracija Romov v slovensko družbo <i>Integration of the Roma in Slovenian society</i>	[3:445–458]
Küng, Hans	Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?: Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos <i>What Holds Society Together?: World Religions – World Peace – Global Ethic</i> <i>Was hält die Gesellschaft zusammen? Weltreligionen – Weltfrieden – Weltethos</i>	[4:497–506]
Kvaternik, Peter	Celovita pastoralna zahteva celovite osebnosti: Obrtniki in polizdelki <i>Integral Pastoral Work Needs Integral Personalities: Technicians and Semi-Finished Products</i>	[2:235–248]
Lah, Avguštin	Edinost Cerkve v trinitatični perspektivi <i>Church Unity in Trinitarian Perspective</i>	[4:635–644]
Majcenovič, Polonca	Povezanost vzgojnih slogov z navezanostjo na druge in na Boga <i>Interconnection between Educational Styles and Attachment to Others and to God</i>	[2:265–280]
Matjaž, Maksimilijan	Gospel in confrontation with culture: Paul's speech in Athens <i>Evangelij v soočenju s kulturo: Pavel v Atenah in Korintu</i>	[4:567–576]

Maver, Aleš	Das Christentum auf dem Markt der Religionen im Römischen Reich <i>Krščanstvo na tržnici verstev v rimskem cesarstvu</i> <i>Christianity on the Market of Religions in the Roman Empire</i>	[4:559–566]
Mozetič, Iztok	Kongresi Osvobodilne fronte in katoliška Cerkev <i>Congresses of the Liberation Front and the Catholic Church</i>	[1:101–112]
Ocvirk, Drago K.	Islam in sekularizem v arabski pomladi <i>Islam and Secularism in the Arab Spring</i>	[1:33–44]
---	»Kako se v strup prebrača!« <i>»Could become a poisoned draught!«</i>	[3:397–410]
Osredkar, Mari Jože	Pomen pojma »prepoznati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja <i>The importance of the verb »to recognize« for the understanding of God's revelation and salvation</i>	[3:419–430]
---	Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju <i>Interreligious and Interfaith Dialogue in the Light of the Catholic Doctrine of Salvation</i>	[4:551–558]
Pacek, Dejan	Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem <i>A Survey of the History of Catholic Action in Slovenia</i>	[2:219–234]
Pekljaj, Marijan	Ljubezen premaga strah <i>Love conquers fear</i>	[3:411–418]
Platovnjak, Ivan	Ekumenska duhovnost danes <i>Ecumenical Spirituality Today</i>	[4:645–652]
Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič	Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku <i>Parenthood as the Place for Developing the Empathy of a Child</i>	[1:113–122]
Rozman, Mateja Pevec	Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture <i>Vloga in pomen tradicije v sodobni kulturi</i>	[4:619–626]
Schlögl-Flierl, Kerstin	The Necessity of Virtues in Family Life: The family as a point of self-assurance between social and individual ethics <i>Nujnost kreposti v družinskem življenju: družina kot prostor zaupanja vase med družbeno in individualno etiko</i>	[3:363–372]
Smolik, Marijan	Škof Andrej Kranjski in koncil v Baslu <i>Bishop Andreas von Krain and the Council of Basel</i>	[1:135–138]
Strehovec, Tadej	Marriages and Cohabitations from Theological, Demographic and Social perspective <i>Zakonska zveza in zunajzakonsko bivanje iz teološke, iz demografske in iz družbene perspektive</i>	[2:195–204]
---	Vloga katoliške civilne družbe v zavzemanju za družbeno pravičnost <i>The role of Catholic Civil Society in Advocacy for Social Justice</i>	[3:373–382]
Svetelj, Tone	Searching for growth, fulfillment, and freedom within modern secularized society: A new perspective for Christianity <i>Iskanje rasti, polnosti in svobode v moderni sekularizirani družbi: nova obzorja za krščanstvo</i>	[3:351–362]
Štrukelj, Anton	Christliches Menschenbild bei Papst Benedikt XVI. <i>Krščanska podoba človeka pri papežu Benediktu XVI.</i> <i>Christian Concept of Man with Pope Benedict XVI</i>	[1:21–32]

Štuhec, Ivan J.	Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo <i>Secularisation as a Chance for New Evangelisation</i>	[1:55–70]
---	Medgeneracijska pravičnost <i>Intergenerational Justice</i>	[3:337–350]
---	Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost <i>Secularisation as a Chance for a Different Religiosity</i>	[4:609–618]
Tomšič, Matevž	Evropske vrednote in identiteta: med enotnostjo in različnostjo <i>European Values and Identity: Unity, Diversity, Dialogue</i>	[4:627–634]
Vesel Mušič, Polona	Vloga botrov v birmanski pastoralni <i>Role of Sponsors in Confirmation Pastoral Care</i>	[2:249–264]
Vodičar, Janez	Govorica in govornice o Bogu pri katehezi <i>Speech and ways of speaking about God in catechesis</i>	[3:431–444]
Vukašinović, Vladimir	Pravoslavna Crkva i savremeni laicizmi – dijalog <i>Pravoslavna Crkve in sodobne laičnosti – dialog</i> <i>Orthodox Church and Contemporary Laicisms – a Dialogue</i>	[4:521–532]
Zinrajh, Zvonko	Pravni položaj begunskih romskih otrok in vloga Cerkev v Črni gori <i>Legal Situation of Refugee Roma Children and the Role of Churches in Montenegro</i>	[1:123–134]

TOMAŽEVA PROSLAVA / ST. THOMAS FESTIVITY

Slatinek, Stanislav	Karikature o Cerkvah v časniku Večer (2001–2011) in pravica do dobrega imena <i>Cartoons about the Church in the Newspaper Večer (2001–2011)</i>	[1:7–20]
---------------------	--	----------

POROČILA / REPORTS

Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije: Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0269 v letu 2011 (Janez Juhant)	[1:151–154]
Poletna šola mimetične teorije, Leusden (Nizozemska), 15.–29. julij 2012 (Ana Martinjak Ratej)	[3481:–483]
Teološka fakulteta v akademskem letu 2011–2012 (Stanko Gerjolj)	[2:317–325]
Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji: Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0262 v letu 2011 (Jože Krašovec)	[1:155–158]

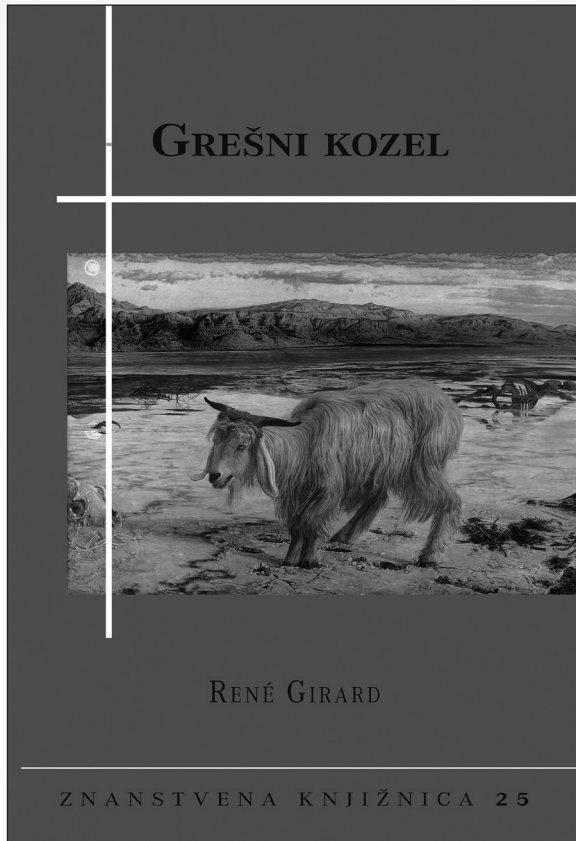
OCENE / REVIEWS

Belotti, Gianpietro, ur. <i>La risposta femminile ai nuovi bisogni dell'età borghese: La rinascita delle Compagnie e degli Istituti religiosi delle Orsoline fra Ottocento e primo Novecento</i> (Bogdan Kolar)	[2:311–312]
Bose, Mishtooni C., in J. Patrick Hornbeck II, ur. <i>Wycliffite Controversies</i> (Bogdan Kolar)	[1:143–145]

Bürkle, Horst	<i>Erkennen und Bekennen: Schriften zum missionarischen Dialog</i> (Anton Štrukelj)	[1:139–141]
Grasso, Emilio	<i>Dal sacrificio alla festa: La struttura della Messa è la struttura della nostra vita</i> (Slavko Krajnc)	[3:478–480]
Juhant, Janez	<i>Za človeka gre</i> (Mateja Pevec Rozman)	[2:313–316]
Kalan, Valentin	<i>Evrotropija – »dobra Evropa«</i> (Tadej Urbanija)	[3:475–478]
Keenan, James F.	<i>A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: from Confessing Sins to Liberating Consciences</i> (Roman Globokar)	[1:145–149]
Larentzakis, Grigorios	<i>Pravoslavna Cerkev: Njeno življenje in njena vera</i> (Anton Štrukelj)	[1:141–143]

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Dular, Katja	Proces relacijske družinske terapije pri osebah odvisnih od psihoaktivnih substanc (Tanja Repič Slavič)	[4:665–666]
Leskovec, Jožef	Sledenje posledicam : pragmatizem Williama Jamesa (Robert Petkovšek)	[4:667–669]
Malovrh, Maja	Relacijski pogled na ustvarjalnost in možne aplikacije za terapevtsko delo v kontekstu psihodinamične psihoterapije parov (Stanko Gerjolj)	[4:670–671]
Poljanec, Andreja	Varno starševstvo z vidika relacijske družinske teorije in terapije (Katarina Kompan Erzar)	[4:672–673]
Rožič, Tatjana	Dogodki sprememb v superviziji, njihova povezanost s terapevtskim procesom in spremembo v terapiji (Katarina Kompan Erzar)	[4:674]
Seles, Veronika	Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo (Vinko Potočnik)	[4:675–676]
Vesel Mušič, Polona	Birmanska pastoralna na prepihu : vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v cerkvi na Slovenskem (Stanko Gerjolj)	[4:677–678]



René Girard
GREŠNI KOZEL

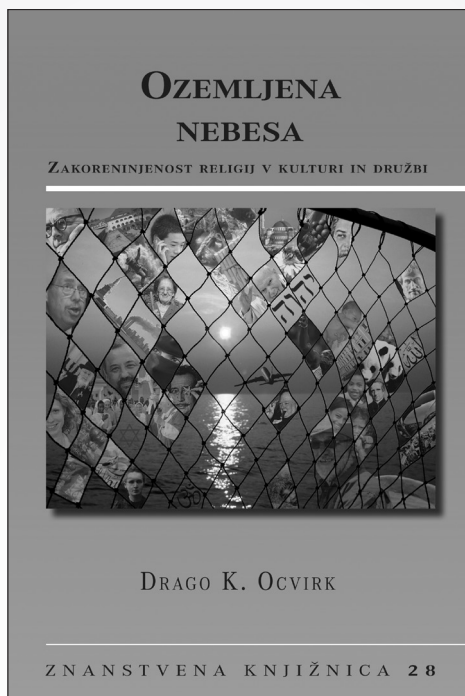
René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Bogoslovni vestnik 72 (2012)

Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
Benedik, Metod, prof. dr., emer.
Cvetek, Robert, doc. dr.
Furlan Štante, Nadja, doc. dr.
Gerjolj, Stanko, prof. dr.
Globokar, Roman, doc. dr.
Juhant, Janez, prof. dr., akad.
Klun, Branko, izr. prof. dr.
Kolar, Bogdan, prof. dr.
Lah Avguštin, izr. prof. dr.
Matjaž, Maksimilijan, izr. prof. dr.
Ocvirk, Karl Drago, prof. dr.
Osredkar, Mari Jožef, doc. dr.
Peklaj, Marijan, doc. dr., emer.
Pintarič, Miha, prof. dr.
Platovnjak, Ivan, doc. dr.
Potočnik, Vinko, prof. dr., emer.
Prijatelj, Erika, doc. dr.
Saje, Andrej, doc. dr.
Simonič, Barbara, doc. dr.
Slatinek, Stanislav, doc. dr.
Sorč, Ciril, prof. dr., emer.
Strahovnik, Vojko, doc. dr.
Škafar, Vinko, prof. dr., emer.
Škemperle, Igor, prof. dr.
Špelič, Miran, doc. dr.
Štuhec, Janez Ivan, izr. prof. dr.



Drago Karl Ocvirk

**Ozemljena nebesa.
Zakoreninjenost religij v kulturi in družbi**

Monografija je prva študija pri nas, ki obravnava verovanjske sisteme posamezne religije pod dvema vidikoma. Najprej znotraj religijskega sistema samega. Tu se verovanjski sistem/etos oblikuje v interakciji z drugima dvema religijskima pod-sistemoma: versko skupnostjo/etnosom in sistemom vrednost in pravil/etiko. Ta notranji vidik verovanjskega sistema zadeva identiteto in duha celotnega religijskega sistema v vseh treh njegovih sestavinah. Drug še bolj temeljen vidik za razumevanje celotnega religijskega sistema pa je njegova vpetost in odvisnost, preseganje in povratno vplivanje na kulturo in družbo, v kateri je nastal in kjer deluje in ju oblikuje.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 176 str. ISBN 978-961-6844-10-9. 13 €.

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijemskem 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 recenzijemskem 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/> (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. (*Devetdnevnic*a k časti milostne Matere Božje 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...] Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.